

ARTIGOS DE

**João Fragoso**

mação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)" e "A noção de economia colonial tardia no Rio de Janeiro e as conexões econômicas do Império português: 1790-1820"

**Antonio Carlos Jucá de Sampaio**

"Os homens de negócios do Rio de Janeiro e sua atuação nos quadros do Império português"

**Helen Osório**

"As elites econômicas e a arrematação dos contratos reais: o exemplo do Rio Grande do Sul (século XVIII)"

**Hebe Mara Mattos**

"A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica"

**António Manuel Hespanha**

constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes"

**Maria Fernanda Baptista Bicalho**

"As câmaras ultramarinas e o governo do Império"

**Ronald Raminelli**

"Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão"

**Nuno Gonçalo F. Monteiro**

"Trajetórias sociais e governo das conquistas: Notas preliminares sobre os vice-reis e governadores-gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII"

**Maria de Fátima Silva Gouvêa**

"Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)"

**Roquinaldo Ferreira**

"Dinâmica do comércio Intracolonial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)"

**Luís Frederico Dias Antunes**

is e metais preciosos: novos vínculos do comércio indo-brasileiro (1808-1820)"



O ANTIGO REGIME NOS TRÓPICOS:  
A DINÂMICA IMPERIAL PORTUGUESA  
(SÉCULOS XVI-XVIII)

João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa  
ORGANIZADORES

Prefácio de A. J. R. Russell-Wood

ISBN 85-200-0564-0



3

Usar  
está muito bom!

CAPÍTULO 4

A escravidão moderna nos quadros do  
Império português: o Antigo Regime  
em perspectiva atlântica

Hebe Maria Mattos

II -  
 Século XVI - adoção da escravidão  
 Século XVII - naturalização das  
 relações escravistas  
 - guerra justa  
 - naturalização das  
 diferenças sociais  
 - discurso justificador  
 da escravidão

Século XVIII - desnaturalização

I - Iniciam

- ① objetivo da discussão: empresariado  
 ② Conclusão importante p. 155 +

De forma geral, a historiografia tem considerado como uma contradição o surgimento de novas sociedades escravistas nas Américas, no contexto da consolidação dos Estados modernos na Europa e do virtual desaparecimento da escravidão como instituição no continente europeu. Considera, via de regra, motivações de ordem econômica para explicar o fenômeno, sejam as forças econômicas desencadeadas pela expansão comercial europeia, seja a insuficiência demográfica de algumas regiões da América para garantir trabalho compulsório, ainda que não escravo, aos interesses da colonização (Novais, 1979; Schwartz, 1988). Por outro lado, a historiografia também tem enfatizado a importância do pensamento religioso para a legitimação da escravidão moderna, especialmente no que se refere ao encaminhamento diferenciado que tomou a questão em relação às populações nativas da América e aos africanos. Mesmo no âmbito dessas abordagens, entretanto, a escravidão tem sido tomada como adaptação um tanto forçada, pelo imperativo dos interesses econômicos, à lógica de funcionamento das sociedades católicas e protestantes da Europa durante a época moderna (Vainfas, 1986; Alencastro, 2000).

Este texto parte da perspectiva inversa, considerando a legitimidade e a existência prévia da instituição da escravidão no Império português como condição básica para o processo de constituição de uma sociedade católica e escravista no Brasil colonial. Para tanto, buscará destacar e discutir algumas características das sociedades do Antigo Regime, em geral, enquanto concepção de sociedade que legitimava e naturalizava as desigualdades e hierarquias sociais. Enfatizará, especialmente, como a expansão do Império português e de seu ordenamento jurídico pressupuseram uma contínua incorporação da produção social de novas relações costumeiras de poder entre elas a escravidão

Wander  
 B.  
 B.

Sociedade católica e  
 escravidão  
 vista no  
 B.  
 B.

(2) A concepção corporativa.

h

Até pelo menos o advento das reformas pombalinas, a expansão do Império português se fez com base numa concepção predominantemente corporativa da sociedade e do poder. Pensava-se a sociedade como um corpo articulado, naturalmente ordenado e hierarquizado por vontade divina. Ao rei, como cabeça deste corpo, caberia fundamentalmente distribuir mercês conforme as funções, direitos e privilégios de cada um de seus membros, exercendo a justiça em nome do bem comum.

Segundo Antônio Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier, “do ponto de vista social, o corporativismo promovia a imagem de uma sociedade rigorosamente hierarquizada, pois, numa sociedade naturalmente ordenada, a irredutibilidade das funções sociais conduz à irredutibilidade dos estatutos jurídico-institucionais” (Xavier e Hespanha, 1993, p. 130). De fato, a contínua expansão e transformação da sociedade portuguesa na época moderna tendeu a criar uma miríade de subdivisões e classificações no interior da tradicional representação das três ordens medievais (clero, nobreza e povo), expandindo a nobreza e seus privilégios, redefinindo funções, subdividindo o “povo” entre estados “limpos” ou “vis” (ofícios mecânicos) (Xavier e Hespanha, 1993, pp. 121-156).

Essa contínua transformação da sociedade portuguesa da época moderna não se fez, entretanto, limitada ao território europeu, mas se ramificou por um vasto Império, que se expandia em nome da propagação da fé católica. Nesse processo de contato com outros povos desenvolveram-se concepções jurídicas próprias para a incorporação dos novos elementos convertidos ao catolicismo e assim integrados ao corpo do Império.

A formação do Império

Para que a concepção corporativa de sociedade predominante no Império português pudesse informar os quadros mentais e sociais de sua expansão, era necessária a existência prévia (ou a produção) de categorias de classificação que definissem a função e o lugar social dos novos conversos, fossem mouros, judeus, ameríndios ou africanos. Desde pelo menos o século XV, além das restrições aos que se dedicavam aos chamados ofícios mecânicos, o conceito de limpeza de sangue determinaria diferenciações no seio do povo e limitaria a expansão da

nobreza, oferecendo restrições diversas a descendentes de judeus, mouros ou ciganos.<sup>1</sup>

Justificativas para a guerra

Por outro lado, a guerra contra os mouros implicou, frequentemente, o cativo e a escravização de prisioneiros de guerra de ambos os lados, acompanhada por vezes de elaboradas negociações de resgate, ao mesmo tempo em que engendrava a participação dos negociantes europeus no próspero mercado de escravos do norte da África. Em 1455, a bula *Romanus Pontifex* justifica o comércio de escravos e sua introdução na Europa cristã, em nome da possível conversão e evangelização dos gentios africanos, escravizados por povos rivais ou capturados nas chamadas “guerras justas”. A justeza da guerra era decidida pelo rei e esteve ligada, em geral, à legítima defesa, à garantia de liberdade de pregação do evangelho e, para alguns, à garantia da liberdade de comércio (Hespanha e Santos, 1993, p. 396). O cativo se tornaria, desde então, a forma por excelência de incorporação ao Império português e à fé católica de indivíduos “salvos” do paganismo pelo comércio negreiro ou pela guerra justa, noções que, no que se refere à presença portuguesa na costa da África, muitas vezes se confundiram (Alencastro, 2000, pp. 168-180). Nesse contexto, incrementava-se o comércio de escravos à medida que os portugueses desbravavam a costa ocidental da África.

Guerra justa

Acesso a verdadeira fé

A condição de escravização como forma de incorporação ao Império, permitindo o acesso à “verdadeira fé”, já aparece como idéia claramente formulada e estruturada na *Crônica de Guiné*, de Gomes Eanes Zurara. Ao descrever a cena da repartição de uma partida de escravos na presença do Infante D. Henrique, em uma praia de Lagos, em 1544, o cronista considera:

Cap. XXV: “No outro dia, [...], começaram os mareantes de correger (sic) seus bateis e tirar aqueles cativos, [...] E assim trabalhosamente os acabaram de partir, [...] O Infante era ali em cima de um poderoso cavalo, [...], considerando com grande prazer na salvação daquelas almas, que antes eram perdidas” (apud Lahon, 2000, pp. 24-25).

<sup>1</sup>Na Espanha e em Portugal, os estatutos de pureza de sangue limitavam o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos chamados cristãos-velhos (famílias que já seriam católicas há pelo menos quatro gerações). A limpeza de sangue em Portugal remonta às Ordenações Afonsinas (1446/7) (Carneiro, 1988, cap. 2).

É bem verdade que, no século XV, no contexto da guerra contra o Islã e da exploração inicial da costa da África, o comércio de cativos aparecia como uma conseqüência secundária do processo de expansão, nem por isso menos fundadora do estatuto de inserção desses novos conversos no Império português. Entre os séculos XVI e XVIII, mais de 1 milhão de pessoas viveram como escravos na Península Ibérica. A população escrava somava, em finais do século XVI, cerca de 10% da população do Algarve e de Lisboa. Desde então, a presença escrava em Portugal continuou a crescer em números absolutos até a proibição da entrada de novos cativos no reino, pelo Marquês de Pombal, em 1761.<sup>2</sup>

Fundada em relações de poder construídas costumeiramente na expansão portuguesa na África, a escravidão se naturalizava integrando-se à concepção corporativa da sociedade. Nenhuma legislação portuguesa instituiu a escravidão, mas sua existência como condição naturalizada esteve presente nos mais diversos corpos legislativos do Império português. Este foi, por exemplo, o caso da legislação sobre as alforrias, inserida na parte referente ao direito de propriedade das Ordenações Filipinas, na qual a alforria era comparada a uma doação que podia, entretanto, ser revogada por ingratidão (Faria, 2000, pp. 29-32; Malheiros, 1976).

As noções de cativo justo e de guerra justa ocuparão lugar central no pensamento teológico-jurídico do Império português. Apesar da orientação favorável à liberdade natural dos ameríndios, o cativo legitimado pela guerra justa ao índio pagão e hostil permaneceu na América portuguesa até o advento das reformas pombalinas. Ponto de muitas controvérsias religiosas, a teologia moral do século XVII defenderia ponto de vista semelhante em relação aos africanos, não mais reconhecendo a conversão forçada como justificativa suficiente para o cativo. Mesmo em terras africanas, apenas a guerra justa justificaria a escravidão, passando-se a presumir a injustiça do cativo proveniente das guerras intertribais e da ação puramente mercantil dos negreiros (Hespanha e Santos, 1993, p. 409, nota 5). Os jesuítas na América e na África seriam as principais vozes discordantes dentro da Igreja nesse contexto (Alencastro, 2000, cap.

<sup>2</sup>Quanto à estimativa para a Península Ibérica, Vincent, 1999. Para os demais dados sobre Portugal. Lahon. 2000. p. 13.

5). No mesmo século XVII, os sermões de Vieira, já no seio da sociedade escravista baiana plenamente estabelecida, reiterariam a conversão dos africanos na América como justificativa suficiente para a legitimação do seu cativo.

Assim, a Mãe de Deus antevendo esta vossa fé, esta vossa piedade, esta vossa devoção, vos escolheu de entre tantos outros de tantas e tão diferentes nações, e vos trouxe ao grêmio da Igreja, para que lá [na África] como vossos pais, vos não perdésseis. E cá [no Brasil] como filhos seus, vos salvásseis. Este é o maior e mais universal milagre de quantos faz cada dia, e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário [...] Oh, se a gente preta tirada das brenhas de sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre e grande milagre.<sup>3</sup>

Se, ao longo do século XVII, os "excessos" do tráfico negreiro na África, os ataques aos índios aldeados nas missões ou o constante ultrapassar dos limites da guerra justa engendraram polêmicas e discussões teológicas, a realidade naturalizada da possibilidade do estatuto jurídico de escravo formava a base dessas discussões. Importa menos, do ponto de vista aqui defendido, o quanto os conceitos de guerra justa ou de justo cativo eram deturpados no cotidiano violento dos confins da América ou da África; e mais, ou antes, como neles residia a própria possibilidade de se pensar a expansão do Império.

Parece-me, portanto, que se equivocam os autores quando tomam como deturpação dos valores básicos da cristandade, forçada pelo primado de uma lógica mercantil, a construção de justificativas religiosas para a expansão da ordem econômica e social escravista na América portuguesa. Ao contrário, a possibilidade do cativo do gentio americano ou africano foi antes construção de quadros mentais e políticos, de fundo corporativo e religioso, possibilitadores daquela expansão, inclusive na sua dimensão comercial. Conseguir cativos índios ou africanos, o que significava tornar-se senhor de terras e escravos, afidalgando-se nas colônias, foi

<sup>3</sup>Padre Antônio Vieira, Sermão XIV, à Irmandade dos Negros do Rosário da Bahia (apud Alencastro, 2000, p. 183).

→ Quais são as regras estabelecidas para uma guerra justa?

Não é deturpação dos valores básicos da cristandade, forçada pelo primado de uma lógica mercantil, a construção de justificativas religiosas para a expansão da ordem econômica e social escravista na América portuguesa.

Escravidão

estatuto africano expiatório na América Colonial

uma das grandes motivações a trazer milhares de colonos portugueses para a aventura da conquista.

Obviamente, os quadros culturais e políticos das culturas africanas partícipes do processo de constituição de sociedades escravistas na América também têm de ser (e têm sido) cada vez mais considerados (Florentino, 1995; Thorthon, 1992). A preexistência de um mercado de cativos na África e seu papel central para a política das sociedades africanas da época moderna, diante da crescente demanda europeia, não podem deixar de ser considerados. O estatuto de escravo, preexistente enquanto categoria jurídico-institucional no contexto do Antigo Regime e da África pré-colonial, expandir-se-ia na América portuguesa, produzindo uma sociedade escravista de novo tipo.

Por outro lado, o desdobramento das relações sociais de poder, que fundavam a possibilidade da escravidão, produziria também os forros e seus descendentes, abrindo-se um novo campo de relações costumeiras de poder a produzir continuamente novas categorias sociais hierarquizadas.

De fato, apesar de as diferenças de cor e de características físicas reforçarem as marcas hierárquicas no processo de expansão da escravidão moderna, elas não foram realmente necessárias para justificar a existência da escravidão (Schwarcz, 1993; Mattos, 1999). Afirmar que a legitimação da escravidão moderna não se fez em bases raciais não implica, entretanto, considerar que estigmas e distinções com base na ascendência deixassem de estar presentes nas sociedades do Antigo Regime e, em especial, no Império português. O estatuto da pureza de sangue em Portugal, limitando o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos chamados cristãos-velhos (famílias que já seriam católicas há pelo menos quatro gerações) remonta às Ordenações Afonsinas (1446/7), atingindo os descendentes de mouros e judeus. As Ordenações Manuelinas (1514/21) estenderiam as restrições também aos descendentes de ciganos e indígenas. As Ordenações Filipinas (1603) acrescentariam à lista os negros e mulatos.<sup>4</sup>

estatuto de pureza de sangue. A cor no processo.

<sup>4</sup>Pombal revogaria, em 1776, as restrições aos descendentes de judeus, mouros e indígenas, mas as restrições aos descendentes de africanos se manteriam, para só serem rompidas no Brasil pela Constituição de 1824 (Carneiro, 1988; Mattos, 1999).

Comentar este modo de cor ao processo que as instituições

O estatuto de pureza de sangue, apesar de sua base religiosa, construiu, sem dúvida, uma estigmatização baseada na ascendência, de caráter proto-racial, que, entretanto, não era usada para justificar a escravidão, mas antes para garantir os privilégios e a honra da nobreza, formada por cristãos-velhos, no mundo dos homens livres.

A partir do século XVII, além de descendentes de mouros, judeus e ciganos, também os descendentes livres de negros e índios estariam sujeitos às restrições impostas pelos diversos estatutos de mancha de sangue que regulavam o acesso aos principais títulos honoríficos, bem como aos cargos públicos e eclesiásticos em todo o Império português.

Por outro lado, o espaço colonial, especialmente em situação de conquista, possibilitava a "limpeza do sangue" por serviços prestados à Coroa, abrindo caminho às honrarias e mercês. Além dos muitos cristãos-novos atraídos à colônia, são comuns os casos de recebimento de mercês por lideranças indígenas aliadas dos portugueses.<sup>5</sup> Os casos de descendentes de africanos em situação similar são bem menos conhecidos. Apesar disso, pelo menos um exemplo de ex-escravo que recebeu cargos honoríficos pelos serviços prestados à Sua Majestade é bastante conhecido. O negro Henrique Dias, comandando um exército de escravos e forros, participou de forma decisiva nas lutas contra os holandeses, contribuindo para a vitória portuguesa em 1654.

Ex-escravo, seus feitos de bravura em nome da Coroa o limpariam do "defeito mecânico", bem como da chamada "mancha de sangue". Depois da vitória final dos luso-brasileiros, Henrique Dias recebeu de D. João IV a comenda dos Moinhos de Soure e da Ordem de Cristo. Alguns anos depois, viajou a Portugal e pediu foro de fidalgo para si e seus genros, além de alforria para os soldados e oficiais escravos que haviam lutado sob seu comando (Raminelli, 2000, pp. 279-280; Mello, 1988).

→ Por meio das alforrias e dos casamentos mistos, descendentes de africanos e de indígenas tornavam-se súditos do Império, integrando-se a uma sociedade que, ao mesmo tempo, reiterava continuamente a heteronomia da situação colonial, na incorporação repetida de novas levas de estran-

<sup>5</sup>Um dos casos mais antigos e conhecidos é o do chefe Temiminó, Araribóia, na luta contra os holandeses (Mendonça, 1991).

geiros africanos (escravos comprados no tráfico atlântico) ou indígenas, trazidos aos aldeamentos pelos descimentos ou escravizados pelos colonos, supostamente por “resgate” ou “guerra justa” (Monteiro, 1994; Alencastro, 2000, p.119). A contínua incorporação de estrangeiros, como escravos ou índios aldeados, assume caráter estrutural à sociedade que se formava na América portuguesa. Nesse processo, a colônia brasileira se diferenciava no âmbito do Império, constituindo-se enquanto sociedade colonial e escravista com hierarquias sociais e classificações proto-raciais específicas.

Em 1987, um artigo de Richard Gray, na revista *Past and Present*, apresenta-nos um aparentemente improvável personagem, Lourenço da Silva Mendonça. Em 1682, Lourenço apresentou-se em Roma, com recomendações de Madri e Lisboa, que o apresentavam como “*moreno naturale del Brasile*” e “homem pardo natural deste reino de Portugal”, respectivamente (Gray, 1987, p. 53). Suas recomendações portuguesas, assinadas pelo escrivão apostólico Gaspar da Costa Mesquita, em Lisboa, no ano de 1681, o declaravam “procurador bastante de todos os homens pardos neste reino, em Castela e no Brasil”<sup>6</sup>. Trazia também recomendações de Madri, assinadas por Giacinto Rogio Monzon, em 23 de setembro de 1682, que o declaravam procurador geral de uma influente irmandade de homens pretos. Nesta condição estava autorizado (APF, 2645-85, pp. 486-38) a estabelecer novos ramos da confraria em qualquer cidade ou lugar da cristandade.

Junto a essas duas cartas que o recomendavam (*affidavit*), apresentou duas petições ao papa Inocêncio XI. Na primeira dizia-se homem de “sangue nobre dos reis do Congo e de Angola”<sup>7</sup>, argumentando contra a escravidão perpétua dos africanos escravizados e de seus descendentes,

<sup>6</sup>Arquivo da Propaganda Fide, Roma, Scritture riferite nei congressi. series Africa, Angola, Congo, Senegal, Isole dell'Oceano Atlantico (1645-1685), fo 486 (affidavit assinado por Gaspar da Costa Mesquita, original em português), fo. 487 (affidavit assinado por Giacinto Rogio Monzon (tradução italiano de original em espanhol), fo 488 (tradução em italiano do affidavit de Gaspar da Costa Mesquita). Todos os documentos citados referentes ao caso de Lourenço da Silva Mendonça foram pessoalmente consultados no Arquivo da Propaganda Fide a partir das indicações do artigo citado de Ricard Gray.

<sup>7</sup>APF. Scritture originale riferite nelle Congregazioni generali (SOCC) 490. ff. 140 e d

*mesmo quando já se haviam convertido ao catolicismo*. Na segunda petição, alguns anos depois, argumentaria a favor “dos pretos e pardos filhos de pais cristãos no Brasil e na cidade de Lisboa”, considerando que os cristãos-velhos teriam recebido do papa, num passado distante, autorização para converterem os negros pagãos ao cristianismo e para possuí-los como escravos durante este período. Argumentava, porém, que tal autorização não poderia se estender de maneira nenhuma a seus filhos ou aos filhos de seus filhos, já nascidos no seio da cristandade e merecedores do sacramento do batismo.<sup>8</sup> Para Lourenço, este “diabólico abuso da instituição da escravidão”, a que acrescentava sempre uma viva descrição das torturas e maus-tratos a que eram submetidos os escravos, levava muitos cativos ao desespero, ao infanticídio e ao suicídio. Pedia, portanto, a condenação papal de tal prática, sob pena de excomunhão para aqueles cristãos que nela perseverassem.

A surpreendente história de Lourenço muito nos informa sobre o conturbado século XVII, fazendo emergir um momento em que as categorias sociais e as hierarquias proto-raciais específicas à nova sociedade colonial escravista estavam em processo de formação. Em cada uma de suas apresentações, Lourenço apresenta uma identificação diferente: “homem pardo”, em português; “*moreno naturale del Brasile*”, em italiano; “na tradução em italiano da recomendação em espanhol; “della Regio Stirpe de i Re di Congo, et Angola”, na petição assinada pelo próprio Lourenço, redigida em italiano. Descortina-se de sua trajetória, já no século XVII, a existência de uma elite de homens pretos e pardos com surpreendentes conexões por todo o Império e para além dele. Ilumina-se, também, um momento em que pardos e pretos, africanos e seus descendentes na América, ainda se confundiam do ponto de vista identitário. Por outro lado, as petições de Lourenço e a atenção que recebem do papado nos informam sobre os efeitos da expansão das colônias escravistas na América nas discussões teológicas sobre as condições do cativo justo no seio da cristandade.

Discutindo, especialmente, esta última questão, o artigo citado de Richard Gray desenvolve, como eixo básico de sua argumentação, a pro-

<sup>8</sup>APF. SOCC, 495 a, fl. 58.

posição de que a petição de Lourenço teria tido a primazia de iniciar, no âmbito do Santo Ofício, uma discussão sobre as condições em que se faziam o tráfico atlântico de escravos e a escravidão negra nas Américas. Um ano depois da petição de Lourenço, seria a vez dos capuchinhos, que atuavam como missionários na África, apresentarem um *memorandum* condenando a crueldade com que o tráfico atlântico de escravos se desenvolvia. Como a petição de Lourenço, o *memorandum* capuchinho não condenava a escravidão em si, coisa que aliás nenhuma instituição do mundo atlântico do período (cristã ou não) fazia. Argüindo sobre as condições do “cativeiro justo”, os capuchinhos pregavam uma “ética cristã” para o comércio e a posse de escravos em 11 pontos específicos que, segundo o autor, se fossem seguidos, os inviabilizariam, de fato.<sup>9</sup>

Emperradas na burocracia canônica, as discussões eclesiásticas entre os capuchinhos e as autoridades de Roma custaram a chegar a alguma conclusão. Segundo Gray, teria sido a apresentação da segunda petição de Lourenço o que acabaria por determinar um pronunciamento do papado sobre a questão.

Em 20 de março de 1686, Roma decidiu não acolher os termos da petição de Lourenço, mas finalmente endossa o *memorandum* dos capuchinhos (Gray, 1987, p. 52). Gray considera os 11 pontos do *memorandum* dos capuchinhos uma verdadeira declaração sobre “direitos humanos”, sendo “muito mais avançados” que os termos da petição de Lourenço por não fazerem distinção entre cristãos e não-cristãos. Chega mesmo a considerar apenas como “uma estratégia” dos capuchinhos a não-condenação formal da instituição da escravidão em si (Gray, 1987, pp. 63-65). Ao fazer isso, ignora o que Lourenço demonstra conhecer muito bem: o âmago da legitimação da instituição escravista no seio da cristandade, que constituía a própria possibilidade do “cativeiro justo” (Gray, 1987, pp. 64-65).

A noção de “cativeiro justo” está na base da argumentação tanto dos capuchinhos como de Lourenço. Os capuchinhos negavam que a conversão dos bárbaros à verdadeira fé fosse razão suficiente para justificar a escravidão, definindo, a partir deste princípio, toda uma detalhada ética cristã para o comércio de escravos e a escravidão. Ou seja, seguindo os

princípios da teologia moral predominante na Península Ibérica do seiscentos, considerariam que apenas a guerra justa seria justificativa para a escravidão dos negros africanos, “*porque usualmente estes escravos teriam sido vendidos por infiéis que os capturavam por violência ou dolo, quer porque as guerras intertribais seriam mais latrocínios que guerras; daí que pecasse quem os vendesse ou comprasse sem prévia e cuidadosa averiguação*” (Hespanha e Santos, 1993, p. 409, nota 6). Por outro lado, a petição de Lourenço baseava-se ainda nos princípios da bula *Romanus Pontifex*, defendidos no seiscentos por autores como Antônio Vieira, considerando a conversão condição suficiente para justificar a escravização. Em ambos os casos, a naturalização da possibilidade do cativeiro é uma premissa.

A separação real de um comércio negreiro cristão e outro pecador na África se configurava como uma formulação ética de caráter geral, de impossível fiscalização, uma vez capturado o escravo. Se sancionados pelo papado os termos da petição de Lourenço, entretanto, milhares de escravos católicos nas Américas deveriam ser libertos por seus senhores sob pena de excomunhão. Não é de forma ingênua que D. Lourenço, como era identificado em suas recomendações espanholas, insinuará em sua segunda petição que os senhores brasileiros mantêm em escravidão seus escravos cristãos porque, em sua maioria, eram eles próprios “cristãos-novos”. Conhecedor das diferenciações hierárquicas existentes entre os cristãos livres, das discussões então correntes sobre a liberdade dos índios, D. Lourenço constrói sua argumentação a partir da lógica própria do Antigo Regime, buscando enfatizar suas hierarquizações e caracterizar a escravidão como uma categoria de trânsito do paganismo ao corpo social da cristandade.

Mesmo tendo esse conhecimento, ao contrário dos capuchinhos, Lourenço não logrou êxito em seu intento. Apesar das muitas repreensões eclesiásticas aos “excessos” senhoriais no trato com os escravos, o estatuto jurídico de escravo no processo de expansão do Antigo Regime europeu e, em especial, no que se refere ao Império português, permaneceria o mesmo por todo o período colonial. A condição de escravo não se extinguiria, uma vez incorporado o cativo pagão ao Império e à fé. Completamente sujeitos à vontade senhorial, os escravos deveriam obedecer a seus senhores e somente servindo-os bem poderiam aspirar à alforria que só

<sup>9</sup>APF, SOCG, 492, fl. 196.



eles poderiam conceder.<sup>10</sup> Enquanto escravos, teriam filhos escravos. Para além das disputas teológicas próprias do século XVII, era este o ponto prático de divergência entre o *memorandum* dos capuchinhos e a petição de D. Lourenço.

Não se pode deixar de considerar, no que se refere à argumentação de Lourenço, talvez uma possível influência das tradições de funcionamento da escravidão de linhagem na África central, de cujos reis ele se dizia descender. Tradicionalmente, a escravidão de linhagem tendia a incorporar os descendentes de suas escravas à estrutura de parentesco que as mantinha em cativeiro, liberando-os em uma ou duas gerações do estatuto de escravo ou cativo. (Meillassoux, 1995; Miller, 1988; Thorthon, 1992; Balandier, 1965) No Império português, entretanto, seguindo a tradição da legislação romana, mesmo forros, ainda assim os ex-escravos se manteriam ligados a seus ex-senhores, que poderiam inclusive revogar a alforria concedida, alegando ingratidão. Somente aqueles que nunca haviam sido escravos poderiam se considerar plenamente súditos livres de Sua Majestade. Mesmo nessa condição, enquanto descendentes de libertos, por pelo menos quatro gerações a eles estaria vedado o acesso aos altos cargos públicos e eclesiásticos, bem como às honrarias reservadas aos cristãos-velhos.

Nesse contexto, a própria construção da categoria “pardo”, conforme acabou se estruturando na sociedade colonial brasileira, é uma resultante específica desse tipo de raciocínio aplicado à situação colonial. É a partir do século XVII que as cláusulas de limpeza de sangue passam sistematicamente a incluir os pardos e seus descendentes (Carneiro, 1988). Na verdade, pelo menos no Brasil, durante todo o período colonial, e mesmo até bem avançado o século XIX, os termos “negro” e “preto” foram usados quase exclusivamente para designar escravos e forros. Em muitas áreas e períodos, o termo “preto” foi sinônimo de africano e os índios escravizados eram chamados de “negros da terra”. Ao que parece, o termo pardo, de simples designação de cor, ampliou sua significação quando se teve de dar conta de uma crescente população para a qual não eram mais cabíveis as classificações de “preto” (escravo ou ex-escravo de origem africa-

na) ou “crioulo” (escravo ou ex-escravo nascido no Brasil), na medida em que estas tendiam a congelar socialmente o *status* de escravo ou de liberto. A emergência de uma população livre de ascendência africana, não necessariamente mestiça, mas necessariamente dissociada já por algumas gerações da experiência mais direta do cativeiro, consolidou a categoria “pardo livre” como condição lingüística necessária para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava (Mattos, 1998; Faria, 1998; Soares, 2000).

Ou seja, a expressão “pardo livre” sinalizará para a ascendência escrava africana, assim como a designação “cristão-novo” sinalizara para a ascendência judaica. Este parece ser exatamente o caso de Lourenço, “homem pardo” que orgulhosamente proclama sua ascendência real africana, mas que em nenhum momento se reporta a uma ascendência européia. Lourenço é apresentado como um “homem pardo” no único documento consultado por Gray redigido em português, provavelmente não porque fosse mestiço, mas porque já havia nascido livre.

Desse modo, a escravidão e a multiplicação de categorias sociais referidas à população afrodescendente se mostrariam como a face mais visível da constante expansão do Antigo Regime em perspectiva atlântica. Nesse contexto, surgiriam inicialmente as irmandades de homens pretos e pardos, que depois se subdividiriam entre si.<sup>11</sup> A partir de uma concepção de sociedade que se queria imóvel, mas estava em constante transformação, engendrava-se, no limite, toda uma nova ordem social do outro lado do Atlântico. Neste processo, cabia à justiça real arbitrar os conflitos e dar solução às situações imprevistas que constantemente surgiam entre seus súditos no mundo colonial. Nesse contexto, abriam-se exceções e consolidavam-se novas possibilidades sociais.

<sup>11</sup>Na Península Ibérica e em Portugal, em especial, as primeiras irmandades étnicas têm origem no século XVI. No caso português, Didier Lahon historia a cisão da irmandade do Rosário, dando origem à primeira Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em 1565. Para a Espanha, Bernard Vincent também data as primeiras confrarias étnicas do século XVI. É a partir do final do século XV e, em especial, ao longo dos séculos XVII e XVIII, que pardos e pretos se separam em diferentes irmandades e se multiplicam, no mundo colonial, as devo-

<sup>10</sup>As Ordenações Filipinas dispunham explicitamente neste sentido (Malheiros, 1976)

Século XVIII

desnaturalização  
com Pombal

O período pombalino reverteu, do ponto de vista formal, a concepção corporativa da sociedade e do poder. O reforço do poder real influenciado por alguns princípios do Iluminismo permitia propor transformar hierarquias e privilégios sociais. Nesse sentido, a proibição da entrada de novos escravos no reino (1761) e a liberdade dos escravos nascidos em Portugal, em 1773, desnaturalizavam, pela primeira vez, o estatuto jurídico de escravo, que, independentemente da vontade senhorial, podia simplesmente ser abolido por lei. A abolição dos preconceitos de sangue contra indígenas e cristãos-novos produziu efeitos semelhantes. Apesar disso, uma concepção hierarquizada de sociedade, própria do Antigo Regime, permaneceu (Xavier e Hespanha, 1993). A proibição da entrada de novos escravos em Portugal não se fez em nome de qualquer princípio geral de igualdade civil, mas em nome da diferenciação de interesses entre o reino e suas colônias.<sup>12</sup> Do mesmo modo, a liberdade do ventre se produziu considerando o número de gerações submetidas ao cativo, baseando-se, portanto, no princípio da “infâmia” — que devia ser herdada por pelo menos três gerações —, próprio do Antigo Regime (lei de janeiro de 1773, *apud* Lahon, 2000, pp. 80-83). Pelo mesmo princípio, permaneceu vigente o preconceito de sangue contra os descendentes de escravos, que, no Brasil, só seria revogado com a primeira Constituição monárquica após a independência, em 1824 (Carneiro, 1988; Mattos, 1999, pp. 20-21).

A ação de desnaturalização das hierarquias sociais empreendida pelo advento das reformas pombalinas sobrepôs-se, nas colônias, a difusão das “idéias francesas”, a falarem em liberdade e igualdade. Essas idéias incidiram, entretanto, em um contexto social no qual a maior parte da população livre era, ou pretendia ser, possuidora de escravos. No Recôncavo Baiano, principal área exportadora do final do período colonial, a maior parte dos escravos morava em propriedades de menos de vinte cativos, e cerca de 80% dos proprietários de escravos possuíam menos de

<sup>12</sup>... contra as Leis, e costumes de outras cortes polidas se transporta annualmente da África, America, e Ásia para estes Reinos hum tão extraordinário numero de escravos pretos, que fazendo nos meus dominios Ultramarinos huma sensivel falta para a cultura das terras e das Minas, só vem a este continente ocupar os lugares dos moços de servir, que ficando sem comodo, se entregam a ociosidade. ” (lei de 19 de setembro de 1761, *apud* Lahon, 2000, pp. 78-80)

dez cativos. Entre esses pequenos senhores, a presença de descendentes de africanos era comum, incluindo muitos libertos, eles próprios vindos da África (Schwartz, 1988, cap. 16).

Nesse contexto, mesmo sob a propagação de idéias liberais, a continuidade da escravidão sob a égide do direito de propriedade permaneceria inquestionada. Por outro lado, desde a chamada Conjuração dos Alfaiates, em 1798, a igualdade entre pardos e brancos juntamente com o aumento do soldo das tropas foram apresentadas como principais reivindicações de caráter popular no bojo das agitações políticas de cunho liberal do período (Schwartz, 1988, cap.16; Mattos, 1999, pp. 25-26).

Segundo estimativas da época, no final do período colonial, o Brasil contava com cerca de 3,5 milhões de habitantes, dos quais 40% eram escravos. Dos restantes, 6% eram índios aldeados, e os demais classificados metade como “brancos” e a outra metade como “pardos”. Já na década de 1780, os homens livres classificados como pardos eram estimados em cerca de 1/3 da população, grande parte deles sendo possuidores de escravos. Para se ter uma medida de comparação, pela mesma época, os descendentes de africanos livres não somavam mais de 5% da população, seja nos Estados Unidos, seja no Caribe (Schwartz, 1987 e 1988, cap.17; Mattos, 1987). *→ Rever isto.*

Se as fronteiras entre brancos e pardos na população livre colonial começavam a ser desnaturalizadas e politizadas, no contexto das transformações políticas e culturais das últimas décadas do período colonial os limites práticos entre a condição livre e escrava continuaram dependentes de práticas costumeiras de poder, sujeitas apenas à arbitragem do poder real. Alguns casos de ações de liberdade ocorridos nos primeiros anos após a independência política do Brasil, mas cujos processos remontam ao final do período colonial, ilustram essa continuidade básica da lógica de inserção do estatuto de escravo no Império português — condição instauradora da constituição de uma ordem social escravista no Brasil colonial.

Na província do Rio de Janeiro, município de Campos dos Goitacazes, em 1835, em um processo cível de ação de liberdade, a crioula forra Anna Francisca embasava as alegações a favor da liberdade de seu filho numa

limite prático

carta de alforria, datada de 2 de fevereiro de 1789.<sup>13</sup> Nesta carta, ela teria sido liberta ainda criança, juntamente com os cativos João e Mariana, casados, e uma segunda criança, chamada Romão, por um dos herdeiros de seu senhor, mediante a dedução de seus valores do valor herdado pelo libertante. Após esta carta, entretanto, os demais herdeiros teriam contestado a alforria, num suceder de agravos que teriam terminado no tribunal da Casa de Suplicação de Lisboa. Segundo Anna, o agravo final teria sido decidido a seu favor.

O fato é que, em 1835, Anna e Romão viviam como livres em Campos dos Goitacazes. Era na condição de liberta que ela dera entrada, em nome do filho, na referida ação de liberdade. Romão, a outra criança liberta em 1789, também vivia como livre, tinha a profissão de pedreiro e, nesta condição, tinha sido até mesmo nomeado avaliador de obras da Câmara Municipal. Os filhos de Anna, entretanto, estavam reduzidos ao cativo.

Segundo Anna, após a alforria, ela teria continuado a viver, “por costume” e “por ser muito criança”, com a avó do libertante. Após as segundas núpcias desta e de seu falecimento, Anna fora descrita, avaliada e partilhada como cativa, bem como seus filhos, Severo, Maria e José, nascidos todos após a concessão da carta de alforria alegada.

Como Anna, de cativa partilhada, tornara-se forra sem contestações? Como, mesmo enquanto forra, conseguira acesso à pessoalizada e intrincada administração judiciária local, impetrando recursos até a Corte de Apelação? Por que, em face do reconhecimento da condição de liberdade da mãe, seus filhos haviam permanecido reduzidos à escravidão?

As alegações interpostas por autores e réus, herdeiros de Julião Cabral, esclarecem sobre as alianças tecidas por Anna para ver reconhecida sua posição de forra e para ter acesso à instância judicial. Já quando da partilha após a morte da avó do libertante, em 1810, Anna entrara com uma ação de liberdade, por si e seus três filhos, na qual foram todos considerados cativos.

Para dar entrada nessa segunda tentativa de conseguir uma arbitragem

<sup>13</sup>Cf. AN, Documentação Judiciária, Corte de Apelação: escravos, Ações de Liberdade, cx. 2 685 nº 4

judicial a favor de sua liberdade e agora também da de seus filhos, Anna teria contado com o apoio de Joaquim José Nunes, irmão do autor da carta de alforria original. De fato, desde então, a família senhorial estivera dividida, de modo que, apesar da sentença desfavorável, Anna e Romão teriam continuado a viver efetivamente como forros, na fazenda de Joaquim José Nunes, enquanto os filhos de Anna, partilhados, eram reduzidos ao cativo. Não se sabe o que aconteceu com os outros irmãos, mas José continuava submetido ao cativo e, em seu nome, Anna entrara com a ação de liberdade de 1835. Segundo aqueles que eram acusados de o reduzirem ilegalmente à escravidão, entretanto, se Anna e Romão viviam como livres era porque seus proprietários deles desistiram e não os reclamavam como cativos, seja pela força, seja pela competente ação de escravidão.

O fato é que nunca existiu uma segunda carta de alforria posterior ao nascimento das crianças, e a liberdade que Anna e Romão usufruíam, de fato, permitia que agissem como livres, de direito. Enquanto forra, Anna foi condenada a pagar as custas da ação de liberdade que havia movido contra os senhores de seu filho José, que teve sua condição de escravo reiterada pela Corte de Apelação.

Temos aqui uma situação exemplar para considerarmos as condições pelas quais se produzia cotidianamente no mundo colonial a condição cativa, para além da introdução dos africanos recém-chegados. Era necessário, antes de tudo, um consenso, em termos das redes pessoais que instituíam as hierarquias na sociedade local, para que fosse reconhecida a condição de escravo ou forro. Quando este consenso não se produzia, cabia à Coroa arbitrar as dúvidas em relação à condição de livre ou de escravo. Por todo o período colonial e, de certo modo, até meados do século XIX, os fatos jurídicos que conformavam a condição livre ou cativa foram produzidos, primariamente, com base em relações costumeiras (socialmente reconhecidas), sempre tributárias das relações de poder pessoal e de seu equilíbrio.

No contexto de uma concepção corporativa de sociedade, a arbitragem da Coroa procurava repor o equilíbrio entre as relações de poder quando estas não se mostravam em harmonia para definir, costumeiramente, se alguém era livre ou escravo. No contexto das lutas contra o

quilombo de Palmares, um alvará real dispondo sobre o destino dos negros aprisionados assim regulava sobre “a liberdade como o cativo de tais negros”:

*Estando de fato livre o que por direito deve ser escravo, poderá ser demandado pelo senhor por tempo de cinco anos somente, contado do dia em [que] foi tornado à minha obediência [isto é, contados da data em que a posse da liberdade houvesse se tornado pacífica]; no fim de qual tempo se entenderá prescrita a ação, por não ser conveniente ao governo político do dito meu Estado do Brasil, que, por mais do dito tempo, esteja incerta a liberdade nos que a possuem, não devendo o descuido e a negligência fora dele aproveitar aos senhores” (apud Nequete, 1988, p.263).<sup>14</sup>*

Para ser escravo ou homem livre era preciso reconhecer-se e ser reconhecido como tal. Sem o consenso social requerido para vivenciar ambas as condições, os títulos e documentos faziam-se então necessários, bem como a arbitragem jurídica da Coroa. Sob o Império português, mesmo após as chamadas reformas pombalinas, uma noção naturalizada de obrigações, direitos e privilégios produzia um tipo específico de interferência da Coroa na relação senhor-escravo, que se fazia em nome do costume e do bem comum. Este tipo de arbitragem pode ser acompanhado em algumas outras ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro que remontam ao final do período colonial.

Além do caso de Anna e Romão, dois processos ali localizados, julgados antes de 1824, dão bem a medida dos sentidos corporativos inscritos nessa interferência jurídica na relação senhorial. Em ambos os processos, os escravos alegam excesso de castigos, pedindo, num deles, a liberdade e, no outro, a escolha de um novo senhor. Ou seja, fundamentam-se em certa noção de obrigação senhorial para com seus escravos, para além das muitas prerrogativas que a condição senhorial implicava. Na ação de “escolha de cativo”, as razões do curador do escravo<sup>15</sup> são

<sup>14</sup>Sobre o Alvará de 10 de março de 1682, ver também Lara, 1996, p. 87.

<sup>15</sup>Nos processos cíveis de ação de liberdade, o representante legal do escravo era chamado curador. Na petição inicial do processo, o curador podia ser qualquer pessoa livre. Após a abertura da ação, a justiça devia nomear um advogado para assumir a função (Grinberg, 1994).

acatadas e o senhor é obrigado a vender o escravo suplicante.<sup>16</sup> No segundo caso, o cativo consegue, em primeira instância, sentença favorável à liberdade, depois modificada no Tribunal da Relação, que não deixa, entretanto, de acolher os argumentos do curador do escravo. A exemplo do primeiro caso considerado, o tribunal obriga o senhor acusado de mau cativo a vender seu escravo.<sup>17</sup> Obviamente, as alianças pessoais conseguidas pelos escravos suplicantes com seus curadores livres constituem o elemento essencial para entendermos a própria possibilidade de tais processos (Mattos, 1998, cap. 9). Do ponto de vista das referências gerais que informavam a legitimidade da instituição escravista, entretanto, uma vez que tivesse acesso à justiça real uma ação assim estruturada, não poderia ser outro o resultado. Aparentemente em sentido inverso, a possibilidade da revogação das alforrias por ingratidão, mesmo quando incondicionais, responde de fato ao mesmo princípio básico, que naturalizava obrigações, direitos e privilégios, numa sociedade entendida como “naturalmente” desigual, sobre a qual o rei deveria garantir a ordem e o bem comum.

O fortalecimento do poder real sob o período pombalino pode ter potencializado a possibilidade dessa interferência, mas não chegou a transformar seus referenciais gerais baseados numa representação corporativa da ordem social. Nesse contexto, não cabem distinções estanques entre costumes e lei (positiva). A lei escrita existia para arbitrar relações costumeiras (ou de poder) conflituosas. Especialmente no que se refere ao reconhecimento da condição livre ou escrava, na ausência de conflito, não se cogitava da aplicação da lei. Como já foi considerado, nem a escravidão nem a alforria estão instituídas em qualquer corpo legislativo do Império português, mas apenas as possibilidades de conflito delas decorrentes. Como premissa, a escravidão e a liberdade eram possibilidades naturalizadas. De fato, era livre ou escravo quem assim fosse socialmente reconhecido. A maior parte da legislação colonial, as Ordenações Filipinas em particular, funcionou como um conjunto de normas escritas, mas não positivas, no sentido iluminista ou liberal. Não visavam a ordenar a reali-

<sup>16</sup>Cf. AN, cx. 3.685, n° 5, Salvador, 1824.

<sup>17</sup>Cf. AN, cx. 3.604, n° 160, Vila Rica, 1822.

dade, mas apenas produzir meios para a Coroa arbitrar os conflitos que nela ocorriam.

As tentativas pombalinas de uniformizar e positivar as fontes escritas do direito não chegaram a atuar no que se refere ao estatuto jurídico da escravidão no Brasil colonial. A escravidão foi uma instituição plenamente incluída na lógica societária do Antigo Regime, mas que pouco se coadunava com uma concepção não-corporativa do poder e da sociedade. Apenas após a independência política, concebida em bases liberais, o Brasil tentará lidar com a compatibilização entre a instituição de um direito civil positivo e a manutenção da escravidão em nome do direito de propriedade. Para isso, entretanto, deverá assumir, desde o princípio, a superação da escravidão como horizonte.

## A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes\*

António Manuel Hespanha

\*Agradeço aos colegas Maria Fernanda Bicalho, Mónica Dantas e Pedro Puntoni as sugestões que me deram de fundo e de forma, no aperfeiçoamento de um primeiro texto.