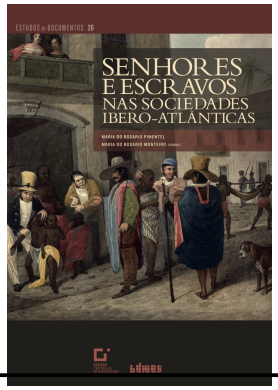


Senhores e escravos nas sociedades Ibero-Atlânticas

Coleção | Collection: Estudos & Documentos, Volume 26

DOI: https://doi.org/10.34619/rswl-6jsl

Homepage: https://livros.fcsh.unl.pt/cham

Maria do Rosário Pimentel Maria do Rosário Monteiro

Editor | Publisher:

Edições CHAM

https://livros.fcsh.unl.pt/cham

Copyright:

Maria do Rosário Pimentel; Maria do Rosário Monteiro, António Borges, Adriano Moreira, Alberto de Carvalho, António Manuel de Andrade de Moniz, António Martins, Carlos Engemann, Célia Maia Borges, Clara Sarmento, Elisete da Silva, Maria Cristina Neto, João Pedro Marques, Jonis Freire, Jorge Fonseca, Jorge Matta, José Augusto dos Santos Alves , Joseph Abraham Levi, Marcia Amantino, Marcia Eliane Alves de Souza, Margarida Vaz do Rego Machado, Rute Dias Gregório, Maria da Graça Alves Mateus Ventura, Miguel Real, Rocío Periáñez Gómez, Ronaldo Vainfas, Simon Edwards, Augusto Moutinho Borges, Martin Lienhard, Ana Maria Ramalhete, Rui Zink, Leonor Dias de Seabra, Maria de Deus Beites Manso, Maria do Rosário Pimentel, 2019

© O(s) Autor(es). Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

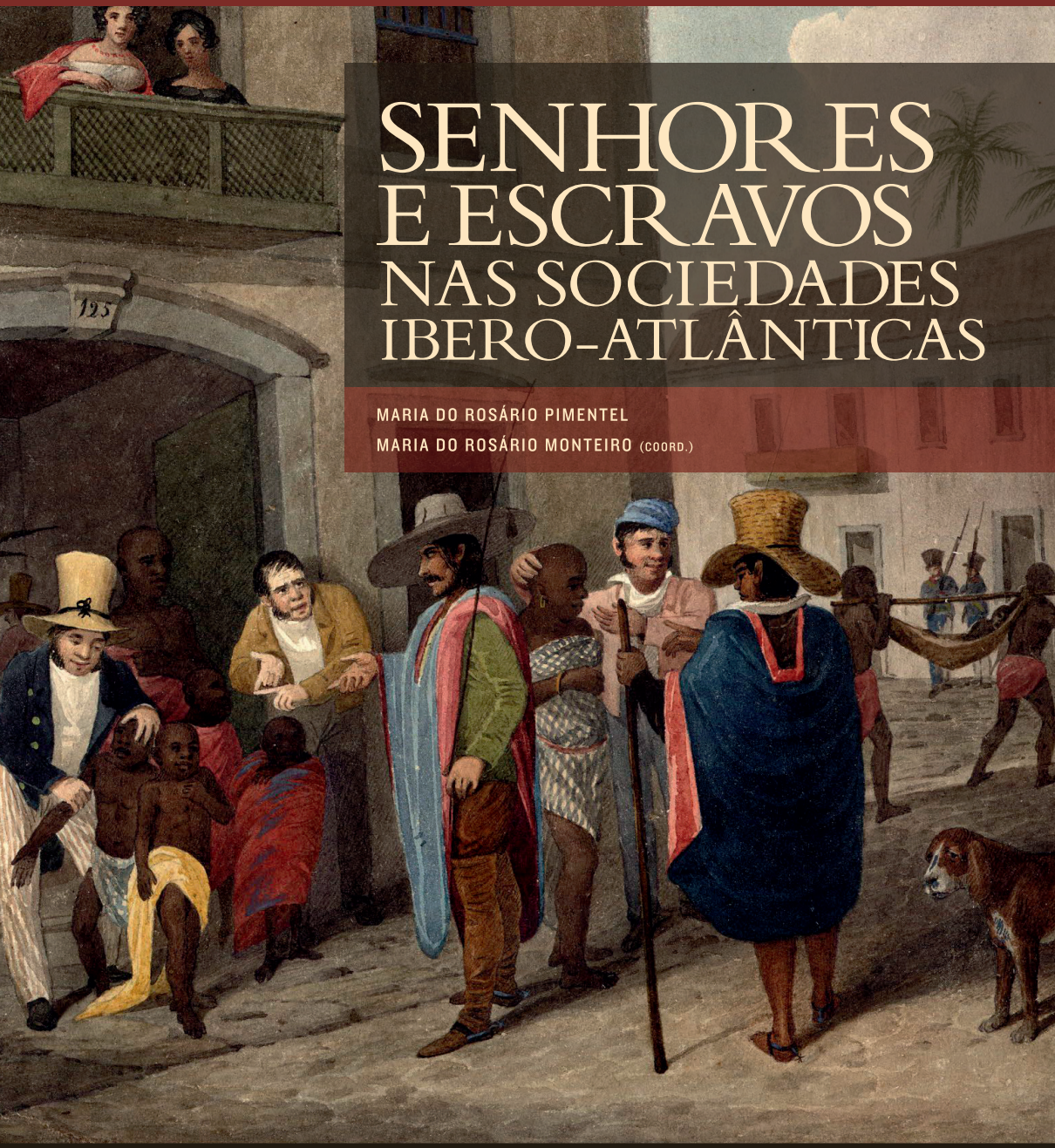
© The Author(s). This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

As afirmaÃ§Ães proferidas e os direitos de utilizaÃ§Ã£o das imagens sÃ£o da inteira responsabilidade do(s) autor(es). The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s). Â

ESTUDOS & DOCUMENTOS 26

SENHORES E ESCRAVOS NAS SOCIEDADES IBERO-ATLÂNTICAS

MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL
MARIA DO ROSÁRIO MONTEIRO (COORD.)



CHAM
CENTRO DE HUMANIDADES
HÚMUS

SENHORES E ESCRAVOS NAS SOCIEDADES IBERO-ATLÂNTICAS

MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL
MARIA DO ROSÁRIO MONTEIRO (COORD.)

CHAM
CENTRO DE HUMANIDADES
húmus

TÍTULO
Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-Atlânticas

COORDENAÇÃO CIENTÍFICA
Maria do Rosário Pimentel
Maria do Rosário Monteiro

COLECÇÃO
Estudos e Documentos 26

EDIÇÃO
CHAM – Centro de Humanidades
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da
Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores
Avª de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa | Portugal
cham@fcsh.unl.pt | www.cham.fcsh.unl.pt

DIRECTOR
João Paulo Oliveira e Costa

SUBDIRECTOR
Luís Manuel A. V. Bernardo

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Cátia Teles e Marques
Inês Cristóvão

ARBITRAGEM CIENTÍFICA
Francisco Topa (Faculdade de Letras
da Universidade do Porto).
Foi aceite para publicação em Novembro de 2018.

Publicação subsidiada ao abrigo do projecto estratégico do CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores, Financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia – UID/HIS/04666/2019

Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída sob uma Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (CC BY 4.0).

Nota: Por decisão editorial, o presente volume não segue o AO90, tendo sido respeitadas as grafias portuguesa e brasileira anteriores ao Acordo.
As afirmações proferidas em cada capítulo e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade dos seus autores.

DESIGN
SAL STUDIO

FOTOGRAFIA DA CAPA
Valongo – Mercado de Escravos no Rio de Janeiro, desenho de Augustus Earle, gravura de Edward Finden. In Maria Calcott, *Journal of a Voyage to Brazil, and residence there, during part of the years 1821, 1822, 1823*. London, 1824.

DEPÓSITO LEGAL
465656/19

ISBN
978-989-755-317-2

E-ISBN
978-989-8492-76-0

URI
http://hdl.handle.net/10362/89763

DATA DE PUBLICAÇÃO
2019

TIRAGEM
400 exemplares

REVISÃO (PORTUGUÊS)
Margarida Baldaia
(excepto pp. 25-54)

PAGINAÇÃO
Margarida Baldaia

IMPRESSÃO
Papelmunde | V. N. Famalicão

ÍNDICE

9 Apresentação
MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL | MARIA DO ROSÁRIO MONTEIRO

11 Corpos presos que salvam almas
ANTÓNIO BORGES COELHO

17 A lenta marcha para a igualdade
ADRIANO MOREIRA

25 A Narrativa do Negro em *O Escravo*, de José Evaristo de Almeida
ALBERTO DE CARVALHO

55 Dois olhares sobre a escravatura no século XVI
ANTÓNIO MANUEL DE ANDRADE MONIZ

63 A Bárbora e o jau: a escravatura em Camões
ANTÓNIO MARTINS GOMES

75 Em busca de outro olhar: sacramento e soteriologia dos escravos na visão dos jesuítas das Américas portuguesa e espanhola (séculos XVII e XVIII)
CARLOS ENGEMANN

89 Execução musical e vida religiosa: portugueses e escravos na região mineradora do Brasil-colônia. Séculos XVIII e XIX
CÉLIA MAIA BORGES

99 Maria Bárbara, senhora de escravos e de engenhos: uma narrativa intercultural na Baía do século XIX
CLARA SARMENTO

125 A Inglaterra e a escravidão no Brasil Imperial: um olhar anglicano
ELIZETE DA SILVA

141 Negros de Lisboa vistos por um anónimo quinhentista
MARIA CRISTINA NETO

155 Ficção e abolição: o impacto da literatura de ficção na abolição da escravatura
JOÃO PEDRO MARQUES

163 Batismos de inocentes e adultos entre escravos do Norte fluminense – Rio de Janeiro, 1808 e 1858
JONIS FREIRE

179 Músicos escravos em Portugal e no Império português
JORGE FONSECA

189 Os vilancicos negros de Santa Cruz de Coimbra, século XVII
JORGE MATTA

197 Antiesclavagismo e mudança de paradigma político
JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS ALVES

209 Intérpretes, escravos e almas necessitadas. Os africanos no espaço luso-atlântico dos primórdios
JOSEPH ABRAHAM LEVI

227 A escravidão negra e a Companhia de Jesus no Rio de Janeiro, século XVIII
MARCIA AMANTINO

243 Apelações de liberdade dos índios na Amazônia portuguesa (1726-1777)
MARCIA ELIANE ALVES DE SOUZA E MELLO

257 Alguns aspectos das relações entre senhores e escravos nos Açores da época moderna
MARGARIDA VAZ DO REGO MACHADO | RUTE DIAS GREGÓRIO

265 Desenraizamento, doença e definhamento dos negros no Peru no século XVII
MARIA DA GRAÇA ALVES MATEUS VENTURA

283 A escravatura em *Uma Fazenda em África*, de João Pedro Marques
MIGUEL REAL

291 La liberación de los esclavos en la Extremadura de la Edad Moderna
ROCÍO PERIÁÑEZ GÓMEZ

309 O tráfico africano para o Brasil no período holandês (1637-1654): histórias conectadas
RONALDO VAINFAS

329 Aphra Behn's Oroonoko: Intimations of the Baroque
SIMON EDWARDS

339 Negros na azulejaria: figurações duma minoria através da arte (séculos XVII-XIX)
AUGUSTO MOUTINHO BORGES

351 O mar, espaço de liberdade? *Cimarronaje* marítimo no Caribe (17500-1802)
MARTIN LIENHARD

365 Do perseguido e do escravo: confluências na obra Mário de Silva Gaio
ANA MARIA RAMALHETE

373 Escutando o último negreiro
RUI ZINK

381 Novos escravos no século XIX: breves notas sobre o tráfico de *cules* de Macau para a América Ibérica
LEONOR DIAZ DE SEABRA | MARIA DE DEUS BEITES MANSO

395 A pretexto do pecado
MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL

MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL* | MARIA DO ROSÁRIO MONTEIRO**

Apresentação

O presente volume, integrado na colecção "Estudos & Documentos" do CHAM, é o resultado da colaboração de diversos investigadores, de diferentes nacionalidades, especialistas nas questões da escravatura. O objectivo foi reunir investigadores de renome e jovens que iniciam os seus projectos nesta área, chamando a atenção para a actualidade do tema. A escravatura não é, infelizmente, uma questão do passado. A sua permanência faz-se sentir ainda hoje, sob outras formas, mas perpetrando o mesmo crime contra a humanidade. Como introdução apresentamos o texto gentilmente cedido pelo Professor Doutor António Borges Coelho. É a nossa homenagem a um historiador de renome internacional, com quem todos temos muito a aprender. Ao longo do volume, a questão da escravatura é abordada segundo diferentes perspectivas, numa tentativa de chamar a atenção para a dimensão desta problemática.

Na actualidade, não é possível terminar um volume sobre escravatura deixando apenas informações, por mais relevantes que elas sejam (e são). Por isso desafiamos o leitor concluindo com um conjunto de afirmações que provoquem a continuação do estudo e questionamento deste flagelo, criado, mantido e desenvolvido pela humanidade, e convoquem todos para uma mudança de mentalidades:

Hoje, na voracidade do lucro, a escravatura não escolhe as suas vítimas; recai sobre toda a humanidade e, à margem da lei, não necessita de ser legitimada.

Hoje a escravidão não advém de um delito, de uma ofensa ou de uma praga divina.

---

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-7737-6952. *E-mail*: rosariopcpimentel@gmail.com.

** CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-6214-5975. *E-mail*: rosario-monteiro@fcsh.unl.pt.

Hoje estamos longe de aceitar a ideia de um homem negro amaldiçoado por um deus ou um patriarca irado.

Hoje o pecado continua a lavrar sem escrúpulos e a lançar a sua sombra de culpas, de medos e de estigmas sobre a humanidade.

Hoje a escravidão é a própria transgressão de todos os princípios, de todos os direitos, de todos os preceitos morais.

Hoje muitos mitos e preconceitos permanecem activos e adensam-se no imaginário e nas práticas sociais.

Hoje o futuro agiganta-se, o passado adverte-nos e a situação dissimula-se em novas configurações.

ANTÓNIO BORGES COELHO*

Corpos presos que salvam almas**

Introdução

O Êxodo regista as palavras de Jeová a Moisés:

> Quando adquires um escravo hebreu, ele servirá seis anos, mas no sétimo, sairá em liberdade sem nada pagar […]. Se o seu senhor lhe deu uma mulher, e se ela lhe gerou filhos e filhas, a mulher e os seus filhos serão para o seu senhor, e ele sairá sozinho. Mas se o escravo declarar: "Eu amo o meu senhor, a minha mulher e os meus filhos, não quero sair em liberdade", o seu senhor fá-lo-á aproximar-se de Deus, fá-lo-á aproximar-se da porta ou do umbral, e perfurar-lhe-á a orelha com uma sovela, e ele segui-lo-á para sempre.

Aristóteles, no seu livro *A Política*, escrevia: "As partes primitivas e mais simples da família são o senhor e o escravo, o marido e a mulher, o pai e os filhos". O cavalgar do homem sobre o homem mergulha para lá dos tempos bíblicos, recebe o beneplácito de Jeová e da filosofia grega, atinge largas massas dos homens mediterrânicos nos tempos do Império Romano. O próprio S. Paulo, na Primeira Carta aos Coríntios, escreve: "Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isso. Mas, ainda que pudesses tornar-te livre, procura, antes, tirar proveito da tua condição". A escravatura mergulha as suas raízes no magma donde emergiu a chamada civilização ocidental.

No início deste nosso segundo milénio, os Estados islâmicos escravizam e importam escravos dos dois sexos, brancos e negros, de origem europeia ou sudanesa. A cidade judia de Lucena, na Extremadura espanhola, e Verdum, em França, eram os locais onde os mercadores de escravos castravam os eunucos, vendidos no al-Andalus e que daqui

---

* Professor Catedrático Jubilado, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal.

** Este texto foi previamente publicado em *Notícias do Milénio* (1999), e gentilmente cedido pelo autor para ser publicado como introdução a este volume de textos.

seguiam também para os outros Estados islâmicos do Mediterrâneo. Em Córdova, os escravos europeus do palácio califal, eunucos e não eunucos, eram designados como *sakaliba* ou *slavu*, de onde veio a palavra *escravo* que suplantou a palavra latina *servus*. Estes escravos do palácio ganharam grande poder e fortuna. Alguns foram generais e, no desmembrar do califado de Córdova, escravos houve que se tornaram reis, como os das taifas de Almeria e de Denia.

Também os Estados cristãos, contemporâneos do Islão peninsular, conheceram a escravatura. O rei Afonso Henriques fala nos "meus mouros", alguns dos quais trabalharam na construção das catedrais românicas.

A guerra foi a principal fonte da escravatura. Mas esta estava nos horizontes de quase todos os caminhos onde imperavam o medo e a violência do homem sobre o outro homem. No entanto, a mudança que continuamente corrói o corpo social levou muitos escravos a tornarem-se senhores e alguns senhores a arrastarem as cadeias dos escravos. O imaginário português não esquece o infante D. Fernando, escravo jardineiro e limpador de cavalariças nas cidades mouras de Arzila e de Fez.

Também a vida prática destes homens, mulheres e crianças, privados da liberdade do corpo, variou com o tempo e as tarefas. A vida do escravo doméstico não podia comparar-se à do escravo que morria um pouco todos os dias no fundo da mina ou na fornalha dos engenhos de açúcar.

Neste nosso segundo milénio, a escravatura afectou todos os povos: europeus, asiáticos, americanos e principalmente africanos. A escravatura nos mares do Índico e do Pacífico ficou registada nas páginas fantásticas de Fernão Mendes Pinto. Mas a Lisboa chegavam também escravos dessas paragens. As escravas chinesas, por exemplo, eram disputadas por alto preço nos mercados europeus.

Índios arrasados

Quanto à escravidão dos índios americanos, ela remonta aos tempos da descoberta. Fernando de Noronha, mercador cristão-novo, ligado ao trato negreiro na costa africana, obteve por contrato o exclusivo da exportação do pau-brasil. Mas, além desta matéria-prima, os seus navios traziam para Lisboa índios escravos.

Durante o século XVI, os índios constituíram a principal mão-de-obra escrava no território brasileiro. Jorge Couto, em *A Construção do Brasil*, numera os escravos que, nesse século, trabalharam no engenho dos jesuítas de Sergipe do Conde: 93% eram índios, principalmente tupinambás mas também caetés, tapuias, tamoios e grijós, e só 7% africanos.

A partir da década de 70 desse século, os africanos tomaram a dianteira na agro-indústria do açúcar, mas os índios continuaram como escravos ao serviço dos colonos. Mesmo os índios "livres", presos nas aldeias de serviço dos colégios de jesuítas, nas aldeias de serviço real, nas aldeias de repartição e até nas aldeias de missão, não tinham uma vida melhor do que a dos escravos. Um terço desses homens "livres" ficava na aldeia

a garantir o sustento, outro terço era requisitado pelo Estado para os trabalhos públicos, e o terceiro terço, quando não era metade, ficava ao serviço dos colonos. Em 1657, depois de se referir aos índios escravos e aos índios livres das aldeias, o padre António Vieira escreve que:

> […] não tiveram os pobres índios lugar de lograrem os seis meses que Vossa Majestade lhes manda dar para acudirem a suas lavouras e casas, e para conhecerem que não são cativos. Raro é o índio das aldeias que em cada um destes dois anos não tenha servido mais de dez meses.

Em 1562 o governador Mem de Sá decretou a guerra e a escravização dos índios caetés. O pretexto, invocado e real, era o de que tinham comido, em banquete ritual, o primeiro bispo do Brasil, Sardinha de seu nome. A guerra aos caetés visava também retirar-lhes a posse da terra.

Nas minas da América espanhola morreram milhares e milhares de índios a arrancar das profundezas o ouro e sobretudo a prata que fazia girar a engrenagem da expansão militar, religiosa e comercial das potências ibéricas.

O canto dos cativos

Segundo José Jobson Arruda, no final do século XVI, restavam dez milhões de índios, isto é, cerca de 10% dos oitenta a cem milhões que viviam no continente à chegada dos europeus. Razias, doenças endémicas, trabalho forçado, resistência armada ou pacífica tinham dizimado os povoadores primitivos do continente americano.

Mas, no milénio que acabou há pouco, a escravatura feriu principalmente o continente africano. Sangrou-o em milhões de homens, mulheres e crianças, sacrificadas no altar do capitalismo crescente.

A exportação em massa dos africanos foi iniciada pelos portugueses, liderados pelo Infante D. Henrique. Zurara ou Afonso de Cerveira descrevem de forma dramática, na Crónica da Guiné, a partilha de 230 africanos desembarcados no porto de Lagos, em 1444: "Começaram de os apartar uns dos outros, a fim de porem os seus quinhões em igualeza; onde convinha de necessidade apartarem os filhos dos padres e as mulheres dos maridos e os irmãos uns dos outros". Montado num poderoso cavalo, o Infante, a quem cabia o quinto, no caso, 46 almas, presidia à cena, cortada pelo choro e as lamentações, em maneira de canto, dos cativos.

O espectáculo degradante deveria repetir-se durante mais de quatro séculos. A violência que levava à compra e venda de homens começou desde a partilha de Lagos a cobrir-se com o manto da hipocrisia. Se lhes prendiam os corpos, diziam, em contrapartida, salvavam-lhes as almas.

Nos primeiros anos, os cativos eram mauritanos e canários, mas no último quartel do século os escravos negros eram dominantes. Eram utilizados na secagem de pauis, no arroteamento de novas terras, nas fundições, na armaria, nos armazéns da Ribeira e nos trabalhos domésticos.

No século XVI, o número de escravos em Lisboa rondava os 10% da população e andava pela metade nalguns centros urbanos do Sul do país. "Mal pus pé em Évora julguei-me transportado a uma cidade do inferno. Por toda a parte topava com negros", escrevia o humanista Nicolau Clenardo. Em 1565, Severim de Faria afirmava que, por falta de gente portuguesa, os mais dos trabalhadores serviam-se de escravos da Guiné e mulatos.

Damião de Góis, em carta ao reitor Nânio, escrevia que todos os anos chegavam a Lisboa, "dos reinos da Nigrícia, 10 a 20 mil escravos, além dos que chegam da Mauritânia, da Índia e do Brasil, cada um dos quais se vende por dez, vinte, quarenta e cinquenta ducados de ouro". Por sua vez, Garcia de Resende exaltava a aplicação de capital na compra, reprodução e venda de escravos: "É cousa que sempre vale/ tresdobra o capital/ em Castela e nas Antilhas".

Mil e quinhentas escravas lavavam e ensaboavam em Lisboa a roupa dos seus donos e clientes, mil carregavam a canastra com sujidades até ao Tejo, outras mil, de pote à cabeça, levavam a água ao domicílio. Alguns negros eram esgrimidores, enquanto Francisco de Sousa ensinava a dançar no Beco da Cortesia. António, escravo da Ordem de Cristo, em Tomar, sabia ler, escrever, cantar canto chão e tanger viola.

Em 1484, a rainha Leonor intervinha a favor da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, sediada na Igreja de São Domingos. Mas no século XVI e seguintes, a condenação deste negócio brutal quase só nos chega pela pena do padre Fernando Oliveira, em *A Arte da Guerra no Mar.*

> Não se achará nem razão humana consente que jamais houvesse no mundo trato público de comparar e vender homens livres e pacíficos como quem compra alimárias, bois ou cavalos e semelhantes. Assim os tangem, assim os constrangem, trazem e levam e provam e escolhem com tanto desprezo e ímpeto como faz o magarefe ao gado do curral.

Sete anos de vida

Data de 1501 a chegada dos primeiros negros às Antilhas. Os irmãos Gaspar, Diogo e Afonso de Torres e o contratador Manuel Caldeira são alguns dos negreiros portugueses envolvidos logo no século XVI na exportação de negros para a Hispano-América. Nas palavras de Maria da Graça Ventura, os "contratantes arriscam pequenas fortunas num negócio de humana mercadoria. Contratam, registam, carregam, desviam, aportam no destino ou em qualquer outro lugar".

Os portugueses testaram na Madeira e em São Tomé a utilização do trabalho escravo na agro-indústria do açúcar. E desde a primeira metade do século XVI que ela é implantada no Brasil. Depois nas Antilhas e no Sul da América do Norte. No dizer do jesuíta seiscentista André João Antonil, os escravos eram as mãos e os pés dos senhores do engenho.

O auge da exportação de escravos negros para as Américas ocorreu nos séculos XVII e XVIII e primeira metade do XIX. Navios negreiros chegavam a transportar como

arenques em barricas setecentos a mil escravos. Desembarcavam como destroços humanos, cobertos de piolhos e de sarna e ferrados com a marca do importador.

Num sermão aos negros do Brasil, o padre António Vieira descreve a transmigração das almas africanas:

> Uma das grandes cousas que se vêem hoje no Mundo e nós pelos costumes de cada dia não admiramos é a transmigração imensa de gente e nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América. […] Entra por esta barra um cardume monstruoso de baleias, salvando com tiros e fumos de água as nossas fortalezas, e cada uma pare um baleato; entra uma nau de Angola, e desova no mesmo dia quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos. Os israelitas atravessaram o Mar Vermelho e passaram da África à Ásia, fugindo do cativeiro; estes atravessam o Mar Oceano na sua maior largura, e passam da mesma África à América para viver e morrer cativos.

No Mercado do Valongo, no Rio de Janeiro – as palavras são de Luciano Raposo, no seu livro *Marcas de Escravos* –, os compradores avaliavam o estado do fígado e do baço, enfiavam a mão no ventre para verificar alguma dor, auscultavam o tórax e pediam que corressem e gritassem para se saber o estado da musculatura e dos pulmões; examinavam a língua e os dentes. Os grilhões, a gargaleira, os açoutes públicos acompanhavam o trabalho brutal. Aos fugitivos marcavam na pele um F com um ferro em brasa. Se reincidiam cortavam uma orelha. Calculavam em sete anos a vida média de um negro jovem no inferno do engenho.

Os escravos não aceitavam de braços caídos a sua sorte. No final do século XVI dominaram quase totalmente a ilha de São Tomé. Na América espanhola e no Brasil, escravos fugitivos e amotinados fundaram, nas montanhas inacessíveis, pequenas aldeias de liberdade, os mocambos e quilombos.

Portugal, Inglaterra, Espanha, França, Holanda, Dinamarca, Brasil, Estados Unidos da América e chefes tribais africanos envolveram-se profundamente no negócio de exportação de corpos humanos.

Robert Conrad calculou em cinco milhões os negros exportados para o Brasil; cem mil no século XVI, dois milhões no século XVII, dois milhões no século XVIII e um milhão e meio na primeira metade do século XIX. Na véspera da independência, os escravos ascenderiam a 29% da população, mas em São Paulo subiam a 32% e no Maranhão a 66%.

Por sua vez, James Rawley considerou que, até 1870, teriam sido exportados para as Américas onze milhões trezentos e quarenta e cinco mil escravos negros, cabendo ao Brasil quatro milhões cento e noventa mil, ao Caribe britânico dois milhões quatrocentos e quarenta e três mil, à América espanhola, um milhão seiscentos e oitenta e sete mil, à América do Norte quinhentos e vinte e três mil, ao Caribe holandês quinhentos mil e ao Caribe dinamarquês cinquenta mil.

Um flagelo até hoje

A escravatura varria o trabalho livre. E quando, no final do século XVIII e princípios do XIX, a industrialização crescente impôs a amplificação dos mercados, as leis e a esquadra inglesa deram força à voz dos abolicionistas. Em 1815, o Congresso de Viena condenou a escravatura. Novas condenações surgiriam na Conferência de Berlim de 1926 e na Declaração dos Direitos do Homem, nas Nações Unidas, em 1948. Tais condenações significam que este flagelo social se arrastou até aos nossos dias. E se Portugal aboliu por lei a escravatura em 1836, embora o negócio continuasse largamente até à segunda metade do século XIX, a Arábia Saudita, por exemplo, só a aboliu oficialmente em 1963.

> Se te dissessem – escreve Salomão – vem connosco, façamos emboscadas para derramar sangue, armemos ciladas ao inocente, mesmo sem motivo […] e encheremos as nossas casas de despojos. […] Não vás com eles, meu filho, afasta os teus pés das suas veredas porque os seus passos correm para o mal. […] Eles armam emboscadas que são contra si mesmos.

Sugestões de leitura

BIRMINGHAM, David Bevis. 1966. *Trade and conflict in Angola: the Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese, 1483-1790*. Oxford: Clarendon Press.

CAPELA, José. 1974. *Escravatura: a empresa de saque, o abolicionismo, 1810-1875*. Porto: Afrontamento.

CARREIRA, António. 1983. *Notas sobre o Tráfego Português de Escravos*. Lisboa: Universidade Nova.

FONSECA, Jorge. 1997. *Os Escravos em Évora no Século XVI – Novos estudos eborenses*. Évora: Câmara Municipal de Évora.

MEDINA, João, e Isabel de Castro Henriques. 1996. *A Rota dos Escravos: Angola e a rede do comércio negreiro*. Lisboa: Cegia.

ADRIANO MOREIRA*

A lenta marcha para a igualdade

No dia 26 de Julho de 1956, o já Presidente do Egipto Gamal Abdel Nasser pronunciou no Cairo um vibrante discurso na convenção da revolução que derrubara a monarquia e anunciou a nacionalização do Canal do Suez, represália, entre outros motivos, contra a recusa dos ocidentais de financiarem a barragem de Assuan. O primeiro-ministro britânico Anthony Eden, de acordo com o primeiro-ministro francês Guy Mollet, ameaçou o Egipto de recorrer às armas se a nacionalização se efectivasse. Realizou-se em Londres uma conferência de 22 países, incluindo a URSS, para obter o respeito do estatuto do Canal, tendo Nasser recusado o plano, não apoiado pela URSS e com inquietação dos EUA.

O resultado foi que, em 29 de Outubro seguinte, as tropas de Israel atacaram as tropas egípcias no Sinai e, no dia seguinte, a França e a Inglaterra lançaram um *ultimatum* a Nasser, o qual não foi respeitado, começando o ataque combinado entre Israel, a França e a Inglaterra. A ONU, em virtude da acção combinada da URSS e dos EUA, bloqueou a operação, e a França e a Inglaterra tiveram de retirar, sem honra e sem proveito, reforçando o poder de Nasser.

Esta decisão ocorreu no dia 6 de Novembro, tendo morrido em combate cerca de 500 soldados.

Recordo estes factos porque, meses antes deste acontecimento, e por iniciativa da Sociedade Britânica Anti-Esclavagista, foi realizada uma conferência em Genebra, a pedido da Grã-Bretanha, para terminar com o tráfego de escravos vindos desde a costa atlântica de África até ao Médio Oriente. O mecanismo traduzia-se em aproveitar a sua conversão ao islamismo, fazendo-os depois trabalhar, seduzidos pela prometida viagem

* Presidente do Instituto de Altos Estudos e da Academia das Ciências de Lisboa, Portugal.
E-mail: am.alcolena@gmail.com.

a Meca. Eram conhecidos pela expressão – *slave traveler's checks*, porque pelo caminho iam servindo para pagar os encargos. Portugal teve uma delegação, a que pertenci, nessa conferência, e esta apercebeu-se de que alguma acção estava a ser preparada contra o Suez, porque a proposta inglesa era alargar a área de fiscalização do tráfego no Índico e, sendo assim, a navegação para Goa ficaria sujeita à intervenção da União Indiana. Com esse argumento, discretamente invocado, tal zona foi reduzida, em benefício dos interesses portugueses. No que toca aos *slave traveler's checks*, concluiu-se que no Médio Oriente deviam existir quatrocentos mil escravos, a maior parte de primeira geração, porque a reprodução exige liberdade.

O cinema tratou este tema num filme de cujo nome perdi a lembrança, mas não a certeza da lenta evolução para que as Declarações de Direitos sejam de efectiva observância.

São muitos os motivos que implicam, mas não justificam, essa lenta marcha. Um deles é a ambição de dominar o uso da terra e das suas riquezas, implicando a liquidação das populações e a submissão dos sobreviventes.

Lembremos, nesse plano, a morte das civilizações pré-colombianas, nas terras americanas ocupadas pelo homem desde a pré-história, os maias, que viviam na Guatemala, os astecas, que no México organizaram um Estado guerreiro, e sobretudo os incas, donos de um Império que se estendia do actual Equador ao Chile. Mas, em nome da Espanha, Cortez liquidou o reino asteca em 1521 e Pizarro, em 1531, liquidou o reino do Peru, escrevendo o que foi chamado "uma das páginas mais aterradoras da história do mundo".

A crueldade não era talvez senão o patamar do que viria a ser o racismo. Para meditar nessa possível transição, lembramos o que se passou a norte do continente, no território onde hoje assentam os EUA. E para tanto recordemos que foi "o problema económico de expansão e fortalecimento dos vários Estados, de raça branca, que levou à liquidação dos índios em menos de século e meio". Tocqueville, no seu famoso *De la démocratie en Amérique*, dá notícia da exposição que os cherokees enviaram ao Congresso dos EUA, *recordando como tinham acolhido humanamente* os europeus, e da qual adiante citaremos um parágrafo.

À medida que os ocidentais foram de facto conseguindo a supremacia mundial, o passo da violência à organização da exploração económica (Moreira 1961; Tocqueville 1958, 353) multiplicou os modelos de supremacia da etnia dominante sobre as etnias sobreviventes mas subordinadas e exploradas: digamos, com simplificação, que se desenvolveu uma mistura de colonialismo de espaço vital (económico) e missionário (de aculturação), o primeiro marcado pela exploração da força de trabalho e privação da liberdade (escravatura e trabalho forçado), o segundo procurando estruturar um paradigma de valores, nem sempre capaz de definir a diferença entre tolerância e respeito pelas tradições, mas seguramente humanista. Do primeiro pode citar-se esta passagem da lembrada exposição dos cherokees:

> Pela vontade do nosso Pai celeste que governa o Universo, a raça dos índios da América tornou-se pequena; a raça branca tornou-se grande e famosa. Quando os vossos antepassados chegaram às nossas margens, o homem vermelho era forte e, ainda que ignorante e selvagem, recebeu-os com bondade e permitiu-lhes repousar os seus pés entorpecidos sobre terra firme… O índio era então o senhor, e o homem branco o suplicante. Hoje, tudo mudou: "a força do homem vermelho tornou-se fraqueza". "Eis-nos aqui os últimos da nossa raça: é-nos também necessário desaparecer?" (Moreira 1961, 103).

A articulação de ambas as atitudes – a económica e a missionária, esta última praticamente tudo devendo à intervenção cristã, mas não evitando o sacrifício dos africanos transportados aos milhões do seu continente de origem para as novas terras dominadas pela raça branca também transplantada – teve um percurso que podemos considerar presidido pela Declaração de Independência dos EUA onde, pelas palavras de Jefferson, "todos os homens nascem livres e com igual direito à felicidade", palavras em conflito com as excepções: mas os índios não, mas os escravos negros não, mas as mulheres não, mas os simples trabalhadores não. Quando finalmente, no fim da II Guerra Mundial, foi elaborada a Carta das Nações Unidas, e a sua anexa Declaração dos Direitos do Homem, o mundo que por tais documentos anunciava a descolonização esteve marcado por vários mitos: o mito do negro, o mito do mestiço, o mito do judeu, o mito do ariano.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 10 de Dezembro de 1948, parecia um ponto final na querela das superioridades relativas dos sistemas culturais e nos conflitos que secularmente invocam tal fundamento para mobilizar as forças em confronto.

S. Paulo não desdenharia ter sido redactor de tão nobres palavras, mas infelizmente conta-se que Jacques Maritain, ao ser interrogado sobre se os responsáveis pelo texto tinham chegado a acordo, respondeu que sim mas não sabia sobre o quê.

Pela primeira vez tornar-se-ia efectiva a regra da igualdade do género humano, e o Direito Internacional passaria a exprimir a subordinação dos poderes soberanos ao interesse do género humano concebido como um só rebanho instalado na Terra.

A ONU, as agências especializadas, o reforço da jurisdição do Tribunal Internacional de Justiça, a codificação do direito sobre o mar territorial e a zona contígua, a convenção sobre o mar alto, a convenção sobre a conservação dos recursos biológicos do mar alto, a convenção sobre a plataforma continental, a convenção sobre as relações diplomáticas, a suspensão das pretensões sobre a Antárctica, o regime da exploração do espaço, tudo se inscreve no projecto de plasmar a nova esperança.

Do ponto de vista ocidental, ou mais restritamente europeu, se quisermos autonomizar o fenómeno americano, toda a questão se traduzia em pôr um ponto final na Era Gâmica e aceitar que chegara ao extremo limite a possibilidade de manter o Euromundo. Este projecto cristocêntrico existiu, desenvolveu-se, deixou marca até agora não apagada, e teve um épico que se chamou Luís de Camões, o qual merece uma atenção mais profunda do que transformá-lo em pretexto de presidências e festividades.

Nesta longa caminhada, ainda que muitos dos tratados em vigor começassem por invocar a Santíssima Trindade, o critério da fé religiosa deixara de ser o grande identificador das áreas culturais, a começar pelo Ocidente dominador. Uma concepção generalizada do Estado, um legado político expresso em fórmulas de legitimidade e de constitucionalismo organizacional, um comportamento privado moldado na herança jurídica romana corrigida pela contribuição cristã, uma vontade de poder compartilhada, a segurança da superioridade cultural científica e tecnológica, a arte de exportar capitais produtivos, o domínio dos transportes e a por vezes inconsciente identificação étnica pareciam definir melhor os suportes da missão assumida de colonizar o mundo.

Quando a UNESCO se constituiu, em 1945, logo no preâmbulo do Acto Constitutivo se proclamou que "a grande e terrível guerra que agora acabou foi tornada possível pela negação do ideal democrático da dignidade, da igualdade e do respeito da pessoa humana e pela vontade de lhe substituir, explorando a ignorância e o preconceito, o dogma da desigualdade das raças e homens".

Em 1949, acedendo a uma solicitação do Conselho Económico e Social, esta agência resolveu:

1. investigar e difundir os dados científicos pertinentes às questões raciais;
2. preparar uma campanha de educação baseada nesses dados. Deste modo tomavam forma velhas preocupações de Mazaryk e Bénés, e finalmente a Proclamação de 18 de Julho de 1950 fazia a solene afirmação da igualdade do género humano, sustentando que "os antropólogos só podem estabelecer uma classificação racial sobre os caracteres puramente físicos e fisiológicos". Tal verificação não impediu que seja política e socialmente viva uma teoria de mitos raciais que assume frequentemente o papel identificador das zonas e dos estratos culturais. Os principais mitos identificados pela UNESCO foram, como disse, o judaico, o ariano, o mestiço e o negro. O primeiro, atingindo um povo forte, com um passado carregado de perseguições e um presente incerto, mostra-se diariamente capaz de abalar a paz mundial pelos corolários decorrentes da fundação do Estado de Israel. O segundo serviu de ingrediente emocional à mobilização nazi da Segunda Guerra Mundial e presidiu à desesperada tentativa de organizar a Europa segundo um esquema de subordinação hierárquica dos povos.

O mito negro, sem exclusão dos outros, foi o que maior relevo teve na experiência portuguesa, porque os índios sempre encontraram notáveis defensores, especialmente entre os jesuítas, e o seu drama processou-se numa época em que o mundo estava longe de constituir a unidade em que se transformou. Mas os negros, para além da escravatura e do tráfego, fizeram defrontar todos os princípios das grandes democracias ocidentais com o problema que não abandona o poder político e que é a falta de autenticidade.

Da experiência anterior, essa questão teve manifestações importantes em livros, como a brochura, de 1772, do Reverendo Thomas Thompson, intitulada *Como o comércio de escravos negros na Costa de África respeita os princípios de humanidade e as leis da religião revelada*, ou a dissertação do Reverendo Josiah Priest, de 1852, chamada *A Bible Defense of Slavery*, ou ainda, já em 1900, o livro de Charles Carrol *The Negro a Beast*, em que o autor procurava coligir as provas de que os negros não pertencem ao género humano e que a sua constituição é particularmente simiesca.

Longe estavam estes autores de Las Casas, que, no século XVI, sustentava que a igual dignidade de todos os homens andava amesquinhada pelos factos do poder, pelo que Gabriella Mistral o considerou "uma honra do género humano".

O facto é que a falta de autenticidade política que embaraçava os teólogos e moralistas se manteve com a divisão de África entre as potências que tinham proclamado o constitucionalismo liberal, o Estado de Direito, a democracia, a soberania popular, a laicidade do poder, os direitos do homem. Mudaram os princípios, mudou nas metrópoles a sede do poder, mas não mudaram os factos, agora avultados pela efectiva ocupação do interior de África, pela imposição das exigências da industrialização, pelo desaparecimento de quaisquer zonas imunes à intervenção ocidental.

Quando, em Abril de 1955, se reuniu em Bandung a Conferência daqueles que Sokarno chamou "les peuples muets du monde", a cor da pele assumia relevo de matriz identificadora de uma vasta área colonizada pelos ocidentais ou, se quisermos uma fórmula mais brutal e exacta, pelos brancos.

Foi uma excelente altura para lembrar as páginas alegres de *Stalky & Co.*, nas quais Rudyard Kipling explicou como se preparou uma geração de ingleses para sustentar, "sob os céus distantes, do homem branco o mais pesado fardo". A Conferência marcou o ponto de arranque para a expulsão do homem branco da Ásia e da África.

Lembrar que a autenticidade era outro caminho possível, reivindicar a validade do colonialismo missionário, apelar para a igualdade efectiva, lembrar Anchieta, Las Casas, Suarez, S. Francisco Xavier, António Vieira, ou até evidenciar que novos princípios não seriam o dique que impediria a corrente contínua dos factos da política, tudo foi silenciado pela definição racista das áreas de conforto.

A doutrina portuguesa da igual dignidade de todas as etnias, o luso-tropicalismo sistematizado pela análise sociológica, a miscigenação dignificada pela filiação reconhecida, eram acordes ensurdecidos por um clamor que cobria, com o seu fragor, a luta de sempre pelo domínio político, agora com novos competidores, mas estes sem possibilidade de formularem objectivos originais para uma terra que continua a mesma. A luta pelo poder manteve-se como fenómeno permanente, e nesta data, com formas novas, coloca a ordem mundial à beira de um desastre.

Ao contrário daquilo que imaginaram apressados catalogadores de outros comportamentos identificadores das áreas que foram ganhando expressão política autónoma, não foi o património cultural participado que finalmente se impôs, foi sim a linha

ideológica adoptada pelos poderes de novo instalados que se tornou dominante na definição do perfil dos campos que se extremaram e facilmente fizeram das finanças e da economia o campo de batalha, sem diminuir as vítimas da sociedade civil.

Acontece que esta maneira de viver ultrapassa de facto os alinhamentos ideológicos, espraia-se por uma vasta área que ocupa o Norte do mundo e longínquas ilhotas ocasionais onde o esquema ocidental de vida se implantou mais fortemente. As sociedades que vivem em regime soviético e as que vivem segundo o legado político ocidental, por grande que seja a diferença do seu relativo desenvolvimento, todas parecem em conjunto obedecer a essa moldura em que a máquina substitui o músculo, o computador toma o lugar da memória, a produção é submetida a uma extrema divisão de trabalho, o urbanismo cresce, a expectativa de vida aumenta, as fatalidades naturais são menos desastrosas e frequentes. Infelizmente mais de metade dos Estados existentes não tem capacidade para lutar contra os desastres da natureza.

Assim como Nehru, Sukarno, Kenyatta, Luhumba foram animadores do racismo identificador da revolta, Mao Tsé-Tung, um dos maiores estadistas contemporâneos, foi quem melhor teorizou a definição de uma área da pobreza, identificada pela condição e modo de vida, politicamente mobilizável contra os ricos, animada pela convicção de que o campo pode vencer a cidade, como ele próprio demonstrara na China. Uma vasta zona cultural, sempre mal conhecida pelos ocidentais, mas com uma experiência histórica longa, com o talento e sabedoria secular de organizar grandes espaços, grosseiramente votada ao isolamento diplomático por duas décadas, toma a iniciativa de definir uma nova frente de combate em direcção à qual se procuram lançar as pontes que vão sendo chamadas diálogo Norte-Sul, conflito Norte-Sul, ou nova ordem económica mundial, com as variações semânticas a acompanhar as opções ideológicas dos intervenientes. A crise actual está a fazer lembrar essa filosofia oriental e também a modificar a forma de o Estado intervir para reformular a hierarquia dos poderes.

As leis da História de que falava Marx, a razoabilidade que pregou Erasmo, o pacifismo que pregou Gandhi e hoje prega Mandela, tudo tem relação invisível com as leis que guiam a luta pela aquisição, manutenção, expansão e exercício do poder político em todas as épocas e circunstâncias. O pobre Abel não pára de receber golpes, e Caim não se cansa de agredir.

É por isso que os grandes factos políticos do nosso tempo continuam a derivar da matriz maquiavélica e não do proclamado ideal da UNESCO, nem da esquecida doutrina dos teólogos quinhentistas, nem do pacifismo que venera a memória de Sócrates ou Thomas Morus, mortos de morte violenta, e de Erasmo, que morreu angustiado. A matriz verdadeira não tem expressão na Declaração Universal dos Direitos do Homem, que manda respeitar por igual todas as culturas.

A instrumentalização dos sistemas culturais em benefício das ideologias, a utilização das ideologias para a cobertura dos objectivos do processo político, a subordinação do processo político a interesses financeiros actuais, nada se passa sem protesto em

nome dos valores. Não valerá a pena lembrar a acção dos etnólogos e antropólogos em benefício da preservação das sociedades sem escrita, muitas vezes levando o seu afã ao extremo limite de as transformar em matéria de museu. Pela África fora, um revolucionarismo impaciente tem-se mostrado implacável na destruição das chefias tradicionais que embaraçam os projectos de mudança, e por isso mais aniquiladores no sentido da ocidentalização do que o foram os expulsos colonizadores.

Não há muito que se possa fazer contra isso, salvo aprender que não se esgotará facilmente a lista das razões que levam os donos do poder a transformar uma geração em estrume do que pensam dever ser o futuro. Só que a crise actual deixa conhecer mal os reais detentores do poder, o que piora a circunstância em que vivemos.

Todavia, no plano em que actua essa invenção que foi o Estado, tem de registar-se o crescente movimento de protestos da sociedade civil que passa por ser sua criadora, contra a criatura que se libertou e parece obedecer a leis próprias de subsistência e evolução. Aquilo a que chamaram o movimento dos novos filósofos, porque diziam de novo coisas muito antigas, é uma das expressões desse crescente desgosto contra a manipulação a que o poder se entrega ou se subordina, com frequência excessiva, e que está na origem da náusea que faz crescer as probabilidades da deserção em caso de emergência e de confronto. A multiplicação das contra-sociedades, o florescimento das religiões de consolo e esse fenómeno atemorizador que são os poderes erráticos que se multiplicam e usam todas as capacidades do Estado sem possuir nenhuma das suas características, são sinais crescentes do descrédito em que está ainda a velha invenção.

Mas aquilo que sobretudo avulta é o clamor pelo regresso ao perdido tipo de sociedades éticas, cuja matriz cultural profunda radica em valores superiores que as gerações reverenciam. Inscreve-se neste movimento o renascimento do constitucionalismo de Maomé, apelando enlouquecido para o Livro que considera espezinhado pela agressão ocidental, a transformar cada acto de protesto numa espécie de encenação do juízo final. Peregrino na Europa e pregando aos católicos dos Estados Unidos da América, anda o expulso Dalai Lama a consagrar monges e a clamar por um regresso à ética de que se considera depositário. Finalmente, a explosão do Verbo que se chama a invocação de Francisco de Assis pelo novo Papa da cristandade, incansável, dando sinais de verberar os vícios em todos os lugares, porque aquilo que encontra em todos eles é o Estado desvinculado de uma ética superior, e por isso ágil na manipulação das culturas e das crenças, e a exigir a nova evangelização.

Dizia Vieira no *Sermão da Terceira Dominga*, pregado na Sé de Lisboa:

> […] ora eu vos quero conceder o que não tendes, e supondo convosco, que verdadeiramente podeis tudo; ouvi agora o que ignorais, e porventura nunca ouvistes. Cuidais que o poder tudo consiste em não haver coisa alguma a que não estenda o vosso poder, e é engano manifesto: o poder tudo, consiste em poder algumas coisas, e não poder outras: consiste em poder o lícito e o justo, e em não poder o ilícito e o injusto; é só quem pode, e não pode desta maneira, que é todo-poderoso.

Fica-se com a impressão de que o descrédito crescente do Estado, tal como o conhecemos, anda a ter expressão no protesto das sociedades civis, e que este protesto não faz mais do que traduzir, em várias línguas, as palavras do pregador.

Bibliografia

CARROLL, Charles. 1900. *"The negro a beast": or, "In the image of God"; the reasoner of the age, the revelator of the century! The Bible as it is! The negro and his relation to the human family! … The negro not the son of Ham …* St. Louis: American Book and Bible House.

KIPLING, Rudyard. 1946. *The Complete Stalky and Co*. New York: Doubleday.

MOREIRA, Adriano. 1961. *Política Ultramarina*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar.

PRIEST, Josiah. 1851. *Bible defence of slavery: or, The origin, history, and fortunes of the Negro race, as deduced from history, both sacred and profane, their natural relations…* Louisville: Printed and published by J. F. Brennan for Willis A. Bush.

THOMPSON, Thomas. 1772. *The African trade for Negro slaves: shewn to be consistent with principles of humanity, and with the laws of revealed religion*. London: Simmons and Kirkby.

TOCQUEVILLE, Alexis de. 1958. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.

ALBERTO DE CARVALHO*

A Narrativa do Negro em *O Escravo* de José Evaristo de Almeida

Ao Illm.º e Exm.º Sr. Francisco de Paula Bastos

"A ti, Bastos eximio, ati, que encheste
De innumeraveis bens um povo inteiro;
Ati que com um governo providente,
Fizeste baquear, cahir no inferno
A lisonja servil, a intriga infesta,
a tartarea e cruel venalidade,
O orgulho, o despotismo, e quantas furias
Raivosas pela terra se derramam;
A ti, que deste a um povo que te adora
Sabias divinas leis, e todas quantas
Um governo feliz venturas seguem,
Meu grato coração 'A Deos envia.'"

José Evaristo d'Almeida, *Boletim Oficial do Governo Geral de Cabo Verde* 106 (12/7/1845): 424.

Preâmbulo

Conforme deixamos implícito em título, orientamos o nosso trabalho no sentido da abordagem literária, sem enfileirarmos na temática ideológica da escravatura enquanto prática da História degradante, procurando antes indagar que formas e sentidos intervêm na narração do negro, de acordo com os predicados que a história põe em marcha. Ou seja, considerada a ambiguidade do sintagma "narração do negro", interessam-nos duas

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-4419-2740. *E-mail:* alberto.adcarvalho@gmail.com.

significações entrelaçadas, a do negro como objecto a ser configurado pelo discurso do narrador e como sujeito que, enquanto personagem, se vai exprimindo e representando nos seus pensamentos, expressões, atitudes, falas, acções espontâneas e deliberadas.

Por razões que a historiografia literária pode explicar, em determinadas épocas as práticas criativas, sobretudo realistas, ora refractam muito explicitamente os contextos sociais, ideológicos ou políticos envolventes, ora inscrevem nas suas temáticas tópicos perfeitamente datados pelo tempo. Sirvam de referenciais autorizados os conceituados romances realistas dos autores cabo-verdianos Baltasar Lopes, *Chiquinho* (1947), e Manuel Lopes, *Chuva Braba* (1982). Num, como no outro, a modernidade narrativa teria de começar pela humanização da terra nos planos etno-cultural e socioeconómico.

No segundo, de 1956, exprimindo as motivações do protagonista da história, Mané Quim, a personagem criado enxadeiro Zé Viola declara (ao modo de seu porta-voz):

> – A gente não sabe onde é que está o lugar melhor. Se um dia me tirassem daqui e viesse depois uma chuva rija, seria pra mim uma grande dor de alma. Quando a alma dói uma criatura não fica bem em qualquer parte. É o que digo ocê. Mesmo que o meu destino fosse Brasil ou América…
> – Estou a ver que não queres saber da vida pra nada, ahn Violão?
> – Isso agora não. Cada um tem seu destino. Eu só queria que o ano fosse de boas águas. (Lopes 1982, 18)

No primeiro, de 1947, o narrador (autobiográfico) refere-se aos camponeses no seu tempo juvenil de Chiquinho já no final dos estudos no Seminário da Vila:

> Todos tinham os seus casais de terra. Trabalhavam nas hortas dos companheiros, que, em troca, lhes dariam os mesmos dias de trabalho. Era assim, assistindo-se mutuamente, no sistema de mão trocada, que de geração em geração iam aguentando o cativeiro, levando sempre açoites de Nhanha Terra, dona de uma grande escravatura. Todos nós éramos escravos. Para ser escravo, bastava prantar a enxada no chão e partir em viagem para a época das as-águas com uma grande fé em Deus:
> – Nossenhor nos ajude e nos dê boas as-águas. (Lopes 1947, 102)

Nos dois textos promove-se o culto da terra em forma de binómio essencial para a vida, a terra e as boas águas, boas chuvas, nem de mais, nem de menos, nos momentos certos. As boas chuvas apaziguam a alma do homem num enleio que o aprisiona à terra simbolicamente maternal. A outra face da moeda, mais frequente, consiste na escassez da chuva, ou da sua ausência anos a fio mas sem que o homem desista, tempo em que o enleio se converte em cativeiro e o aprisionamento em escravidão.

Atenta às ideias de época, a historiografia literária justifica a prevalência estética do tópico da terra e do que ela significa na narrativa da identidade nacional, em Cabo Verde, em meados do século XX, tempo em que "cativeiro", "escravatura" e "escravo" eram lexemas tão inócuos que só valiam como metáforas. Mais do que isso, no entanto. No romance de Baltasar Lopes, a forma autobiográfica inscreve na enunciação a carga

emocional do narrador que, como recordação actual, o atrai para esse tempo escravizado de outrora como personagem. Embora arquitectado na estética de maior objectividade documental, nem assim o realismo da narrativa de Manuel Lopes prescinde da constante empatia identificadora, e cúmplice, do narrador para com o protagonista numa história de obsessão amorosa pela terra, de voluntária escravatura.

Exactamente um século antes, em relação ao romance de Manuel Lopes (1956), a narrativa de José Evaristo de Almeida refracta um tempo Histórico em que "escravo" e "escravatura" não são simples metáforas literárias, mas lexemas de plena literalidade. E mais do que isso, de novo. Estando ausentes da história aquelas vivências emocionadas entre os homens e a terra-mãe, a narrativa investe livremente na imagética das tensões de classe objectivamente focalizadas pela instância narrativa, representadas por todas as personagens cabo-verdianas bem como pelo português (Lopes) encarregado de fazer as maldades próprias do vilão da história.

No sintagma "maldades […] da história" queremos destacar o facto de trabalharem na narrativa de *O Escravo* (Almeida [1856] 1989) dois registos de tempo Histórico, o tempo cultural português de estética romântica, que terá inspirado o Autor a partir da narrativa *Viagens na Minha Terra* (Garrett [1846] 1977), e o tempo sociológico cabo-verdiano onde, na vida civil, José Evaristo de Almeida cumpriu parte da sua carreira administrativa. De acordo com a documentação disponível e à luz dos dados empíricos, ele teria necessariamente de conhecer em pormenor a questão esclavagista que elegeu para tópico da narrativa, em especial devido às implicações governativas do trabalho da Comissão Mista Luso-Britânica que, a partir de Cabo Verde, procurava reprimir o tráfego de escravos, nesse tempo já ilegalizado.

Perfil do Autor

As primeiras anotações que dedicamos a José Evaristo de Almeida são motivadas por lacunas que constam nos vários trabalhos disponíveis, alguns expostos na Internet, convindo assentar no facto de, antes de tudo o mais que possa interessar, o homem ter sido um funcionário do Governo português, em trânsito, destacado em Cabo Verde na década de 1840, e na Guiné, na de 1850.

Estes percursos de funcionário portugueses eram banais, idênticos, por exemplo, ao do bem conhecido Alfredo Trony que, aliás, também prestou serviço em Cabo Verde, no terceiro quartel do século XIX, seguindo depois para Angola, onde se integrou e viria a morrer, autor da novela de temática angolana, *Nga Muturi* (Trony [1882] 1973), de inspiração experiencial semelhante à que motivou o romance de José Evaristo de Almeida.

Nos primeiros anos da década de 1840, ainda segundo a documentação conhecida, J. Evaristo de Almeida era 1.º Escriturário da Contadoria da Junta da Fazenda Pública, na ocasião servindo no lugar mais elevado de Escrivão Deputado (*Boletim Oficial* 1843a, 32 e 1843b, 56) durante a ausência do titular da função, José Alexandre Pinto. Depois, na altura de este retomar o seu lugar em 1844 (*Boletim Oficial* 1844a, 252; 1844b, 257,

260; 1844c, 265-266; 1844d, 340 [duas vezes]; 1844e, 348; 1845a, 368; 1845b, 416), seria igualmente J. Evaristo de Almeida a regressar ao lugar da sua categoria de 1.º Escriturário (*Boletim Oficial* 1844a, 252 e 1844b, 260). Embora comuns, estas situações que permitiam a um funcionário ocupar funções temporárias de categoria mais alta, de maior relevo, poder e prestígio, acabavam não raras vezes por deixar sequelas ou consequências nefastas, como neste caso que envolveu dissabores, conluios e querelas de motivação política.

Em meados do ano de 1845, a propósito da cessação da função de Governador de Francisco de Paula Bastos, no termo legal do mandato, substituído por D. José Miguel de Noronha (*Boletim Oficial* 1845c, 419-420), teve lugar um protocolar baile de despedida (em 28 de junho de 1845). No *Boletim Oficial* de data a seguir ao evento (5 de Julho de 1845) (*Idem*), informa-se terem sido nele declamadas duas Odes do Capitão José António Ferreira, uma Epístola de José Evaristo d'Almeida que, por nessa ocasião se encontrar em serviço na ilha do Sal, seria lida por José Maria de Sousa Monteiro, e uma "peça" (poema) recitada por um dos circunstantes, publicada logo no local da notícia (p. 420), anónima, a pedido do Autor.

Nada de particular haveria a assinalar não fora o facto de as Odes (do capitão) não terem sido dadas a conhecer, ao passo que a Epístola (de José Evaristo de Almeida)[1] era publicada logo no número seguinte do *Boletim* (12 de Julho de 1845) (1845d, 424). Parecendo banal, tratava-se na verdade de um "caso", conotador de intenções não propriamente culturais, visto a questão literária não vir a propósito naquele contexto circunstancial.

Tanto assim que o superior hierárquico, o referido Escrivão Deputado, J. A. Pinto, reagiu contra o assunto da Epístola, dirigindo-se ao "Illustrissimo Senhor José Evaristo d'Almeida" com uma interpelação publicada no *Boletim* de 27 de Setembro de 1845 (1845e, 431) onde colocava questões a serem esclarecidas. Ora, o mais singular disto reside no facto de a resposta do subordinado, de J. E. de Almeida, ao "Illustrissimo Senhor José Alexandre Pinto", vir inserida no mesmo local, ou seja, com a resposta logo a seguir à interpelação. Tudo leva a admitir que o cerne do diferendo não residia propriamente no conteúdo da Epístola, assunto que podia ser esclarecido pessoalmente, mas no seu enquadramento ao mesmo tempo público e político.

Em termos lógicos, o processo teria de seguir a cadência da comunicação pública. A interpelação enviada ao Director (o mesmo J. M. de Sousa Monteiro que havia lido a Epístola), saída no *Boletim* de 27 de Setembro de 1845 (*Idem*), só deveria obter resposta em data posterior à publicação, depois de se tornar conhecida, por exemplo, em 4 de Outubro de 1845. Visto não ter decorrido esse compasso, e o esclarecimento seguir logo a interpelação, tudo parece indicar que o Director a tivesse cedido particularmente a J. E. de Almeida, antes da publicação, para ele poder reagir de imediato e liquidar à nascença as razões do seu ofendido Chefe de Serviço.

---

1 Com as referências autenticadoras "Ilha da Boa-Vista, 27 d'Abril de 1845 (Assignado) José Evaristo d'Almeida.

Mas a mesma questão pode ser posta de outra forma. Ocasionalmente surgiam interrupções na saída do *Boletim*, entre poucas semanas e um a três meses, em ocasiões aleatórias, seis vezes entre 24 de Agosto de 1842 e 12 de Julho de 1845. No entanto, acontece que, publicada a Epístola "em 12 de Julho de 1845", após a saída de outro número do Boletim na semana seguinte, se inicia a sétima interrupção que se prolonga até àquele 27 de Setembro de 1845. Em raciocínio malévolo, diremos que J. A. Pinto terá reagido de imediato e enviado a sua interpelação ao Director que, entretanto, a terá dado a conhecer a J. E. de Almeida e, à cautela, suspendido a publicação do *Boletim* o tempo necessário até obter deste a devida resposta. Raciocínio malévolo, o nosso, e talvez improvável.

Argumentava José Alexandre Pinto que, no louvor ao Governador Bastos, cessante, muitos dos termos utilizados por J. E. de Almeida deprimiam os Governos precedentes, atingindo-o a ele (J. A. Pinto) que, como era sabido, fora Secretário do Governo anterior ao de Bastos, portanto, no de Fontes Pereira de Mello. Que por isso explicasse o sentido das expressões "lisonja servil", "intriga infesta", "cruel venalidade", etc.. De passagem, refira-se que José Alexandre Pinto ocupou o lugar de Secretário do Governador Fontes Pereira de Mello (1839-1842), tendo sido depois substituído por José Maria de Sousa Monteiro no Governo de Francisco de Paula Bastos (1842-1845) e no seguinte de D. José Miguel de Noronha (1845-1847) (*Boletim Oficial* 1845b, 425-416).

Habilmente J. E. de Almeida respondia jogando com a ambiguidade, que os males apontados não se referiam em concreto ao tempo do Governador Fontes[2], que vinham de trás, mas que fora Bastos a erradicá-los[3]. Aparentemente a questão ficava encerrada mas, na realidade, surgiram no *Boletim* de 31 de Outubro de 1845 (1845f, 449), em duas páginas sucessivas, e por ordem, as seguintes missivas:

> 1.ª – Informação dirigida ao Encarregado do exercício interino d'Escrivão da Junta da Fazenda [José Alexandre Pinto]:
> Em cumprimento da Soberana Disposição de Sua Magestade […] determina-se o seguinte: Artigo 1.º Fica sem effeito a deliberação da Junta da Fazenda [de Cabo Verde], pela qual o Orçamento de 1843-1844 offerecido [enviado] ao Governo [de Lisboa], e o de 1842-1843, que pelo respectivo Ministério[4] [de Lisboa] se remetteu [a Cabo Verde] para servir de Modello, foram considerados a Lei reguladora da Receita e Despeza Publica da Província.
> 2.ª – Circular dirigida [pelo Governador] à Junta da Fazenda e a todas as Alfândegas do Arquipélago:

2 Damos a "Habilmente" dois sentidos. Primeiro, J. E. de Almeida evitava atingir o Governador Fontes, figura muito prestigiada, tanto que voltou a ser nomeado Governador. Segundo, o Governador Pereira Marinho integrara o regime político "Setembrista" anterior e em oposição ao actual (1845) regime de Costa Cabral.

3 Listagem de Governadores de interesse para a questão, anteriores e posteriores ao tópico em referência: Manuel António Martins (1834-1835); Joaquim Pereira Marinho (1835-1836); Domingos Correia Arouca (1836-1837); Joaquim Pereira Marinho (1837-1839); João de Fontes Pereira de Mello (1839-1842); Francisco de Paula Bastos (1842-1845); José Miguel de Noronha (1845-1847); João de Fontes Pereira de Mello (1847-1851); Fortunato José Barreiros (1851-1854); António Maria Barreiros Arrobas (1854-1857). Cf. Conteúdo aberto in: Wikipédia: a enciclopédia livre. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Anexo:Lista_de_governadores_de_Cabo_Verde, acedido em 19/5/2013.

4 As equipas governativas (com todos os seus Ministérios) eram designadas "Ministério".

> O Governador Geral da Província em Conselho, Tomando em consideração devida tudo quanto Sua Magestade Fidelíssima se Dignou Ordenar em Portaria […] dirigida pelo Ministério competente á Junta da Fazenda Publica desta Provincia, acerca da deliberação da mesma, levada a effeito […] para a conversão e distracte dos títulos da divida conhecida pela designação de divida pretérita […] Artigo 1.º Fica suspensa até posterior resolução do Governo de Sua Magestade a execução do deliberado pela Junta da Fazenda.
> 3.ª – O Governador-geral da Província em Conselho [aos órgãos administrativos das diferentes ilhas]:
> Considerando que o procedimento do Escrivão Interino da Junta da Fazenda, José Alexandre Pinto, reiterado posteriormente e agravado ainda por um acto de menoscabo à Autoridade do chefe da Província, revela um pensamento fixo de desobediência às ordens legais, de que tem dado já diversas provas, que não podem considerar-se em separado, mas como o resultado de um sistema, incompatível com a marcha regular do serviço […] É suspenso o mencionado José Alexandre Pinto do exercício de Escrivão Interino da Junta da Fazenda, de que havia sido encarregado por decreto de 17 de Janeiro do ano passado, até ulterior Resolução de Sua Magestade, e sem prejuízo da penalidade que lhe possa caber por as referidas desobediências.
> 4.ª – "Parte não Oficial" [página seguinte, texto de opinião do Director do *Boletim*, J. M. de Sousa Monteiro, e Secretário do Governo]:
> No lugar competente appareceram duas providencias […] ["1.ª" e "2.ª", acima] altamente exigidas por […] considerações politicas, legais e de moralidade, e […] de conveniência: sobre a terceira ["3.ª", acima] nada accrescentaremos ao que o bom senso do povo tinha adivinhado, e ao que elle diz em sua linguagem tão ingénua, como verdadeira. Tornando ás duas primeiras, que do coração applaudimos […]: A resolução pela qual a proposta e um modello de Orçamento foram considerados Lei reguladora de receita e despeza da Província, só para umas cousas, mas que o não eram para outras; A outra pela qual se convertiam as Cédulas da divida preterida em títulos de pagamento determinado, e indeterminado; mas de que só poucos indivíduos approveitavam; Ambas tomadas, e mandadas executar fora das disposições, e por autoridade incompetente.

Neste texto de opinião (Alínea 4.ª da Citação), mais do que o elogio das "providências" do Governador, é sintomática a concordância, por omissão, com a demissão de J. Alexandre Pinto. Aliás, cerca de dois meses depois (*Boletim Oficial* 1845g, 475) tinha lugar a promoção de J. Evaristo de Almeida (agora já Cavaleiro da Ordem de Cristo) ao lugar de Oficial da Contadoria servindo interinamente de Escrivão Deputado da Junta da Fazenda Pública (*Boletim Oficial* 1846). Pouco tempo decorrido também se informava no *Boletim* que, por Portaria, "suspendendo do exercício interino de Escrivão da Junta da Fazenda, J. A. Pinto", o Encarregado do exercício interino de Escrivão da Fazenda, José Evaristo de Almeida, deveria observar a seguinte decisão administrativa:

> [ficava] sem efeito a deliberação da Junta que mandou pôr em vigor o orçamento de 1843-1844 e ordenando que se regulem as despesas por as leis que as determinam e, na falta delas, pelas práticas e estilo recebido em regra quando não for conhecidamente abuso, suspendendo a execução de deliberação da mesma Junta para a conversão e distracte das cédulas […] da divida publica chamada pretérita. (1846, 482).

Resumindo o exposto, diremos que, com o pretexto do panegírico ao Governador cessante, José Evaristo de Almeida usou a Epístola para atacar de forma sibilina o seu

Chefe na Contadoria da Junta da Fazenda Pública, deixando implícita a sua relação de cumplicidade com o Secretário do Governador e Director do *Boletim*. Estamos em crer que neste processo se repercutiam as querelas políticas sob o Governo de Costa Cabral (de 1842 a 1845), sendo José Alexandre Pinto vítima da mudança de regras respeitantes à elaboração dos Orçamentos do Governo de Lisboa aplicáveis em Cabo Verde.

Dos argumentos do Governador que referem o menoscabo à Autoridade do chefe da Província […] [e da] desobediência às ordens legais ("3.ª", acima) deduz-se que J. A. Pinto reagiu, de facto, por oposição política num processo que não terminou aí. Com a queda do Governo de Costa Cabral, em 1845, advieram consequências provavelmente responsáveis pela duração do mandato do Governador que, em vez do triénio normal (1845-1848), abrangeu apenas dois anos (1845-1847). Pela mesma altura informava o *Boletim* n.º 193 que o Director, José Maria de Sousa Monteiro, seguia "para Lisboa com seis meses de licença para tratar da sua arruinada saúde […] [e que os serviços andavam perturbados devido à] doença do compositor e do Impressor" (1847, 793).

Podendo não haver relação directa entre os factos, a verdade é que, pela primeira vez, com esse n.º 193 (de Julho de 1847) era interrompida com um intervalo inabitual a saída do *Boletim Oficial do Governo Geral de Cabo Verde*. Seis meses após a interrupção seria José Evaristo de Almeida novamente promovido[5] (Janeiro de 1848) ao lugar vago de Director, fazendo sair o número n.º 194 seis meses depois (Junho de 1848, portanto um ano depois do início da interrupção) e o n.º 195 nove meses depois (Abril de 1849), onde então se informava que por "falta de operários na Typografia pública, foi forçoso interromper" (1847, 793).

Com saída regular a partir de 21 de Abril de 1849, e após nova interrupção de quarenta dias (19 de Maio de 1849 a 30 de Junho de 1849), a publicação prosseguiu sem falhas até J. Evaristo de Almeida entregar a Redacção, em 10 de Novembro de 1849, a Sérvulo de Paula Medina e Vasconcellos, como se sabe, cabo-verdiano natural da ilha Brava. Sob a Direcção deste o *Boletim* manteve a série até 29 de Dezembro de 1949 (1849, 889), altura em que se dá início a nova série, a 5 de Janeiro de 1850.

Contextos

A data de 10 de Novembro de 1849 assinala o regresso de J. Evaristo de Almeida a Lisboa para ocupar o cargo de Deputado às Cortes eleito por Cabo Verde[6], regresso que supomos ter sido definitivo, tanto mais que, como vimos, havia gerido a carreira de funcionário até ao limite mais elevado das possibilidades ao seu alcance. Além desse facto sabe-se que, tendo a governação de António Maria Barreiros Arrobas sido muito estimada em

5 Notemos apenas o seguinte: i) José M. de Sousa Monteiro seguiu para Lisboa, em Junho de 1847, com seis meses de Licença; ii) ora, na data do seu regresso previsto a Cabo Verde, em Janeiro de 1848, em vez de ser ele a retomar as funções de Director do Boletim Oficial era nomeado o novo Director, José Evaristo de Almeida.

6 Dispomos de dados sobre intervenções de J. E. de Almeida nas Cortes, mas irrelevantes para este trabalho.

Cabo Verde (entre 1854 e 1857), uma petição em favor da sua continuidade incluía o nome de José Evaristo de Almeida (1857), já em S. José de Bissau onde terá morrido[7].

Na continuidade das referências anteriores sobre os factos que lhe teriam fornecido materiais para a escrita de *O Escravo*, tem agora sentido evocarmos sobretudo os que se acrescentam relativos a Cabo Verde e a Portugal.

Inaugurava-se a era moderna dos Prelos nas províncias de colonização portuguesa com a publicação do "*Boletim Oficial do Governo Geral de Cabo Verde*", na data de 24 de Agosto de 1842, na Ilha da Boa Vista, durante o mandato do Governador louvado na Epístola, Francisco de Paula Bastos, tendo por redactor José Maria de Sousa Monteiro.

Será da sua autoria o texto seguinte, em editorial, de ideologia iluminista, texto que interessa à compreensão das falas, em dois momentos, do protagonista de *O Escravo*:

> Boa-Vista 24 de Agosto
> Raiou felizmente para esta Província uma nova era de illustração; o Governo de SUA MAGESTADE sempre sollicito pelo bem dos súbditos da mesma Augusta Senhora não podia por mais tempo consentir que continuasse a ignorância, em que o povo de Cabo Verde se encontrava engolfado. Já agora temos entre nós a Imprensa, este grande veículo das luzes e da sciencia; já agora não será esta Província governada por disposições, que pela maior parte ficavam sepultadas nos archivos das Cammaras Municipais, onde ninguém as ia ler, ou só eram conhecidas por copias adulteradas pela ignorância: parabéns pois, ó Cabo-Verdianos! livres pela civilização dos nossos irmãos da Europa, vós ides dever a vossa civilização á Liberdade, que a não ser ella, ainda hoje se não teriam rasgado as densas nuvens do obscurantismo que enegressem esta Província.
> O Boletim conterá as Ordens, e Peças Officiais do Governo da Província, e bem assim as Leis especiais, e os extractos dos Decretos Regulamentares enviados pelo respectivo Ministério aos Governos do Ultramar: também nele se publicam Notícias marítimas, Preços correntes e Informações Estatísticas, etc..
> Além disso recebem-se annuncios particulares, e correspondências de interesse publico, pagando uns e outros a despeza da impressão, e enviando-se esta em carta fechada, e com sobrescripto franco ao Redactor do Boletim Oficial (1842, 4).

Logo no ano seguinte, em 1843, era posto em execução o Tratado para a completa abolição do Tráfego de Escravos[8] que tinha de muito particular a assimilação da prática negreira a pirataria, tornando assim legal que a Marinha britânica inspeccionasse navios com bandeira portuguesa. Daí resultava a intensificação das relações, em Cabo Verde, entre as autoridades administrativas e a Comissão Mista encarregada da fiscalização dos movimentos dos barcos suspeitos do tráfego proibido, bem como da aplicação dos vários Acordos quanto aos libertos, tanto em Cabo Verde como nas relações com a Guiné.

Por outro lado, tendo regressado a Lisboa, em 1849, como referimos, J. Evaristo de Almeida não podia deixar de tomar contacto directo com o romantismo, tanto mais que

---

7 De acordo com as informações actualmente disponíveis.

8 Firmado entre a Rainha de Portugal e a Rainha do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, assinado em Lisboa, em 3/7/1842, com publicação no B.O. nº 14, 25/1/ 1843, p. 53 e nº 29, 13/5/ 1843 p. 115.

o romance pioneiro de Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra*, fora editado em 1846, depois de publicados os Cap. I-VI na *Revista Universal Lisbonense*, em 1843-1844.

Tudo indica que *O Escravo* terá sido escrito em Lisboa no ambiente romântico da época. Publicado o livro em 1856, o assunto da escravatura em Cabo Verde forneceria o tema envolvido pela moldura romântica amorosa e passional, com determinados lances dramáticos claramente inspirados no texto de Garrett.

Narrativa de *O Escravo*

Por fortuna, o romance de J. Evaristo de Almeida tem beneficiado de uma recepção acolhedora em Cabo Verde, mesmo entre as leituras mais bem informadas, como a que lhe dispensa Manuel Veiga no lugar de "Prefácio" da edição corrente. Não apenas levanta pistas do maior interesse para o correcto entendimento da história, como também capta um sentido do foco narrativo que o leva a tomar uma posição de franca simpatia: "Não há dúvida de que a obra de José Evaristo d'Almeida poderia, perfeitamente, ser escrita por um cabo-verdiano" (Veiga 1989, 24). O melhor elogio, portanto.

Tendo em atenção esse fenómeno de empatia, parece-nos oportuno um toque de pedagogia ainda em favor da recepção da obra, incluindo na nossa abordagem os dois resumos seguintes, propiciadores da visão global da história e dos seus nexos lógicos, primeiro a "redução greimasiana" e, depois, a distribuição cénica dos protagonistas.

1. Redução da diegese às funções nucleares

Cap. I:

1. Cena de Maria (a senhora) que se ocupa das (suas) plantas e flores e de João (o escravo) que, (com desvelo paralelo), acompanha, protege e cuida da (sua) senhora;
2. Confissão de João (a Maria) relativa à mágoa de a instrução (recebida dela) lhe ter feito tomar consciência da (sua) condição de escravo, e recusa da alforria que ela (em resposta) lhe propôs.

Cap. II:

1. Narrativa sobre o capitão Cláudio, família, filhos e João (posto) ao serviço de Maria.

Cap. III:

1. Encontro de Lopes com Mariana (mãe) e Maria e leitura da carta (de recomendação de Lopes a Cláudio por um amigo comum);
2. Visita guiada com Maria conduzindo Lopes, declaração amorosa dele repudiada por ela e propósito (dele, ouvido por João) de a conquistar (a bem ou a mal).

Cap. IV

1. Confidências entre Luiza e João lamentando (cada um) os sofrimentos de pura paixão, João que ignorava ser amado por Luiza e esta consciente de que João amava Maria.

Cap. V

1. Confidências e informação de Luiza a João, dizendo-lhe saber que ele amava Maria e promessa dela (Luiza) de o levar ao quarto de Maria (para ele a contemplar dormindo).

Cap. VI

1. Reunião (para o Batuque), com Domingos a contar a história de Gomeseanne.

Cap. VII

1. Narrativa da história, (também) ouvida por Lopes e João, da escrava Júlia seduzida por Pimentel, de quem teve um filho, e depois outro do escravo Luís, seu amado, que se matou por não ter suportado ver o castigo aplicado (por Pimentel) a Júlia, amarrada e oferecida às sevícias sexuais dos outros escravos;
2. Alforria de Júlia por ordem do Bispo e programa de vida (de Júlia) doravante em busca de Pimentel para o matar, clamando "vingança, morte e maldição aos brancos" em honra do seu amado (Luís).

Cap. VIII

1. Dança do torno por Luiza na tentativa (infrutífera) de seduzir João (para si).

Cap. IX

1. Conspiração de Lopes (para a revolta) contra os oficiais (do Governo), fiado na aliança que fizera com a feiticeira (que Lopes reconheceu ser Júlia);
2. Contrato proposto por Lopes, aceite por Júlia, para a substituir na vingança "sobre todos os brancos", sob garantia de ela obter dos escravos "completa indiferença à guerra entre os brancos".

Cap. X

1. Introdução (por Luiza) de João no quarto (de Maria, dormindo) e impulso (amoroso) de João para pegar na mão (de Maria) que beijou (repetidamente);
2. Desmaio de Luiza (de dor e ciúme) e queda com ruído que acorda Maria (com a sua mão entre as de João).

Cap. XI

1. Interpelação de Maria a Luiza que confessa ter feito entrar João levada pelo seu amor por ele, enquanto João procura desculpá-la declarando a Maria o seu amor (por ela, Maria);
2. Comoção de Maria que não castiga Luiza e que torna livre João, expulsando-o.

Cap. XII

1. Confissões mútuas entre Luiza e João, lamentando-se dos seus sofrimentos de amor.

Cap. XIII

1. Caminhada de João para a caverna da feiticeira e espera pela sua chegada.

Cap. XIV

1. Interrogação da feiticeira por João e revelação de ser ele o filho dela (Júlia), seguindo-se o reconhecimento mutuamente jubiloso;
2. Narrativa de João sobre ter sido escravo de Cláudio, o filho de Júlia (e Pimentel), filho que ela repudiou e que João suplicava que ela aceitasse por ser bondoso;

3. Concessão de Júlia que prometeu não promover a infelicidade dele (Cláudio), por temer perder o amor que João acabara de lhe manifestar.

Cap. XV

1. Narrativa do resto da história de Júlia e vinda (dela de Santo Antão) para Santiago para se vingar dos Pimentel.

Cap. XVI

1. Ocorrência de tiros, movimento de João para partir ao encontro de Maria e impedimento vigoroso por Júlia que o segurou com mão férrea;
2. Luta de João com a mãe para se libertar dela e queda de ambos que rolam pelo "íngreme declive (do monte").

Cap. XVII

1. Chacina (sob comando de Lopes) dos oficiais, pilhagem da Alfândega, assalto às casas abastadas (algumas defendidas pelos seus escravos) e guarda montada à casa de Maria.

Cap. XVIII

1. Ida de Luiza para consultar a feiticeira e encontro de Júlia morta e de João inanimado;
2. Transporte de João para a (pequena) habitação de escravo por Luiza que o acompanha no restabelecimento.

Cap. XIX

1. Rapto de Maria por Lopes, seguidos por João que dá um tiro (de espingarda), derrube do cavalo (de Lopes), queda, duelo (de espada) e ferimento mortal de João a tiro pelo oficial (português que veio) em socorro de Lopes;
2. Fuga deles (portugueses) e abandono de Maria, (logo) socorrida (por gentes de regresso à Vila), e abandono de João morto.

Cap. XX

1. Auxílio de Tomás a Luiza no transporte do corpo de João para ser sepultado na caverna (da feiticeira), acabando (Luiza) por morrer (por acidente) abraçada a ele.

2. Encadeamento das figurações cénicas

1.ª Sequência

1.ª. micro-sequência (encadeada):

– C. I: Maria-Escravo⇒C.II: Cláudio⇒C.III: Maria-Lopes⇒C.IV: João-Luiza⇒C.V: Luiza-João

2.ª. micro-sequência (encaixada):

– C. VI: Batuque/Gomeseanne⇒C.VII: Feiticeira⇒C.VIII: Luiza-João⇒C.IX: Lopes -conspiradores

3.ª. micro-sequência (encadeada):

– C. X: Maria-Luiza-João⇒C.XI: Maria-João-Luiza⇒C.XII: João-Luiza

2.ª Sequência

1.ª micro-sequência (encadeada):

– C. XIII: João⇒C.XIV: João-Júlia⇒C.XV: Júlia⇒C.XVI: Júlia-João⇒C.XVII: Lopes-revolta

2.ª micro-sequência (encadeada):

– C. XVIII: Luiza-João⇒C.XIX: Lopes-Maria-João⇒C.XX: Luiza – "João morto"

3.ª Notas explicativas

1. Micro-sequências, primeira (C. I-V) e última (C. XVIII-XX), determinantes no andamento dos dois eixos lógicos da acção:
   1.1. Cap. I, II, III, enlace das relações de "querer" João=>Maria<=Lopes com desfecho no Cap. XIX, João ≡ Maria ≠ Lopes;
   1.2. Cap. IV, V, enlace da relação de "querer" Luiza=>João (vivo) com desfecho no Cap. XX, Luiza = João (morto);
   1.3. Micro-sequência encaixada (C. VI-IX), com funções lógicas nucleares: i)– fornecer a Lopes os meios necessários à sua acção vingativa; ii) – fornecer a João os dados genealógicos necessários ao protagonismo com o estatuto de homem livre;
   1.4. Micro-sequência encadeada (C. X-XII), processo de viragem da história, punição de João e atribuição consequente do estatuto de liberto; assim:
   1.4.1. Na 1.ª Sequência, João, escravo, confinado à esfera de acção de Maria;
   1.4.2. Na 2.ª Sequência, João, homem livre para protagonizar uma acção de sujeito pleno;
   1.4.3. A transgressão (entrada no interdito quarto de Maria) constitui o operador lógico da conclusão da 1.ª Sequência (João escravo) e da abertura da 2.ª Sequência (João, já liberto, para enfrentar Lopes em defesa de Maria).

3. Comentário diegético

Em formas narrativas lineares é de norma que os primeiros capítulos introduzam os dados necessários aos alicerces gerais da história e, por vezes, a informação dissimulada acerca do desenlace. Presta-se especialmente a essa função o quadro bucólico do Cap. I preenchido por diálogos que indicam o défice inicial, o sofrimento que tortura a alma e a existência do escravo, confessado à sua senhora, ocasião para lhe declarar fidelidade absoluta e adoração ilimitada.

Um dado essencial da história consiste no carácter verbal da acção, típica do teatro, com a lógica das ideias expostas a substituírem o encadeado sequencial dos factos:

1. No passado, o escravo João recebeu, por bondade natural da senhora, a instrução que lhe permitiu acender neles as luzes do saber racional[9]: "Deus […] a quem eu dirijo […] preces por vós […] a quem eu devo a cultura de minhas ideias!" (1989, 27). Porém, uma contradição surge com o facto de o saber também permitir a tomada de consciência da condição social de escravo, aviltante do ser humano:

9 Cf., transcrição acima, "Boa-Vista 24 de Agosto […]".

"quando busco ler no livro do meu futuro, encontro em todas as páginas a palavra "escravo"" (29-30);

2. Prova a bondade da senhora, pesarosa e apreciando a justeza das razões do escravo, a proposta que lhe faz para ele se considerar liberto: "Que precisas, para que possas […] aproveitar da elucidação do teu espírito? A liberdade?… És livre, e queira Deus que nunca tenhas motivo para te lembrares com saudade do tempo em que foste escravo." (30);
3. Ora, se em vez de receber a oferta de liberdade como remédio para o seu sofrimento, o escravo declara o agravamento dos seus males, a resposta levanta a hipótese de haver uma razão outra mais importante do que aquela:

   Cit 1.

   Acreditava ter esgotado até às fezes o cálix da amargura […]. Enganei-me: tudo quanto havia experimentado, não foi mais que o prelúdio da maior desgraça que vós me anunciais […] Não era a liberdade que eu vos pedia […] Elas [as lamentações] queriam despertar em vós um sentimento de compaixão […]. quanto é triste a condição daquele que não pode nutrir um sentimento puro […]. A liberdade era deixar-vos […]. Servir-vos com todo o desvelo do meu coração, é quanto posso fazer para mostra-vos o meu reconhecimento […] gratidão o mais belo predicado do meu peito" (31).
4. Na réplica da senhora que encerra abruptamente o debate imprimem-se duas questões de distinta funcionalidade:

   Cit. 2

   – João, não te compreendo […]. O homem não tem culpa da condição em que nasceu […]. Teu coração é nobre, tua alma bem formada; pela inteligência és superior a muitos que nasceram livres; mereces pois a minha estima […].

   – Tenho-me demorado mais do que devia; minha mãe deve estar já levantada […].(31)

Na verdade, na melhor boa-fé, ela não compreende. As suas ideias são assertivas, uma refere-se às condições sociais do escravo, e esse facto transcende a pessoa de João e, a outra, incide sobre os atributos que o valorizam, sendo os principais deles o afecto ("coração"), os sentimentos ("alma") e os valores de carácter ("inteligência"), todos a qualificarem e a testemunharem em favor de um perfil de personagem positiva, plena de nobreza e de humanidade.

E assertiva é ainda a sua confessada incompreensão, que não resulta do conteúdo verbal das falas trocadas, mas do tipo de linguagem em que o escravo elabora os seus sentimentos. Opondo-se à linguagem de Maria, unívoca, monossémica, a do escravo desdobra-se em dois níveis de significação, o da codificação objectiva onde veicula aquilo que diz e que a senhora compreende, e o de codificação retórica que subsume aquilo que é subjectivo, emocional, amoroso, insinuado por conotação, dado o facto de ser interdito a um escravo exprimi-lo à sua senhora. E é desse estatuto de impedimento intercalasse que o escravo se ressente.

Em lógica simplista pode-se formalizar a questão admitindo que a alforria proposta pela senhora, tornando livre o escravo, já lhe permitia assumir-se como João e confessar explicitamente os seus sentimentos amorosos. Mas, na perspectiva dele, trata-se de uma

casuística afectada pela contradição e pela insuficiência. Os atributos valorizados pela senhora resultam apenas do que podia ser observado na prática da vida (sentimentos de alma, afectos na relação humana e valores de carácter), os únicos que entram na asserção "mereces pois a minha estima".

Ora, como se vê na Cit. 1, a confissão lamentosa não visava o trato comum, mas os afectos íntimos ("despertar [em vós] um sentimento"), ou seja, a empatia amorosa que não se encontra significada em "estima". Naquele espaço cénico bucólico de diálogo é evidente a forma como cada um orienta o seu afecto na isotopia amorosa. Ela vivencia o seu amor pelas plantas e flores e mantém com elas um diálogo de íntimo querer. E, num paralelismo absoluto, o amor dele por Maria é sofrido, sem direito a confessá-lo por ser escravo, e não ser sensato fazê-lo se fosse homem livre por saber que presentemente ela não concebia sequer a reciprocidade no jogo amoroso.

Da forma como resolve o dilema em que colocou João (facultando-lhe a liberdade) deduz-se o estatuto e a natureza do seu amor. Entre querer ser livre e ter de abandonar a casa, deixando de ver Maria, ou permanecer escravo para poder continuar a contemplar e render culto à sua amada, esta representaria a menor "desgraça" para quem é "escravo por amor mais do que por nascimento" (1989, 36).

Um espaço cénico de tão grande sensibilidade, amabilidade e humanidade entre a senhora e o seu escravo (no cap. I), exprime uma sofisticação cultural que carecerá da justificação. No capítulo seguinte (cap. II), uma analepse sobre a biografia de Cláudio, pai de Maria, encarrega-se da necessária função informativa que, além do mais, gera o efeito de real e de verosimilhança. A bondade constitui um dos atributos da harmonia da família e dos valores humanos em que assenta, valores que, por serem sociais, excedem a sua função diegética, intertextualizando um fragmento ideológico da História de Cabo Verde que demonstra a bondade da mestiçagem em que se alicerça a sociedade crioula. Por sua vez, a forma romântica tipo *Deus ex machina* a respeito da linhagem de Cláudio fornece dados essenciais para o adensamento da história na micro-sequência encaixada e na segunda Sequência (de epílogo)[10].

Considerados os elementos da analepse (cap. II), que referem o prestígio social de Cláudio, é verosímil o surgimento do português Lopes com a carta de recomendação a solicitar os seus favores. Verosimilhança idêntica se reconhece, enquanto equilíbrio de níveis de sofisticação e de tratamento de relação entre o português e a anfitriã mulata. As diferenças revelam-se nos paradigmas ético e moral, expressos no violento embate na isotopia amorosa no decurso do passeio campestre, onde a atitude do português ao confessar a paixão *coup de foudre*, à maneira romântica europeia da época, exprime uma espontaneidade que em nada se compagina com o decoro humanista de Maria. O

10 Nas analepses em que a feiticeira conta a história de Júlia e em que Júlia a completa com João. Notemos sobre esta questão que a analepse sobre Cláudio tinha de se confinar ao tempo e às circunstâncias que explicam a situação dele actual. Se mergulhasse mais no tempo ia colidir com a história a ser contada depois pela feiticeira/Júlia.

galanteio e a lisonja que afagam a vaidade na vida mundana opõem-se frontalmente ao quadro de valores de recato dela que, por isso, interpreta como afectada pelo racismo a ousadia do português[11].

Se o decoro é um valor de base da família de Cláudio e motivo para Maria rejeitar Lopes, esse decoro familiar também atravessa a cena (cap. IV) entre Luiza e João, mas agora complexificado por outras regras, em falas confessionais onde cada um lamenta as suas mágoas e sofrimentos, sem declararem os motivos ou as causas. Como se sabe das regras sociais, o decoro não permite ao escravo confessar à colega (escrava) o amor (interdito) por Maria. E é ainda o decoro que desaconselha Luiza[12] de se assumir como sujeito que ama João, protagonismo que as regras da sedução atribuem aos elementos masculinos, mas sem impedir que ela exerça a sua "sageza" (feminina) na exploração benigna da "ingenuidade" dele.

Na triangulação canónica das predicações do "querer" amoroso, se um sujeito "B" ama o objecto "A" e se um outro sujeito "C" também ama o objecto "A", então "B" e "C" são rivais, devendo entrar em luta até haver um vencedor, por um mesmo objecto (amoroso) não poder ser partilhado (interdição da poliandria). Na história, no entanto, não pode haver rivalidade entre "B"-Lopes e "C"-João no que toca a "A"-Maria, por nem um nem outro se qualificar no pleno papel de sujeito investido, no primeiro caso, por Maria recusar expressamente Lopes e, no segundo, por ser socialmente interdito que João pretenda Maria, como se viu[13].

Socialmente admissível seria a relação simples (sem triangulação) entre colegas, João e Luiza, no entanto inviável devido à unicidade e completa obstinação do amor dele. Enquanto João não podia sequer conceber outro amor senão o devotado a Maria, Luiza ama João até ao sacrifício do despojamento absoluto. Deste modo se enreda logo no início da narrativa a situação dramática de amores disfóricos por ausência da regra da passiva ("amar e ser amado"), de Lopes não amado por Maria, de João não amado por Maria, de Luiza não amada por João, enredo ao modo dos "mal amados" no teatro de ambiente cortesão de Marivaux.

---

11 Podemos relacionar a espontaneidade de Lopes com a fala monologada de Joaninha e com os diálogos seguintes, no reencontro entre Joaninha e Carlos no Vale de Santarém, em *Viagens na Minha Terra* […].

12 Informa o narrador que "Tudo […] dito em crioulo: […] não estamos senhores dessa linguagem a ponto de poder referir, no dialecto empregado […] na conversação que vai ter lugar. Sentimo-lo pelo que respeita a Luiza; por quanto algumas das expressões dela não terão no português […] a força que no crioulo se lhes deve ligar" (50). Sobre isso, notemos: i) contradição da omnisciência: não possui a linguagem, mas sabe o que as personagens dizem; ii) necessidade de verosimilhança: "naturalmente" os escravos falam a língua materna; iii) coerência de expressão: as emoções sentidas (não racionais) e a força elocutória que as acompanha só se realizam plenamente na língua materna; iv) isto dito em relação a Luiza. No caso de João, mais importante do que a expressão das emoções e sentimentos é a sua verbalização racional, formulada aliás perfeitamente na retórica do português, como se viu já, deduzindo-se ainda que, ao contrário de Lopes, João é (um perfeito) bilingue.

13 Sobre triangulação amorosa, (Girard 1961). Nesta triangulação também se considera o elemento que dá a ver ao sujeito amoroso o objecto amado, papel que costuma caber à "alcoviteira", mas por vezes exercido pelo próprio objecto pela maneira como se dá a ver, caso de Maria aos olhos do seu escravo. Sobre as predicações (querer, confidência e auxílio) (Todorov 1968).

Torna-se assim evidente a primeira lei da narrativa que faz depender da situação inicial de carência/falta o desenrolar da história, depois orientada para uma finalização que anule aquela carência. Singular nesta diegese é o facto de os caminhos das intrigas obedecerem ao modelo das narrativas de género maravilhoso. Obcecado pela frustração resultante da recusa de Maria, Lopes rapta-a para vingar o orgulho ferido e converter a carência em satisfação, seguindo o estratagema comum ao falso herói dos contos orais. Por outro lado, é este estratagema que proporciona a oportunidade para a concretização plena do papel do herói, a "prova difícil" da perseguição que desmascara o falso herói (Lopes) e "transfigura" o escravo em João-herói e, por fim, a sua "glorificação" ao receber o amor declarado por Maria.

Subjacente à intertextualização do maravilhoso desenvolve-se a acção dramática protagonizada por Luiza, para também se cumprir o seu destino sacrificial. Foi ela que recolheu João depois da queda e o acompanhou na convalescença e na recuperação do vigor necessário à perseguição e à luta vitoriosa contra Lopes. Na primeira Sequência da história, Luiza auxiliou João a poder contemplar Maria e, na segunda Sequência, auxiliou-o para que pudesse obtê-la, conquistando-a (a Lopes).

Este destino abnegado pertence a uma isotopia que merece ser mais bem esclarecida no plano das modalidades discursivas. Do desencontro do "querer" amoroso entre João e Luiza resulta a situação (cap. IV, V) onde a escrava põe em marcha a sua predicação do "saber" por "consciência" e por "sageza" sedutora, por conta da "ignorância" e "ingenuidade" dele, como referimos de passagem. Viu-se já que, por seu lado, João tem "consciência" de "querer" Maria em pura "ingenuidade", ingenuidade que Luiza procurou reorientar num sentido consolador para ambos (João e Luiza):

> Cit. 3
> – E quando esse amigo conhece a origem das nossas penas […]?
> João abanou a cabeça em ar de dúvida, e respondeu:
> – Ninguém, ninguém neste mundo pode conhecer a origem do mal que me punge.
> – Conheço-a eu, João.
> – Tu?!… Não, não é possível". (55-56)

O paralelismo das situações é evidente, repetindo-se no cap. IV as condições da cena do cap. I, mas com alteração das tais regras do protagonismo, o da primeira cena onde o escravo não "pode" assumir o papel de sujeito apaixonado e, agora, onde Luiza não o "deve" fazer. Ora, por não estar inibida do emprego do "saber" agir por "sageza" (feminina), Luiza vai pôr em marcha procedimentos casuísticos que tanto servem ao seu intento pessoal amoroso como à caracterização do escravo João:

1. Sobre o afecto de João por Maria, Luiza "sabe" que se trata de um estado definitivo: "não tendo jamais conhecido pai, mãe, irmãos […] por isso o amor havendo encontrado seu coração ainda virgem, reinava aí como senhor absoluto e despótico" (53);

2. Por não "dever" nem "poder" contrariar essa fixação, resta a Luiza recorrer à astúcia da "sageza" que lhe custa o mais alto sacrifício do amor-próprio, humilhação e ciúme:

   Cit. 4

   com aquela abnegação sublime […] imaginou despertar em João uma afeição toda pura, um sentimento de amizade, que, […] fosse ali [no peito de João] neutralizar – sem que ele o pressentisse – a ilimitada força do seu amor. Era um sacrifício sobre modo doloroso […] por quanto para alcançar esse fim, ela tinha de renunciar para sempre a esses ideias de ventura […] estreitar João em seus braços. (53-54).

3. Contra a previsão, a táctica auxiliadora (e doadora) de Luiza falha, ou deve falhar para conotar o ponto até onde chega a ingenuidade de João sobre o seu grande segredo;
4. Para justificar o "saber" de que segredo se trata (cit. 3), Luiza argumenta (cap. V) com um elemento inesperado, extraordinário, o da intuição feminina. Para Maria poder percepcionar o amor dele seria necessário que ela o amasse, facto impossível porque "a senhora jamais […] [poderia] acreditar [em] semelhante ousadia no escravo" (56);
5. Em face do argumento inesperado de Luiza, mas em boa tirada romântica, João confessa: "Luiza, adeus! O sol de amanhã mostrará o meu cadáver" (57), motivo que leva Luiza a alterar as regras do jogo para, ao não ser aceite como confidente, auxiliá-lo a viver para poder continuar a amá-lo (vimos que esta ideia já foi expressa por João que preferiu permanecer escravo a fim de poder continuar a contemplar Maria):

   Cit. 5

   … não será bastante para fazer-te tolerar a vida, a certeza de que uma amiga dedicada te auxiliará em teus amores – trazendo-te o conforto, não das palavras, mas sim o da posse dos objectos que hajam tocado seu corpo – sobre os quais tenham pousado seus lábios – que participassem em fim do calor do seu casto seio? […]. E se numa noite propícia a dedicação da amiga chegar a ponto de se expor a abrir a porta do quarto onde ela pernoita – conduzir o escravo em frente do leito da senhora – e conceder-lhe ali a contemplação de alguns segundos!

   --Luiza, Luiza! […] se é verdade que podes e queres realizar o único ideal, que me fora permitido, votar-te-ei – não digo a minha vida […] mas o meu braço – a minha amizade – o meu reconhecimento, tudo deponho a teus pés. (58-59).

Firmado este contrato fica relançado o enredo necessário ao desenrolar da história. Ora, pelo que se viu sobre a finalização da diegese, ao pôr o arguto "saber" ao serviço da vida de João, sem "poder" imaginar as consequências, Luiza desencadeava a versão irónica do seu destino. Voltaremos à questão sabendo já pelo "Resumo" que, em vez de trabalhar para lhe preservar a vida, o desenlace reserva-lhe o corpo morto dele. Apenas de passagem, note-se a inverosimilhança, o artificialismo dos conteúdos das citações "3", "4" e "5", onde personagens de pouca instrução (João) e analfabeta (Luiza) expendem conceitos de elevada elaboração intelectual.

4. Etnografia e intriga

No plano estético fica bem ser uma sequência encaixada a introduzir os elementos necessários à quebra da monotonia verbal da história, extraídos dos acontecimentos que preenchem o episódio do batuque em Santiago. Para prepararem o seu interesse étnico, conta-se uma história dramática de costumes, de contexto popular, no mais puro estilo de amor e morte envolvidos pela infidelidade, frouxidão e honra. Preparado o auditório, pode então a analepse fornecer a mola essencial da narrativa imbuída de cor romântica, com a história de uma dita feiticeira, assim resumida com repetição ampliada de dados que em outro lugar registámos:

> Em tempos passados uma escrava muito nova e muito bela, de nome Júlia, teve um filho mestiço quase branco do seu sedutor e senhor, Pimentel, que depois dispensaria cuidadoso trato a esse filho e à sua mãe (escrava). Anos volvidos voltou o senhor a requestá-la, mas vindo agora a ser negro o filho que ela teve, porque filho do negro Luís, seu amado, e não de Pimentel que, para se vingar, mandou-a amarrar, oferecendo o corpo dela às sevícias sexuais dos outros escravos. Para completar a vingança, feriu o menino no peito com a ponta de uma navalha, ameaçando matá-lo se Júlia não confessasse o nome do escravo seu amor. Horrorizado com as sevícias sofridas por Júlia, Luís suicidou-se. Intervindo a tempo, o Bispo (tio de Pimentel) pôs termo à cena degradante, obrigou Pimentel a alforriar Júlia, tomou a seu cargo o menino mestiço quase branco e deixou como escravo o menino negro. Uma vez livre, Júlia passou a ter por razão de vida o ódio aos senhores brancos e o desejo de extermínio da raça dos Pimentel.

Uma segunda mola diegética não provém das histórias contadas, mas da recepção daquela que foi narrada pela feiticeira. Interessou em especial ao capitão Lopes, que se encontrava no local, a reacção exaltada de ódio explosivo dos escravos ouvintes contra os seus senhores brancos. Uma terceira mola implicava João directamente no conteúdo da história no que respeita ao filho negro da escrava ferido pela ponta da navalha.

Em complemento à função diversificadora da diegese, o episódio do batuque serve ainda à isotopia amorosa, com Luiza a dançar o torno para pôr João à prova derradeira de sedução, exibindo-se para ele, embrenhado no seu meio étnico natural. Prova perdida por Luiza, conotadora do desencontro amoroso, por não apenas não ter conseguido cativar o interesse de João como, para desilusão sua, ele a interrogar nesse momento a respeito da prometida intromissão no quarto de Maria.

Segue-se por isso a segunda micro-sequência (que fecha a 1.ª Sequência), levando até ao limite do humano suportável o paroxismo dos equívocos amorosos, com a visita alta noite ao quarto de Maria a escandir uma série de vários quadros de lógica cerrada para aumentar o efeito de dramatismo: i) Maria deitada e em sono profundo; ii) gesto abnegado de Luiza que introduz João no quarto para contemplar a sua amada; iii) não bastando a contemplação, João toma a mão de Maria, beija-a repetidas vezes enquanto Luiza desmaia de ciúme; iv) faz-se ruído, Maria acorda com a sua mão segurada pelas de João.

Num arranjo teatral idêntico ao de Carlos, ao despertar na cela do Convento de S. Francisco, em Santarém, em *Viagens na Minha Terra* (1977, cap. XXXII-XXXV), como

já se deixou sugerido no "Resumo", o quadro configura uma cena estática de grande recorte visual, com Maria imobilizada pela perplexidade, a mão entre as do escravo, este paralisado pelo espanto e Luiza caída no chão desmaiada:

> Cit. 6
> [Luiza] sentiu-se desfalecer […] a infeliz caiu no sobrado […] Que espectáculo se ofereceu à sua [de João] vista! Luiza […] estorcendo-se em horrível convulsão! Tratou de ir socorrê-la […] Mas – ó desgraça – Maria tinha acordado, e João viu-a estupefacta – os olhos hirtos – como querendo certificar-se se, ainda dormindo, não era presa de um extravagante sonho. (95)

No momento seguinte, a peripécia desenvolve-se numa cena em que Maria, feita juiz, acaba por ouvir dos réus falas de amor patéticas: i) por abnegação, Luiza e João incriminam-se a si mesmos, cada um a tentar ilibar o outro; ii) no limite das desculpas pungentes, Luiza confessa a Maria a sua paixão por João, bem-querer que a levou, para o consolar, a permitir a entrada dele no quarto para que visse a sua senhora dormindo; iii) desamparado e perdido, João leva a torrente confessional a declarar a sua adoração amorosa absoluta e veemente por Maria.

O essencial a extrair desta encenação com epílogo melodramático reside na decisão de humana bondade de Maria que, comovida de mulher a mulher, não castiga Luiza e a conserva ao seu serviço, declarando livre João e expulsando-o sem remédio.

Uma vez que vimos utilizando uma metodologia de leitura sem respeito por níveis significação, podemos anotar também o facto de, na composição da narrativa, além do referido recurso de tipo *Deus ex machina,* serem muito comuns os expedientes lógicos de um indisfarçado artificialismo: i) necessidade da ausência de Cláudio à chegada de Lopes (cap. III) para permitir o passeio campestre de Lopes com Maria e, assim, a declaração de amor intempestiva; ii) presença sem razão verosímil de Lopes no batuque; iii) origem portuguesa de Lopes para justificar o dado Histórico da revolta do batalhão miguelista; iv) entrada de João no quarto de Maria, acto temerário de todo inverosímil na conduta respeitosa de Luiza e de João, mas necessária para que, livre e expulso, João pudesse ir sem entraves em busca de feiticeira, etc..

No plano diegético, as duas molas impulsionadoras, engendradas no batuque, têm por função fazer convergir os eixos de protagonismos masculinos esboçados no passeio rústico do cap. III, onde Lopes de si para si deliberara vingar-se de Maria: "– Ora pois, orgulhosa Rebecca, encontrareis em mim um outro Bois-Gilbert" (47) e onde o escravo, João, que ouvira esse propósito, ficou advertido acerca da ameaça que pairava sobre a senhora: "A frase de Lopes revelara-lhe tudo. Ele tinha lido *Ivanhoe*; conhecia a história de Rebecca" (47).

Para dar andamento ao seu desígnio, e como foi anotado mais acima, Lopes negoceia com a feiticeira uma aliança que manipula os factos genuinamente Históricos: i) em vez de ser a feiticeira, Júlia, a mobilizar os escravos contra todos os senhores brancos odiados, Lopes propõe-lhe ser ele a levar a efeito a sua pretensão se, para compensação,

ela jurar obter a passividade dos escravos na acção por si urdida; ii) cedendo Júlia (por amor a João), com a garantia da indiferença dos escravos, o batalhão miguelista instigado por Lopes podia sem receio sublevar-se, não para chacinar todos os brancos, mas apenas os militares da autoridade portuguesa. Realizado também o saque da cidade, a riqueza acumulada ia permitir aos revoltosos a fuga para a América, levando Lopes consigo Maria entretanto raptada.

No outro eixo da história, agora homem livre e sujeito pleno do seu "querer", João protagoniza o deslindar do novelo da dúvida suscitada pela história da feiticeira, numa sequência de funções básicas do cânone maravilhoso, como as anteriormente referidas: i) partida; ii) deslocação pelo espaço; iii) encontro com a feiticeira; iv) exibição da marca identificadora (cicatriz da ferida feita pelo Pimentel no peito do filho de Júlia); v) anagnorisis, reconhecimento mútuo; vi)– efusão amorosa entre a mãe e o filho que julgava perdido.

Em puro mecanicismo *Deus ex machina*, a anagnorisis reveste-se do maior efeito melodramático: i) confirma a suspeita de João sobre a feiticeira (Júlia) ser de facto a mãe de Cláudio, o tal filho mestiço (quase branco) que tivera de Pimentel; ii) e, sendo João o segundo filho, tido do escravo Luís, seu amado, tira-se daí que ele foi escravo da casa do seu meio-irmão (Cláudio), que é tio de Maria e que Maria é neta de Júlia.

Contrariando a doxa, a alegria de Júlia não se ficava a dever ao previsível lirismo de amor maternal. Mais do que um filho pródigo, João representava simbolicamente o seu amado Luís. Os demais, o filho de Pimentel, Cláudio, e a neta, Maria, pertenciam à raça dos brancos odiados, visados no projecto vingativo, sua razão de vida, constituindo por isso valores negativos a serem exterminados.

Enlaçam-se aqui duas ontologias estruturadas sobre valores de vida e de morte, de amor e de ódio, histórica e ideologicamente situadas. Júlia representa valores modais de lógica exclusiva, irredutíveis, de dicotomia medieval, tipo herói fiel VS traidor cobarde. Contra ela, João representa valores modais de lógica moderna, de dicotomia redutível a um terceiro termo ambivalente. E esse terceiro termo é constituído, no plano biológico, pelo mulato Cláudio e pela mulata Maria, ou seja, pelo homem cabo-verdiano que, no ponto de convergência entre os "apports" negro-africanos e brancos-europeus viria a engendrar a cultura não-branca, já não Pimentel, e não-negra, já não Júlia-Luís.[14]

Tornando-se conflituoso este embate de axiologias, para não perder o símbolo que João configura, representando Luís, Júlia cede ao pedido dele em favor de Cláudio e de Maria, mas apenas em aparência, porquanto a clemência é um valor que não cabe numa ontologia radical. Segurar João com mão férrea e impedi-lo de partir ao encontro de Maria para a proteger da vingança de Lopes, era a maneira de Júlia dar tempo a este para agir e fazer de mão vingativa dela.

São claros os eixos de sentido, direccional e semântico, nesta 1.ª micro-sequência da 2.ª Sequência dominada pelas duas axiologias. Na luta entre o filho e a mãe (para o

14 Sobre ontologia, função disjuntiva/injuntiva de valores e ideologema, cf. Kristeva 1969.

impedir de partir), ambos tombaram numa ravina. A mãe morreria sem ver cumprido o seu projecto justiceiro, de ódio vingador, delegado no massacre dos oficiais brancos por conta de Lopes. Mas sobreviveria o filho, providencialmente encontrado por Luiza que, com o auxílio do oficial português salvo do massacre, seria levado para convalescença perto da casa de Maria.

A isotopia ontológica que dá a morte à mãe, deixando vivo o filho, narrativiza de maneira simbólica, numa derradeira irrupção textual, a ideologia arcaica para a levar a um ajuste de contas com o passado. A morte de Júlia constitui a negação premonitória dos antagonismos irredutíveis e do ódio mortal entre os servos e os senhores, na sociedade que, na segunda metade do séc. XIX, se pacificava a caminho do desmoronamento do sistema que aliava o escravocrata ao latifundista.

Aliás, convirá anotarmos a contradição de Júlia hiperbolizada pelo excesso. O seu compromisso era de raiz moral, vingar Luís exterminando a raça dos Pimentel e, só por sinédoque de ressentimento, todos os brancos, projecto duplamente votado ao fracasso. De um lado, o Pimentel de que Júlia tivera notícia era Cláudio e não o seu algoz e, do outro, o extermínio de todos os brancos do arquipélago seria uma empresa bélica imoral, uma espécie de genocídio. Ao fazê-la morrer, a narrativa salva-a de uma acção condenável, preservando-lhe a imagem simbólica de vítima.

Confirma-se com as realidades empíricas da vida comunitária, com a formação da cultura e da língua crioula, que as relações entre, por exemplo, senhores, gente livre, escravos, forros, são factos históricos. Abundam também os trabalhos e as opiniões dos ensaístas cabo-verdianos que, entre outros aspectos, atribuem aos condicionalismos do meio, dos recursos naturais e das ameaças contra a vida, a consciência intrínseca da solidariedade intercalasses, de mobilidade vertical[15], num contexto real que a todos expunha na luta constante contra as adversidades, contra as catastróficas mortandades pela fome (tantas vezes referidas) e também contra as epidemias (muito raramente citadas).

Ou seja, desde muito cedo, para além da rudeza de todos os excessos, a ontologia cabo-verdiana imposta pelo espírito de sobrevivência teria de ser expressa, obrigatoriamente, por uma dicotomia de valores concessivos, redutíveis ao termo ambiguizado da convivência por imposição das circunstâncias objectivas. Pode-se dizer, no plano da história das ideias, que a formação da comunidade do Arquipélago acompanha a instauração da primeira época moderna (renascentista humanista), que se caracteriza por uma ruptura epistemológica em favor do centramento antropocêntrico (por deslocação do teocentrismo).

Ainda no plano ontológico, a ruptura contra o pensamento medieval de dicotomias sem hipótese de redução (a citada formalização "bons VS maus") promove o engendramento desse meio-termo ambíguo que, em forma de *boutade*, equivale a "não haver bons de um lado, e maus do outro, por haver bons e maus em ambos os lados".

15 Com vénia para Baltasar Lopes (1956).

Resumindo as questões, diremos que o texto de *O Escravo* amplifica os propósitos de vingança radical de Júlia para os frustrar, ao mesmo tempo que dissemina, sem lhes dar o devido relevo, atitudes e factos reveladores dessa ambígua ocorrência de bons e maus dos dois lados, por exemplo:

1 No protagonismo de Júlia, no seu tempo passado de jovem e bela escrava:
a) Num mesmo episódio, ela é vítima de um branco mau, mas também dos escravos maus, seviciosos, por demais seus colegas:

Cit. 7
a vingança do bárbaro Pimentel foi espantosa. Mandou amarrar sobre o leito a infeliz Júlia, para que assim não pudesse resistir aos escravos, a quem ordenou saciassem seus desejos brutais. (1989, 74)

b) No seguimento desse episódio, socorrida por um branco bom:

Cit. 8
Júlia […] não sobrevivera à brutalidade […] se um anjo benéfico não viesse […] pôr termo a esta cena revoltante. Era o Bispo, tio de Pimentel, que bradara […] suspende vil assassino; e […] fulminou com um olhar terrível o algoz da desventurada Júlia. (74)

c) Em outro ainda, socorrida por um escravo bom:

Cit. 9
Uma manhã […] eu vi […] que me faziam subir […] um preto tirou-me as cordas, feito o que, me disse […] podes fugir […] devia à humanidade daquele escravo – o qual me não conservaria na torre tanto tempo, se a presença de Pimentel não mandasse o medo sopitar-lhe a compaixão. (123-124)

2. No protagonismo dos revoltosos sob comando de Lopes:
a) Solidariedade dos escravos para com os senhores, sem risco ou com risco de vida:

Cit. 10
Durante a matança as pessoas abastadas da Vila tratavam de esconder alguns objectos de valor […] deixando suas casas entregues aos escravos, aos quais muitos devem a conservação de algumas jóias, e várias peças de valor. (134)

Cit. 11
Os escravos eram vítimas – pela sua fidelidade – dos brutais tratamentos dos soldados: estes ameaçavam-nos com a morte, para que declarassem onde estavam escondidas as jóias e dinheiro. Alguns houve que […] descobriram tudo; a maior parte, porém, conservou-se firme em seus deveres. (134)

Com a morte da mãe (Júlia) e a sobrevivência do filho (João) conota-se ainda uma transição geracional do velho para o novo, mas aqui de forma não linear, enunciada no texto por valores agregados às personagens e às respectivas focalizações narrativas:

a) Memória residual ainda activa, incrustada na dicotomia radical dos valores antigos, presentes na consciência de Maria verbalizada pela omnisciência do narrador:

Cit. 12
[a] Mulata […] persuadiu-se que a sua cor […] animara Lopes a fazer-lhe uma declaração de amor, que ela olhou […] como uma manifestação implícita de que ele presumia que uma mulata aceitava sempre com reconhecimento o amor de um branco – por mais impuro que esse amor parecesse. (46)

b) Réplica agora verbalizada de Maria que veicula esses mesmos valores de memória:

Cit. 13

uma palavra de amor […] para que ela caísse […] a vossos pés, agradecendo-vos, talvez, a honra que lhe fazíeis de descer até ela […] nas veias da mulata gira um sangue mais nobre, mais puro que o vosso; e seu coração – hoje dominado unicamente pelo amor filial – não entrará jamais afeição que não seja inspirada por quem possua o alvor das acções – embora o rosto seja retinto. (46)

c) Desabafo do escravo João, também condicionado por essa memória antiga:

Cit. 14

[João] disse como falando consigo.

– Afinal virá a amá-lo: ele é branco e livre.

– Ele quem? perguntou Luiza.

– O Sr. Lopes […] que lhe declarou a paixão […] e que […] não desiste da conquista de seu coração, que ele jurou possuir, de força ou de vontade.

– Como pode querer ele nutrir tão louca esperança, se […] nhanhinha quase que nem lhe aparece!

– É verdade […] Demais, ele é amigo do senhor, e alcançará pela vontade do pai a posse do coração que a filha lhe nega. (58)

5. Axiologias arcaicas/modernas

A um tempo, a narrativa dispersa estas ambivalências factuais e verbais e, a outro, formaliza as diferenças entre as gerações velhas e novas. Assim, na consciência de Júlia cabem somente dois conjuntos de valor moral, o dos escravos (os bons) e o dos outros, brancos e mulatos (os maus):

Cit. 15

— Vingança! vingança! […] – Morte, maldição sobre os brancos! (75)

e sobre os Pimentel:

"Eu te agradeço […] espírito das trevas! […] vai tocar com a tua influência infernal o coração de Lopes […] a fim de que eles não se saciem de sangue em quanto não derramarem o da prole de Pimentel" (128).

E logo:

"– Pois quê? Cláudio tem uma filha que Lopes tenta seduzir! Ó Luís, Luís! a nossa vindicta passa além das minhas esperanças! (129)

No mundo humano pacífico da filha de Cláudio, Maria, só constam dois grupos, o seu, lugar mulato de onde fala, centralizador, e o dos escravos colocados à margem por não disporem de estatuto legal ou social[16] representado por Luiza e por João. E, embora

16 Exemplo de ausência de estatuto social é o referido na narrativa: "As vanguarda do povo […] exclamaram: […] –Aquela é a bela Maria […] prestaram os cuidados possíveis. Ninguém fez caso do cadáver do escravo!…! (151).

essencial na história, Lopes não poderia definir um grupo natural do país, sendo apenas uma personagem posta em circulação na intriga para ser negada como exógena[17].

A primeira função de Lopes consiste precisamente em protagonizar um modelo de relação que, ao ser rejeitado, permite estabelecer, por diferença, o paradigma social dos afectos no feminino e no masculino, no ideário crioulo simbolizado por Maria. Segundo o seu ponto de vista, o elemento feminino: i) não é sensível às "finezas de um branco"; ii) crê que as palavras de amor são palavras ocas quando não sustentadas por "acções"; iii) por comparação, o sangue (carácter) do mulato é, em decoro e sinceridade, "mais nobre" do que o do branco; iv) para merecer os afectos da mulata, o masculino deverá ser dotado de um amor que se inspire em acções puras; v) assim mesmo, "embora o rosto seja retinto". (Cit. 13)

Resta a situação marcada do protagonista, pertencente ao mundo dos escravos, que concebe entre os grupos sociais a existência de fronteiras com distinta porosidade. Ao contrário de Júlia que se encasulou no seu grupo, o escravo João abre-se aos outros em dois eixos de relação, tão distintos quanto diferenciado é o papel social que a narrativa atribui aos brancos e aos mulatos. Ausentes da história como grupo activo, os brancos são encarados sob relacionamento distanciador, de estranhamento exemplificado pela forma de tratamento de Lopes por João na última réplica ("ele", Cit. 14)[18].

Em oposição a Maria, que estabelece com os escravos uma relação funcional, João, escravo, encara os mulatos numa perspectiva problemática, identificando-se com eles, através do amor por Maria, mas sem deixar de pertencer à outridade negra socialmente indigna do amor de Maria. Posição ambígua, de significação revolucionária, por isso conotadora do ideologema subversivo que o escravo está incumbido de valorizar.

Esta narrativa do negro representa dele uma identidade de carácter unificado, sem clivagens de personalidade (a despeito do seu estatuto problemático), exposta com a máxima força perlocutiva na cena dialogal do Cap. I, e logo esclarecida pelo juízo da mais alta positividade que, provindo da senhora, não pode ser tomado por suspeito: i) longe de qualquer contradição, a identidade inclui a condição de escravo, de que não tem culpa, por depender do sistema social, situação que não o impede de ser superior a muitos brancos em inteligência; ii) e, por demais, de possuir coração "nobre" e alma "bem formada". (Cit. 2)

O passeio campestre que serviu de meio ambiente para a tirada amorosa de Lopes ocorre logo depois, no cap. III, altura em que Maria, para o repudiar, lhe contrapõe os méritos por ela atribuídos ao seu escravo (cap. I): "nobre", porquanto de "alma bem

17 O mundo representado rasura o sistema colonial em proveito da ideia de nação que não carece do outro tutelar. Este pressuposto de exclusivismo identitário iria constituir um dado essencial dos fundadores da modernidade da década de 1930.

18 Nas formas de tratamento, "ele" indica a "não pessoa" no eixo da subjectividade. Na fala de um sujeito enunciador, "ele" conota a objectivação coisificante ou forma de tratamento por afastamento cerimonioso (Benveniste s.d.).

formada/alma pura" <> "alvor das acções" (Cit. 13), sendo elucidativa a frase já acima citada: "afeição […] inspirada por quem possua o alvor das acções – embora o rosto seja retinto", frase dependente de outra com o verbo em tempo de futuro ("entrará").

Por definição gramatical, uma conjunção concessiva introduz uma oração que pode contrariar, mas não negar, o dado da oração principal:

> a) Formas concessivas, por exemplo, "mesmo que", "ainda que", apontam para a concretização do dado posto na oração principal, mas como "incerteza", "virtualidade", "hipótese":
> … quem possua o alvor [brancura] das acções, ["mesmo que / ainda que"] (na hipótese de que) o rosto seja retinto [negro];
> b) Diversamente daquelas, a forma concessiva "embora" (ou "conquanto", "posto que") aponta para a realização do dado da oração principal, não como hipótese, virtualidade, mas como "certeza", "realidade de facto", "asserção":
> quem possua o alvor [brancura] das acções, "embora" [conquanto, posto que], o rosto seja retinto [negro]

A análise filológica mostra que tudo se conforma a um *lapsus linguae* de Maria: i) ao dialogar com o escravo (Cap. I), valoriza-lhe os atributos subjectivos ("coração nobre e alma bem formada"), "embora" no plano objectivo soubesse que a cor da pele dele era negra; ii) em reacção a Lopes (Cap. III) contrapõe-lhe o atributo subjectivo de carácter ("alvor das acções") que, precisamente, reconheceu no seu escravo ("embora" negro, é um acidente epidérmico que agora, afinal, não constitui um óbice para ela). Ou com mais minúcia ainda, primeiro, com o escravo, reconhece-lhe inteligência "superior a muitos que nasceram livres" (Cit. 2) e, depois, com Lopes, faz o seu auto-elogio ("nas veias da mulata gira um sangue mais nobre, mais puro que o vosso") (Cap. III), nomeando para si qualidades de mérito que, como vimos, sabia serem próprias do seu escravo.

Por se tratar da situação inicial, teria de faltar nesta narrativa do negro, a condição para o lançamento do percurso actante de João (consequência do estatuto problemático da sua existência), aliás, expressamente enunciada por ele no diálogo com Maria, antes de ela lhe apreciar as qualidades: "triste a condição daquele que não pode nutrir um sentimento puro, abraçar heróicos projectos" (31). Em teorização greimasiana, o investimento efectivo da "vontade" é condição de primeira ordem na caracterização do actante, sujeito de um programa narrativo de intencionalidade pessoal notável. Na situação de escravo, de subordinação ao "querer" da sua senhora, João não dispunha de margem de autonomia para actuar de livre arbítrio. Não tinha condições para efectivar a sua "vontade", para converter a ideia num projecto prático, tanto mais que ambicionava um feito excepcional ("heróico").

Ora, uma vez liberto (expulso, "banido", Cap. XI), auxiliado por Luiza, mau grado ela, João passa a reunir as condições objectivas de um sujeito (greimasiano) destinado à

reactivação do tempo Histórico. No passado terá sido o grupo dos mulatos a naturalizar a herança (de valores civilizacionais e culturais) da classe dos brancos. Agora pertence a João protagonizar o ataque e transposição da fronteira que separa negros e mulatos, em ordem a uma osmose inovadora, de dialéctica destinada a diversificar a centralidade. Ao não vacilar no "querer" amoroso e no desejo de alcançar Maria, João polariza uma força centrípeta transfronteiriça (fronteira entre livres/escravos) que, com os tempos, acabará por anular a centralidade do mulato em favor de uma totalidade dinâmica inovadora, de convergência e congregação dos dois grupos sociais em presença e dos brancos que não entram na história. A narrativa do escravo é, nesta perspectiva, uma luta pela igualdade.

6. Ódio, vingança, amor e doação

Em resultado da aliança entre a feiticeira e Lopes e do embate ontológico entre a mãe Júlia e João acontecem, ao mesmo tempo, os episódios da queda fatal (para Júlia) da mãe e do filho e da carnificina que vitimaria os oficiais brancos do poder liberal às mãos dos revoltosos miguelistas. Por função, compõem eixos semânticos distintos, no entanto unidos pela decisão de Lopes de mandar pôr cerco à casa de Maria, a pretexto de a proteger, na verdade, para se assegurar de ela não fugir e poder raptá-la.

Na cadência diegética vertiginosa em direcção ao desenlace, num dos eixos Luiza cuida de João e auxilia-o na convalescença e, no outro, Lopes põe em marcha o rapto de Maria, para finalização dos prenúncios que haviam sido disseminados nos cap. I e III:

1) Concretizando a ameaça escutada pelo escravo (Cap. III), Lopes desencadeia a acção romanesca de Bois-Gilbert contra Rebecca;
2) Convertendo em realidade o que não passava de um desejo verbalizado (cap. I), João podia protagonizar com um "sentimento puro" o seu "heróico projecto" de salvar Maria;
3) Como acontece no conto maravilhoso, o "virtual"[19] herói (João) persegue o vilão (Lopes) até entrarem em luta[20];
4) Por redução do maravilhoso ao realismo, o socorro (por um dos revoltosos) que vem em auxílio do vilão (Lopes) causa o ferimento mortal do "virtual" herói, condição para se converter em verdadeiro herói"[21].
5) Sem que tal facto tenha sido programado, as gentes (antes fugidas) agora regressadas à Vila constituem um socorro prestado a João, obrigando o vilão a fugir sem poder levar consigo Maria;

---

19 Na verdade, "virtual" (herói) por não ter havido antes uma "prova principal". No epílogo da história sincretizam-se três provas proppianas: "principal", "difícil" (transfiguradora) e "glorificante".

20 Para as referências ao maravilhoso e às funções que o estruturam, cf. Vladimir Propp 1970.

21 Não tratamos das condições sociológicas que impedem João de aceder ao estatuto de herói vivo. Nas circunstâncias actuais, herói sim, mas herói morto. Algumas anotações dispersas foram, no entanto, aduzidas a esse respeito.

6) Mas, por axiologia eticamente correcta, conserva-se a moralidade do maravilhoso de circulação ocidental, para sentenciar que "os maus são punidos e os bons são louvados" (o falso herói perde Maria e João vê-se reconhecido por ela);
7) Sozinho no terreno da luta (após a fuga do vilão) e amparado por Maria regressada do refúgio onde estivera durante o combate, João transfigura-se num herói reconhecido (pelas palavras dela, apenas) que já exprimem a recíproca subjectividade amorosa:

> Cit. 16
> foi procurar […] o escravo que ela vira cair ferido […] [ele] empregou nela um inefável olhar de reconhecimento […] fechou os olhos para demorar-se […] na contemplação do anjo […] Maria em breve lhe fez acreditar na realidade […] tomando-lhe a mão perguntou com todo o carinho, […] meiguice […] [da] mulher que sabe amar: – João, meu amigo, meu libertador, onde estás ferido? João abriu os olhos […] a sua alma […] como que se dilatava para dar cabimento à imensa ventura do presente […]. (149)

8) Como se observa, na conclusão da sequência de morfologia proppiana, mas ajustada ao realismo da história, ocorre antes, na função "reconhecimento", uma redução verbal dos níveis sociais. Em condições ditas normais a relação de tratamento entre "senhor" e "escravo" obedece à regra dos dois termos opostos, "vós" (senhor(a) VS "tu" (escravo), agora substituídos pelo terceiro termo que desloca a relação hierárquica (vós/tu) para a relação igualitária (eu => tu=eu => tu): "onde estás ferido";
9) Deve-se a este terceiro termo a impregnação realista das funções do maravilhoso, por exemplo, em forma de "psicologismo" relativo a Maria, anotado pelo narrador, "carinho", "meiguice" e, em particular, "mulher que sabe amar", "mulher" apenas, não "senhora". Mais acima, anotámos a réplica de Luiza a João: "para adivinhar a […] causa […] fora preciso que Maria já houvesse lido em teus olhos; e que isso não acontecerá" (56). A argúcia feminina de Luiza explicava certeiramente as atitudes de Maria, mas não podia adivinhar o desenrolar dos factos que a transformaram para passar do "não saber" ao "saber" pelo olhar em sentido duplo. O que não "aconteceria" aconteceu, pelos olhos ela viu e ficou a "saber", pelos olhos ela rendeu-se num "olhar de reconhecimento";

> Cit. 17
> Maria ao observar a enorme ferida do escravo, soltou um grito de pungente aflição […] correndo para ele […] ver se estancava o sangue […] para o conseguir ela não duvidou de sentar-se ao lado do escravo, o qual soltou a custo esta palavras: –Vossos cuidados, senhora, são inúteis. Eu sinto aproximar-se a morte. – Oh! – disse Maria – e não haver quem o socorra!… […] e ele vai finar-se nos braços impotentes de uma fraca mulher!…
> – Maria, expirar nos teus braços, era quanto eu neste mundo podia apetecer […] Eu amo-te, Maria… oh! eu posso dizer-te sem pejo, porque a morte vai purificar o amor do escravo. (150)

10) Uma vez realizada a redução social da "senhora" a Maria, o realismo das vivências torna-se dramático, a tender para o patético. Notemos a sequência: i) ela sentou-se ao lado do escravo (ainda escravo); ii) ele percebeu o significado de "sentar-se ao lado" dele, mas tratou-a por "senhora"; iii) ela diz de si mesma ser uma "fraca

mulher"; iv) ele trata-a por "tu". Ou seja, os dois termos do sintagma trabalham conjuntamente na definição do essencial da história, a transformação de "forte senhora", por estatuto de classe social, em "fraca mulher", na realidade da vida em situação limite;

Cit. 18

– Adeus!… Espero-te lá em cima… ali amar-me-ás tu? […] Maria, senhora da minha alma, um beijo […] Maria chorava […] já o amava! […] […] E seus lábios […] foram unir-se à pálida boca de João. (150)

11) De mistura com o patético regressa a simbologia do maravilhoso na glorificação do herói por Maria, com o sentido de modernidade de ser a mulher a decidir na escolha da relação amorosa. Tão subversivo é João como Maria, ele que a trata por "tu" e a beija, e ela por isso e por o reconhecer e glorificar, funções que pertenciam à esfera actancial do Pai (cf. história de "Gomeseanne" e Cit. 14). De facto, reconhecimento e glorificação revolucionárias, mas não reconhecidas socialmente, tanto assim que, uma vez socorrida Maria pela "vanguarda do povo" (como se vê abaixo), João não mereceu sequer um olhar de atenção misericordiosa;

Cit. 19

A vanguarda do povo […] devisou dois corpos que não davam sinais de vida […] Oh que desgraça! Aquela é a bela Maria […] prestaram os cuidados possíveis […] ela sem ter consciência […] deixou-se conduzir […] Ninguém fez caso do cadáver do escravo!… (151)

12) Depois do encontro lírico-amoroso (Maria-João), pertencia a Luiza repeti-lo agora na forma amoroso-fúnebre, tomando o corpo morto do escravo e levando-o para lhe dar sepultura na furna da rocha onde vivera a feiticeira sua mãe. No plano simbólico, trata-se de um regresso ao útero materno, mas também de ritual celebrativo, sacrificial, onde Luiza acaba por morrer abraçada a ele, numa versão crioula de "amor e morte" ao modo do mito de "Tristão e Isolda":

Cit. 20

E ela foi juntar os seus lábios aos lábios frios do escravo […] João, eu quero ir contigo. Tu esperas-me ansioso, não é assim? […] Ah! João, pede ao Criador do mundo que me chame para junto de ti tão breve, quanto o deseja meu coração; e… Não pôde acabar, uma grande pedra, despedida [por Tomás] à entrada da grupo, foi esmagar-lhe a cabeça de encontro ao peito de João. (155)

Concluindo

Neste epílogo de antecipação ultra-romântica a narrativa promove um ideologema que se organiza, por exclusão de partes, a partir de várias formas da relação de afectos amorosos, duas formas negativas, duas positivas e uma eleita:

1) Negativo o amor (conjugal) de Júlia, endogâmico, mas projectado em forma de ódio e rancor para fora do seu grupo social. Embora de aparência positiva, o amor (maternal) pelo filho é uma dádiva dela em homenagem a Luís:

– Não; vós não sois minha mãe; eu vos amal… [palavras de João] – Suspende, infeliz! não renegues a tua mãe. Luís, tu que me escutas, desculpa se o amor materno me vai constituir perjura" (1989, 119).

Vem a propósito notar que esta ocorrência da maldição se inspira no texto de Almeida Garrett:

> – Oh! aqui anda ele […] Maldito sejas tu, frade! […] [palavras proferidas por Carlos] – Tu maldisseste-me, filho, e eu venho perdoar-te… Não, venho pedir-te perdão, eu a ti. Tu detesta-me […] e eu venho dizer-te que te amo. (1977, 263-264)

2) Negativo o conceito de amor-paixão donjuanesca de Lopes que, como mau perdedor, projecta de si o despeito e o orgulho vingativo ferido de racismo;
3) Positivo o amor absoluto, doador, de Luiza, embora encerrado no interior do grupo social a que pertencia, endogâmico, tal como o de Júlia;
4) Positivos os dois amores de Maria, o amor filial (familiar vivenciado) e o conceito de amor conjugal, de convenção moral ("[no seu] coração […] não entrará […] afeição que não seja inspirada por quem possua o alvor das acções"; Cit. 13). Ora, será precisamente este conceito moral o único que se transforma na história, de acordo com o ideologema, em amor de enamoramento[22];
5) Eleito, segundo a intencionalidade do texto, o conceito de amor de João entre outros aspectos pela positividade do engendramento do terceiro termo, "o amor mulato" como certamente diria Gabriel Mariano.

No plano simbólico, a morte de João actualiza uma analogia de natureza teológica, porquanto Maria, ao render-se, torna-se crente no amor que ele lhe deu sempre. Ou seja: i) Maria recolhe o amor enquanto Luísa tem direito ao corpo; ii) o amor de João agora compartilhado por Maria representa uma mensagem de valor crístico, Boa Nova (social) endereçada ao futuro; iii) para além do derradeiro ritual amoroso da sepultura, a Luísa resta a simbologia da "Piétà", a dor da mãe de Jesus abraçada ao corpo morto do filho.

Duas personagens representam o amor de pureza absoluta e ambas morrem. Luiza teria de morrer para, no plano simbólico, significar a morte do sistema "endogâmico" do amor-matrimónio (de Luiza por João e de Júlia por Luís). João morre para conotar duas mensagens. Quanto a ele, morrer permite que a imagem do seu amor subsista ao abrigo da corrupção pela passagem do tempo, como um símbolo da realidade ainda impossível. Em relação a Maria, ele teria de morrer devido a essa impossibilidade social, mas com o dado particular de ela ter sido seduzida, conquistada, assim se abrindo o caminho para o sistema "exogâmico", a tal "Boa Nova" crioula, ironicamente accionada por Lopes.

Bibliografia

ALBERONI, Francesco. 1983. *Enamoramento e amor*, trad. Armandina Puga. Amadora: Bertrand.

ALMEIDA, José Evaristo d'. 1989. *O Escravo*, pref. Manuel Veiga. 2.ª ed. Praia: ICL, ALAC.

BENVENISTE, Émile. s.d.. *O Homem na Linguagem*. Lisboa: Vega.

22 Com vénia para Francesco Alberoni, *Emamoramento e Amor* 1983.

Boletim Oficial do Governo Geral de Cabo Verde. 1842. n.º 1.
---. 1843a. n.º 8.
---. 1843b. n.º 14.
---. 1844a. n.º 63.
---. 1844b. n.º 65.
---. 1844c. n.º 67.
---. 1844d. n.º 85.
---. 1844e. n.º 87.
---. 1845a. n.º 92.
---. 1845b. n.º 104.
---. 1845c. n.º 105.
---. 1845d. n.º 106.
---. 1845e. n.º 108.
---. 1845f. n.º 113.
---. 1845g. n.º 118.
---. 1846. n.º 120.
---. 1847. n.º 193.
---. 1849. n.º 216.

GARRETT, Almeida. 1977. *Viagens na Minha Terra* (1.ª ed., 1846). Lisboa: Estampa.
GIRARD, René. 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Livre de Poche / Pluriel / Grasset.
KRISTEVA, Julia. 1969. *Sèméiotikè, Recherche pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
LOPES, Baltasar. 1947. *Chiquinho*. S. Vicente: Ed. Claridade.
LOPES, Baltasar. 1956. *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre: apontamentos lidos ao microfone de rádio barlavento*. Praia [Cabo Verde]: Impr. Nacional, Divisão de Propaganda.
LOPES, Manuel. 1982. *Chuva Braba*. Lisboa: Edições 70.
PROPP, Vladimir. 1970. *Morphologie du conte*. Paris: Points, Seuil.
TODOROV, Tzvetan. 1968. "Les catégories du récit littéraire". *Communications* 8:125-151.
TRONY, Alfredo. 1973. *Nga Muturi*. Lisboa: Edições 70.

ANTÓNIO MANUEL DE ANDRADE MONIZ*

Dois olhares sobre a escravatura no século XVI

Introdução

Este trabalho visa apresentar dois olhares diferentes e complementares sobre a realidade social da escravatura no século XVI, a oriente (o Extremo Oriente) e a ocidente (América Latina).

O primeiro olhar é registado a partir da obra monumental de Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, postumamente editada em 1614, em cujo texto o narrador faz o balanço de 21 anos de errância e aventura na longínqua Ásia, nos quais sobressai as duras experiências do cativeiro, da venda, da prisão, da tortura, da servidão, dos ferimentos, do roubo, das tempestades, do exílio. A expressão auto-elegíaca "pobre de mim", sete vezes usada, caracteriza bem este olhar, que combina o registo objectivo das situações vividas num espaço exótico com a perspectivação subjectiva de quem não se limita a carpir mágoas e misérias, mas também elogia e critica tanto os compatriotas como os estranhos asiáticos.

O segundo olhar é reportado na Carta do padre jesuíta Gaspar Afonso ao Geral da Companhia, escrita em 1599, compilada como XI relato de naufrágios da *História Trágico-Marítima* de Bernardo Gomes de Brito, publicado, no seu segundo tomo, em 1736. Neste olhar ressalta a piedade e a solidariedade humanas para com a realidade da escravatura que atinge o ameríndio como compensação pela injustiça de que é vítima. A crítica a essa dura realidade é verberada com ímpeto pela palavra e a acção jesuíticas ao longo de várias páginas deste relato.

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0003-3464-0228. *E-mail*: am.moniz@fcsh.unl.pt.

A experiência de servidão de Fernão Mendes Pinto

A primeira provação que reporta de si próprio o "pobre de mim" refere-se ao ataque de um navio corsário francês.

O espaço psicológico e social do Portugal quinhentista inscreve-se num ambiente de geral insegurança. Além da pobreza, grassa a peste, em Lisboa, e o ataque dos corsários nas costas marítimas do País. Uma simples viagem de Lisboa a Setúbal está permanentemente sujeita a abalroamentos de piratas franceses ou mouros. No final do século, o oceano estará polvilhado de outros corsários: ingleses e holandeses. O tratamento violento destes inimigos não se limita à pilhagem de valores materiais, mas atinge os assaltados com a tortura física:

> […] & ao outro dia pella manhã sendo nos tão auante como Cezimbra nos cometeo hum Frances cossairo, & abalroando com nosco, nos lançou dentro quinze ou vinte homẽs, os quais sem resistência, nẽ contradição dos nossos, se senhorearão do nauio, & despois que o despojarão de tudo o que acharão nelle, que valia mais de seis mil cruzados, o meterão no fundo, & a dezassete q̃ escapamos cõ vida, atados de pès e mãos nos meterão no seu nauio, cõ fundamento de nos leuarem a vender a Larache, para onde se dizia que hião carregados de armas q̃ de veniaga leuavam aos Mouros, & trazendonos cõ esta determinação mais treze dias, banqueteados cada ora de muitos açoutes, quis sua boa fortuna que no cabo deles […] ouuerão vista de hũa vella […]. Era este nauio hũa fermosa nao de hum mercador de Villa de Conde que se chamaua Siluestre Godinho, que outros mercadores de Lisboa traziam fretada de S. Tome, com muytos açucares, & escravaria, a qual os pobres roubados, que lamentauão sua desaventura, punhão em valia de quarenta mil cruzados. (Pinto 1983, cap. 1, 14-15)

A segunda provação segue-se à tortura da prisão em Moca (Arábia) e é reforçada com o epíteto "miseraueis de nos", atribuído em razão das "feridas, que erão grandes e perigosas, ajuntando-se a isto a deshumanidade cõ que naquela triste prisaõ fomos tratados" (Pinto 1983, cap. VI, 25), cuja consequência foi a morte de nove companheiros. Após a condenação de vários outros, que foram arrastados pela cidade, apedrejados e lançados ao mar, segue-se a venda em hasta pública dos sete sobreviventes, cabendo a sorte em primeiro lugar ao *pobre de mim* (1983, cap. VI). Tão forte foi a impressão traumática exercida por esta experiência servil que a personagem se exprimiu em termos de veemente repúdio, misturado com um sentimento de profunda lástima:

> E ao pobre de mim quiça como menos ditoso coube em sorte comprarme hum Grego renegado, de que eu arrenegarey emquanto viuer, porque me tratou de maneyra em sôs tres meses que fui seu catiuo, que por sete ou oito vezes estiue tentado para me matar com peçonha (se nosso Senhor me naõ fizera merce de me ter na sua mão) para lhe fazer perder o que por mym tinha dado, porque era o mais deshumano, & cruel inimigo que nunca se vio no mũdo. (1983, cap. VI, 27)

Expressão equivalente à de *pobre de mim*, a de *o mais engeitado* é usada, ao reportar a terceira provação, para justificar a escolha da personagem, com outros doze,

para a tripulação do capitão Fernão de Morais, na viagem de Chaul para Goa (1983, cap. VIII, 30); a expressão contrasta com a oferta de um seu amigo, capitão de uma fusta da armada de Gonçalo Vaz Coutinho:

> E porque hum dos Capitaẽs destas fustas era muyto meu amigo, & me via vir tão desbaratado, desejando de me poder ajudar em algũa cousa, me cometeo que me embarcasse com elle, & que faria aly logo pagar cinco cruzados, o que eu aceitey de boa vontade. (1983, cap. VIII, 36)

> A quarta provação refere-se ao medo que a personagem enfrenta, ao saber-se intimada a uma entrevista com o rei de Quedá (Indonésia), o Édipo consciente que matara o pai "âs punhaladas para se casar com sua mãy, q̃ estaua ja prenhe delle" (cap. XIX, 55), caso que o narrador classifica de "horrẽdo & nefandíssimo". É tal a perturbação sentida que a personagem se põe a "tartamelear, sem poder quasi pronunciar palavra que se […] entẽdesse" (cap. XIX, 56), chegando à entrevista neste estado: "& só Deos sabe como o pobre de mim então hia, que era mais morto que viuo" (cap. XIX, 56). As lágrimas de pasmo e confusão perante o espectáculo de um charco de sangue a envolver "muytos corpos mortos", entre os quais o do Mouro Coja Ale, são expressivas do seu apego à vida e do seu medo da morte, preferida ao cativeiro:

> como homem desatinado me arremessey aos pès do alifante em q̃ el Rey estaua, & lhe disse chorando, peçote senhor q̃ antes me tomes por teu catiuo, que mandaresme matar como a esses que ahy jazem. (cap. XIX, 55-56)

Não menos eloquente é a sensação de fuga de tão grande aflição: "e me fiz â vella muyto depressa, parecendome ainda que vinha toda a terra apos mim, pelo grande risco da morte em que me vira auia tão poucas horas" (cap. XIX, 58).

A escolha do *pobre de mim* para a companhia do capitão António de Faria de Sousa é também motivo para o uso desta expressão (cap. XXXVI, 99). Efectivamente, a série de aventuras que com ele compartilha, algumas altamente reprováveis, merece a referência constante aos próprios pecados e à desventura deles decorrente. Assim, a participação na expedição em busca do mouro Coja Acém constitui a quinta provação, motivo de lamento e autocrítica:

> Nesta yda foy tambem necessario yr o pobre de mim, por me ver sem hum só vintem de meu, nẽ quem mo desse nem emprestasse, & deuer em Malaca mais de quinhentos cruzados que algũs amigos me tinhaõ emprestado, os quais, cõ mais outros tantos que tinha de meu, todos por meus pecados o perro me leuou na volta dos outros de q̃ tenho contado, sem saluar de tudo quanto tinha de meu mais que a pobre pessoa, cõ três zargunchadas, e hũa pedrada na cabeça, de que estiue á morte por tres ou quatro vezes, & ainda aquy em Patane me tiraraõ hũ osso antes que acabasse de sarar della. (cap. XXXVIII, 106)

A designação colectiva *pobres de nós,* usada a propósito das alianças do Rei tártaro com outros reis e príncipes, expressa a sexta provação, sofrida com o cativeiro na China. O amor à vida e o valor da liberdade constituem as aspirações dos portugueses cativos, valores que representam a civilização ocidental, em contraste com a oriental:

> […] & vendo os pobres de nós, quanto isto nos podia prejudicar ao que nos era prometido a cerca da nossa liberdade, tornamos de nouo a importunar o Mitaquer […] trazendo-lhe a memoria […] a obrigação que […] pela palavra nos tinha dado.

A sétima provação é suportada por causa de um equívoco. Portador de uma mensagem do capitão de Malaca, Pêro de Faria, para o Chaubainhá, do reino do Pegu, Fernão Mendes Pinto é preso, por intriga de Gonçalo Falcão, acusado de tentar contra o poder dos Bramás, sedeados em Martavão: "& como o pobre de mym ficaua ja sentenciado â morte como na verdade ficaua, da qual nosso Senhor me liurou milagrosamente" (cap. CLIII, 459). Torturado e roubado, havia, porém, de ficar cativo durante dois anos e meio.

O capítulo final da *Peregrinação,* se bem que repassado de ironia e sátira, é um amargo queixume perante a falta de recompensa do autor da obra pelos serviços prestados, além das vezes em que "fora catiuo & minha fazenda roubada, parecendome que isso só bastaria paraque nesta minha patria se me não negasse o q̃ por meus serviços eu cuidey que era deuido" (cap. CCXXVI, 717). A imagem dos canos e da fonte, subtilmente legitimadora da falta régia, o reenvio das razões de queixa para a justiça divina e a atitude aparentemente resignada e gratificante com a vontade de Deus são uma forma elegiacamente cristã que bem resume a mentalidade renascentista e a mágoa sincera daquele que se auto-intitulou *pobre de mim*. Também Camões se queixou no seu poema épico da falta de reconhecimento régio em relação aos seus méritos de soldado e poeta, em contraste com o reconhecimento popular (Camões 2000, X, 154-155):

> […] daquy se entende claramente que eu & os outros tão desemparados como eu ficamos sem a satisfaçaõ dos nossos serviços, foy somente por culpa dos canos e naõ da fonte, ou antes foy ordem da justiça diuina, em q̃ não pode auer erro, a qual dispoem todas as cousas como lhe milhor parecer, & como a nòs mais nos cumpre. Pelo qual eu dou muytas graças ao Rey do Ceo que quis que por esta via se cumprisse em mim a sua diuina vontade, & não me queixo dos Reys da terra pois eu não merecy mais por meus grandes pecados. (cap. CCXXVI, 717)

A escravatura do ameríndio na *História Trágico-Marítima*

A mitificação do índio na *História Trágico-Marítima* encontra na dura e desumana realidade da escravatura um motivo de justificação, no olhar de piedade e solidariedade humanas, como compensação para a injustiça de que é vítima. De acordo com a *theoria* e a *praxis* jesuíticas, a crítica à injustiça da escravatura do índio brasileiro é verberada com ímpeto ao longo de várias páginas do XI relato.

Partindo do episódio horroroso e enigmático do fantasma negro incandescente, pedagogicamente descodificado, não apenas junto do destinatário principal da missiva, mas também de todos os restantes, o relator atinge directamente as investidas portuguesas no sertão brasileiro, já denunciadas pelos membros da Companhia como opostas à Lei divina e humana:

> Hindo pois os Padres ambos, e dous meninos Índios por huma praya llhes appareceo diante huma fantafma, ou figura de homem negro, com as coftas, e entranhas ardendo em fogo […]. Depois fe foi aquella figura andando para o mar donde sahîraõ alguns negrinhos, e Indiozinhos ao receber, e ferrando nelle o foraõ metendo pela agoa athè defapparecer […]. Para a intrepretaçaõ que alguns me dèraõ das figuras defte enigma fupponha V. R. a injuftiça com que alguns Portuguezes naquella Província fazem entradas pelo Sertaõ a cativar Índios e trazellos para fervirem em fuas cazas e fazendas que tem cà ao longo do mar: caufa da antiga contenda, e encontros, que fobre iffo tem cà com noffos Padres, por lho impedirem, acodindo pela liberdade dos Índios com a Ley Divina, e natural, e Provifoens Reaes, que para iffo lhes tem alcançado. (Brito 1736, 338-339)

Após a apresentação do enigma, bem ao gosto da época, insiste-se na pertinácia desta prática, oficialmente apoiada, desmontando-se a falácia da argumentação que lhe dá suporte teórico[1], pondo a nu os interesses económicos dos proprietários dos engenhos de açúcar, os quais, obviamente, preferiam a mão-de-obra grátis aos gastos com os negros da Guiné.

Mas, como é próprio da leitura exemplar dos acontecimentos, vigente desde tempos ancestrais até os nossos dias, o mal não compensa. A profecia do reitor da Companhia desempenha um papel pedagógico importante no sentido da dissuasão de tal prática e não um voto mesquinho de maldição:

> Ainda que mais caro cuftou a toda efta Soldadefca entaõ a empreza, em que andava; porque de enfermidades morrèraõ lá muitos, e os que efcapàraõ fe tornàraõ com o gofto feito, e fem proveito, porque nem hum fó Indio trouxeraõ, nem ainda achàraõ; o que tudo o Padre Reitor Ignacio de Zoloffa lhes tinha no Púlpito prognosticado, ou profetizado, antes de fe partirem, trabalhando de os apartar e tirar de taõ injufta guerra. (Brito 1736, 340)

Outro exemplo negativo, dissuasor da prática do mal, é a exterminação dos índios de Porto Rico, numa ilustração antifrástica e irónica do topónimo, através do recurso aos mitos clássicos da *aurea aetas* e da roda da Fortuna[2].

O *exemplum* referenciado é o de um pobre, descendente de um senhor de quinhentos escravos que trabalhavam nas minas de ouro, caído na miséria, por infortúnio ou má gestão da riqueza, merecendo ao narrador uma expressiva efusão lírica:

---

1 "E com tudo ifto naõ quer a avareza defiftir defta empreza, antes eftando nòs andava actualmente no Sertaõ huma grande Companhia de Soldados para o mefmo effeito, e o peyor he, q. fe faz o negocio com a authoridade publica, entrando nifto os do governo, palliando tudo com razaõ de eftado, dizendo, que de outra maneira fe perderà o Brazil por falta da efcravaria neceffaria para os engenhos de affucar: fendo a verdade o particular intereffe de proverem feos engenhos e fazendas de Indios, que lhes naõ cuftaõ nada, e naõ de negros de Guinè, que lhes cuftaõ muito" (Brito 1736, 339-340).

2 "Foy efta Ilha muy rica, e mereceo bem o nome que a feo porto fe deo, em quanto nella houve Indios naturaes, que hoje faõ jà acabados, porque como cuftàvaõ pouco, morrèraõ muitos. Era o trabalho que os novos poffuidores da terra lhes davaõ por tirarem ouro das minas igual á fede do mefmo ouro: e de Porto Rico, ficou porto pobre. […] Nem havia tanto que efta idade aurea, ou de ouro, era paffada, quando nòs alli chegàmos; o que conto por raro exemplo daquelles que confiaõ mais in incerto divitiarum, quam in Deo vivo, fem olhar para a ligeireza da roda em que o mundo os traz pòftos" (Brito 1736, 351-352).

> Materia por certo digniffima de huma boa meditaçaõ: Olhay para o pay, e olhay para o filho, cuidando porque daria Deos taõ efperdiçado filho a tal pay, ou taõ efperdiçador pay a tal filho? E cujos feriaõ os peccados, porque naõ efperavaõ aqui tantas riquezas, que dormiffem ambos, para lhes cahirem das maõs! (1736, 352)

Efectivamente, a denúncia da injustiça social desce ao concreto das carências materiais e espirituais que se detectam nos escravos das fazendas, em proveito do enriquecimento progressivo e ambicioso dos senhores[3]. Assim se explicam os furtos como uma consequência do próprio desequilíbrio económico e social, e não como perversão humana, fenómeno que parece persistir na actualidade[4]. Mas, na interpretação dos acontecimentos naturais e sociais, à luz da *Némesis* divina, comum à tradição clássica e judaico-cristã, a doença mortal que afectou simbolicamente o rosto dos atingidos é o pior fruto da injustiça[5].

O segundo castigo é o da libertação dos escravos pelos corsários ingleses, atitude que, se veio ao encontro das suas aspirações, por outro lado, numa óptica nacionalista, é inserida num contexto de pirataria, como que a pôr reservas a uma aparente liberalidade e a uma prática demagógica[6].

Todavia, não são apenas os ameríndios as vítimas da servidão. Os negros africanos, traficados desde o século XV, como regista lacrimosamente Zurara (1937, cap. XXV), também chegaram ao continente americano. Neste relato, eles vivem reduzidos ao cativeiro nas cidades, situação de que se libertam fugindo para o campo, chamando-se, por isso, chimarrões[7]. Esta tendência dos negros (*negrigencia*) para a fuga libertadora explica

---

3 "O pouco cuidado que os Senhores aqui tinhaõ, naõ fó dom bem temporal, e corporal de feos efcravos, faltando-lhes tanto o neceffario para a vida humana, que faõ elles todos, os que pelas fazendas de affucar ou de gengivre rezidem, forçados depois de trabalharem toda a femana na fazenda para que feos Senhores fejaõ muy ricos" (Brito 1736, 354-355) (Brito 1736, t. II, 354 e segs.).

4 "Donde fe feguem neceffariamente os continuos furtos, que elles fazem pellas fazendas vizinhas com menos culpa fua, que de feos Senhores, que ahi os forçaõ" (Brito 1736, 355).

5 "E fe pouco he o cuidado que os Senhores tem do remedio temporal de fuas efcravarias, muito menos he, e mais para fentir o defcuido, que os mefmos Senhores tem de feo bem efpiritual, fobre que nòs dèmos affaz de avifos. Porèm ambas as culpas caftigou Noffo Senhor no tempo que alli eftivemos, mandando huma doença gèral de bexigas, com que lhes levou graõ parte delles, e ainda de feos proprios filhos, taõ fórte, que houve peffoas, de cujo rofto vivo fe tirou huma mascara de fua propria pelle, tirando-lhes Noffo Senhor por-ventura a que lhe dera, por fe naõ contentar com ella, ainda que muy aventejada, fegundo dizem" (Brito 1736, 339-340).

6 "O qual [Conde Inglez], entrada a terra, e apregoando logo liberdade aos efcravos, fez com taõ alegre alvitre para cativos, que fe lançaffem logo para elle perto de mil efcravos, que pelas fazendas do campo eftavaõ, dos quês levou o que quis, com o mais que achou na Cidade, e feffenta e duas peças de artilharia […]. Hum, e outro caftigo por eftas culpas, com que os Senhores por là trataõ os corpos e almas de feos efcravos, ferem geraes, eftendeo Noffo Senhor tambem, e fez taõ geraes, para que diseffe bem o caftigo com a culpa, porq. do primeiro de bexigas nenhum porto defte mar do Norte lhe pode efcapar naquellas Indias: e do fegundo de coffairos" (Brito 1736, 356).

7 "e o melhor he, que como as Cidades eftaõ todas cheas de tanta multidaõ de negrigencia, porque nem branco, nem branca poem la maõ em nada, tudo em caza, e fóra ha de correr por maõ de negros e negras […]. Em taõ cheyos, e abundantes montes, que couza pòde faltar, nem para fuas neceffidades, nem para fuas delicias, aos negros Simarrones (como elles lhes chamaõ aos fugidos) para paffar a vida humana com mais prazer e alegria da que tinhaõ nas Cidades vivendo em cativeiro? Os quaes em grande abundancia por todas eftas terras, affim firmes, como, o que mais he, Ilhas, vivem em fuas povoaçoens, fem ferem poffantes as Cidades para os conquiftar, e reduzir por armas a feo antigo cativeiro!" (Brito 1736, 379-380).

um tratamento parcialmente liberal dos senhores, como uma medida necessária ao seu aliciamento[8].

A acção jesuítica distribui-se tanto no meio urbano como rural, com particular destaque para o destinatário mais carenciado, o escravo indígena e africano[9]. Trata-se, naturalmente, de uma acção pastoral que privilegia a educação da fé e a prática sacramental, sem descurar os alicerces da educação humana e da acção social, suprindo carências fundamentais da *polis*, numa dedicação amorosa que contrasta com a ambição exploradora e desumana dos senhores de escravos[10].

Numa referência directa à extinção do povo ameríndio nas Antilhas espanholas, a ilha de Cuba apresenta, mesmo assim, nas suas *relíquias*, ou vestígios étnicos, o destinatário privilegiado da acção jesuítica[11]. Excepção gloriosa a este nefasto genocídio, a ilha de São Domingos consegue resistir às investidas do colonizador europeu, expressivamente comparado aos cães do Nilo[12].

Nas *aldeias*, a acção jesuítica obtém resultados satisfatórios, que se manifestam na própria compostura física e espiritual das crianças ameríndias, no canto das ave-marias, ou na saudação angélica[13]. Idêntico exemplo de espiritualidade se reflecte na atenção dos adultos à pregação sacerdotal em língua nativa, considerada *doce* e *delicada*[14].

---

8 "E por efte medo de lhe fugirem, e outros femelhantes refpeitos, faõ tratados dos fenhores com muita largueza, e muitas permiffoens, como homens em parte izentos, femeando, e creando, e vendendo fuas novidades particulares a ninguem melhor, que a feos proprios fenhores, como tambem pelas mefmas razoens fazem os que nòs temos no Brazil" (Brito 1736, 388).

9 "Em quanto aqui eftivemos nos occupámos em prègar, confeffar, fazer doutrina, affim na Cidade (ainda que todos fem manteos, e alguns efcaçamente com roupetas, que o tinha gaftado) como pelos engenhos, e fazendas, e outros povos pela terra dentro […]. Foy particular o cuidado que dos efcravos tivemos, e o proveito que delles difto tiràraõ" (Brito 1736, 353-354).

10 "os quaes feos Senhores alli naõ fazem mais que comprar da manada dos Navios de Guiné, e os vaõ lá vender, e lançar nos engenhos, e fazendas, alguns fem bautismo, e todos fem cathecismo. No que fe trabalhou muito catequizando a todos os que fe pudèraõ vifitar, e cazando muitos para os tirar do mào eftado; entre os quaes, alguns enfermos, ou fe naõ tinhaõ confeffado nunca, ou pouco menos […]. Enterrando-os tambem às vezes depois de mortos, por naõ haver a outrem que o fizeffe, dando em toda a parte a ordem poffivel, para que pois noffa eftada naõ havia de fer perpetua, ficaffem eftas couzas de dura. Refultava daqui muito amor, e moftraõno bem os effeitos provendo-nos ao partir dalli com muita liberalidade" (Brito 1736, 354).

11 "Tem efta Ilha ainda hum povozinho, a que tambem démos alguma doutrina, por reliquias das Indias antigas, que todos (como diffe já) faõ extinctas em todas eftas Antilhas habitadas de Caftelhanos" (Brito 1736, 425).

12 "tirando na Dominica, que com fer Ilha pequena, fe conferva intacta, porque à força do arco e frecha, fe foube athêgora naõ fó defender de todo o commercio, e entrada da gente, mas offender de maneira, que com todas as fròtas das Indias hirem alli demandalla, affim por razaõ da altura, por que lhes he neceffario navegar, como pela agoada que ahi fazem; elles o fazem de maneira, que lhe fazem lamber, com o medo da frecha, de corrida, e com a mefma prèffa com que os caens a lambem do Nilo com medo dos Crocodillos" (Brito 1736, 425-426).

13 "Em huma deftas Aldeas recebi eftranha confolaçaõ, vendo a horas de Ave Marias ordenar os meninos à porta de noffa Igreja, conforme a ordem que noffos Padres tem para o fazer affim, e de cada dia, huma Prociffaõ athé à Cruz, que eftà hum pedaço fora da povoaçaõ, cantando a doutrina, entoando dous, e refpondendo os outros; de que eu naõ entendia mais, que JESUS, e MARIA, e com tanta devoçaõ, e ordem, que naõ he neceffario na Prociffaõ quem governe" (Brito 1736, 339-340).

14 "E fe muita he a compoftura dos meninos na Prociffaõ, nada menos he a dos pays e mãys na Igreja, à qual toda-via trabalhaõ de vir mais cubertos, e eftar attentiffimos à Miffa, e Prégaçaõ, q. em fua lingoa lhes vi fazer algumas vezes aos noffos Padres. Os quaes a têm por muy doce, e taõ copiofa, que algumas couzas nomeaõ os

Conclusão

A experiência de cativeiro e servidão de Fernão Mendes Pinto no Oriente do século XVI e o relato do padre Gaspar Afonso, incluído na *História Trágico-Marítima*, sobre a escravidão de ameríndios e africanos na América Latina do mesmo século serviram neste trabalho para descortinarmos dois olhares sobre tal fenómeno, corrente, ainda que diversificado, nesse período histórico em lugares antagónicos do globo.

Se o primeiro expressa o registo de uma autolamentação elegíaca sobre 21 anos de aventuras traumáticas e degradantes do ponto de vista do que hoje designamos como direitos humanos, o segundo permite um gesto de solidariedade por parte do jesuíta europeu perante a prática indigna da escravatura num continente pleno de recursos naturais que deveriam estar ao serviço da humanidade e não apenas de senhores privilegiados.

A análise histórica mais abrangente permite-nos denunciar hoje que tal prática, mais ou menos descarada, mais ou menos justificada, é fruto de uma tendência dominadora do ser humano, a qual só poderá ser contraditada por uma constante luta de libertação colectiva.

Bibliografia

BRITO, Bernardo Gomes. 1736. *Historia Tragico-Maritima*, II. Lisboa Occidental: na Officina da Congregação do Oratório, Livraria d'Alcobaça.

CAMÕES, Luís de. 2000. *Os Lusíadas*, pref. Álvaro Júlio da Costa Pimpão; apres. Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: Instituto Camões.

PINTO, Fernão Mendes Pinto. 1983. *Peregrinação*. Lisboa: INCM.

ZURARA, Gomes Eanes de. 1937. *Crónica da Guiné*. Lisboa: Livraria Civilização.

homens por huma palavra, e as mulheres por outra, refpeitando, parece, a fuavidade e delicadeza da pronunciaçaõ, aque os homens naõ chegaõ" (Brito 1736, 338).

ANTÓNIO MARTINS GOMES*

A Bárbora e o Jau: a escravatura em Camões

A chegada dos portugueses à costa guineense, em meados do século XV, permite o aumento exponencial, à escala mundial, do tráfico de escravos, uma lucrativa actividade comercial que já se efectuava desde os tempos mais remotos. Em Agosto de 1444, uma frota de caravelas, carregadas com a primeira leva de escravos transportados para Portugal, aporta na cidade algarvia de Lagos; sob o olhar interessado do Infante D. Henrique, com direito ao seu quinhão, esta preciosa "mercadoria" é transaccionada no Mercado local, sendo este insólito evento descrito de forma piedosa e condoída por Gomes Eanes de Zurara, na sua *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*:

> Mas qual serya o coraçom, por duro que seer podesse, que nom fosse pungido de piedoso sentimento, veendo assy aquella companha; em huus tinham as caras baixas, e os rostros lavados com lagrimas, olhando huus contra os outros; outros estavam gemendo muy doorosamente, esguardando a altura dos ceeos, firmando os olhos em elles, braadando altamente, como se pedissem acorro ao padre da natureza; outros feryam seu rostro com suas palmas, lançandosse tendidos em meo do chaão; outros faziam suas lamentaçoões em maneira de canto, segundo o costume de sua terra, nas quaes, posto que as pallavras da linguajem aos nossos nom podesse seer entendida, bem correspondya ao graao de sua tristeza. Mas pera seu doo seer mais acrecentado, sobreveherom aquelles que tiinham carrego da partilha, e começarom de os apartarem huus dos outros; a fim de poerem seus quinhoões em igualleza; onde conviinha de necessydade de se apartarem os filhos dos padres, e as molheres dos maridos, e os huus irmaãos dos outros. A amigos nem a parentes nom se guardava nhua ley, somente cada huu caya onde o a sorte levava! (Zurara 1841, 133-134)

Decorridas cinco décadas, a 7 de Junho de 1494, Portugal e Espanha negoceiam os respectivos limites territoriais no Tratado de Tordesilhas, em cujo documento jurídico

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0003-1538-9277. *E-mail*: amgomes@fcsh.unl.pt.

o monarca D. João II, a pouco mais de um ano da sua morte, obtém para o reino português o domínio exclusivo da navegação no Atlântico sul e o consequente monopólio do comércio escravista em todo o continente africano.

No ano da assinatura deste Tratado, o médico alemão Hieronymus Münzer (1437--1508) visita Lisboa, um dos vários pontos de passagem do seu longo périplo de 7500 quilómetros, feito por diversas cidades europeias entre 1494 e 1495, e descreve a sua experiência no *Itinerarium siue peregrinatio excellentissimi viri artium ac vtriusque medicine doctoris Hieronimi Monetarii de Feltkirchen ciuis Nurembergensis*. Neste relato de viagens, redigido em latim, este cientista humanista maravilha-se com o faustoso e ostensivo estilo de vida praticado na corte joanina e comenta a estratégia implementada pelo "Príncipe Perfeito" com vista a alcançar grandes lucros com os escravos, como se observa no seguinte excerto:

> O Rei possui negros de várias cores, acobreados, pretos e anegrados, e de línguas diferentes, conhecendo, porém, todos a língua portuguesa […]. Os etíopes andam sempre em guerra uns com os outros. Fazem-se mutuamente prisioneiros e vendem-nos por uma bagatela […]. O esperto do Rei português compra os escravos ao Rei vencedor, e, em seguida, por meio dos seus intérpretes e ajudado pelo mar, fá-los reconduzir à sua pátria e vende-os aos amigos deles por ouro, dentes de elefante e outras cousas. […] Que grande quantidade de escravos negros se trazem todos os dias da Etiópia para Lisboa! (Vasconcelos 1932)

Luís Vaz de Camões nasce no início do reinado de D. João III, após duas décadas de domínio blasonado do venturoso "Rei da Pimenta". Ao longo da sua infância e juventude, este poeta irá tomar consciência das grandes diferenças sociais existentes num espaço vincadamente dividido entre nobreza e povo, ou senhores e escravos, e prestes a ser devassado pelo aparelho apostólico da Contra-Reforma e pelas fogueiras do Santo Ofício, com a bênção autoritária da Companhia de Jesus e a "piedosa" conivência do braço secular.

Camões aprende, com toda a naturalidade, a conviver numa sociedade que, para além do vestuário, religião, linhagem, profissão ou género, também diferencia e hierarquiza os seus membros pelo tom da pele. Este facto é deduzido e facilmente extrapolado ao lermos, por exemplo, algumas impressões de Nicolau Clenardo (1493/4-1542), um notável humanista flamengo que, a convite da Corte, leccionou língua e cultura latinas em Portugal entre 1533 e 1538. Em Março de 1535, numa das várias cartas que envia ao seu amigo Tiago Látomo, teólogo em Lovaina, descreve alguns aspectos pitorescos de Lisboa e Évora, duas cidades portuguesas que teve oportunidade de visitar; para além de se mostrar deveras surpreendido pelo elevado número de escravos com que se cruza nas ruas, levando-o a imaginar encontrar-se no Inferno, o lugar maligno da religião católica, expressa declaradamente a sua repugnância em relação àquele grupo social, considerando-o causador de uma grande perversão nos costumes e da decadência da raça (cf. Cunha 1893, 33):

> Os escravos pululam por toda a parte. Todo o serviço é feito por negros e mouros cativos. Portugal está a abarrotar com essa raça de gente. Estou quase em crer que só em Lisboa há mais escravos e escravas, que portugueses livres de condição. Dificilmente se encontrará uma casa, onde não haja pelo menos uma escrava destas. […] Mal pus pé em Évora, julguei-me transportado a uma cidade do inferno: por toda a parte topava negros, raça por que eu tenho tal aversão, que só eles por si bastariam para me fazer abalar daqui. (Cerejeira 1926, 273)

Após os seus tempos de galanterias juvenis e formação escolar em Coimbra, Luís de Camões viverá alguns anos em Lisboa no início da década de 50, um período de grande concentração urbana de escravos, essa inestimável mercadoria que, em larga medida, foi contribuindo para o engrandecimento do Império português. Os escravos eram aproveitados para desempenhar toda a espécie de profissões menos qualificadas, tais como limpar espaços públicos e habitacionais, lavar roupa, carregar água, ou vender bebidas e alimentos, constituindo este conjunto de "criados gratuitos para todo o serviço", segundo os censos nacionais realizados em 1527, cerca de um décimo da população lisboeta:

> Nos resumos finaes diz que Lisboa tem 10 000 casas, em que ha 18 000 vizinhos, sem a córte, afora que entram cada dia nàus e ha muitos mercadores estranjeiros e muita outra gente de fora. E as mais das casas sao de dois, tres e quatro sobrados. – Nestes 18 000 vizinhos ha 100 000 almas, entrando 9950 escravos. (AAVV 1908, 242)

A 24 de Março de 1553, após cumprir uma pena de nove meses por se ter envolvido num desacato em plena via pública e ter ferido um membro do Paço real, Camões é libertado da cadeia do Tronco mediante a condição de embarcar para a Índia, ao serviço da Coroa. Afastado do convívio palaciano e forçado a uma expatriação por dezasseis anos, repartidos por Goa, Macau, Malaca, Malásia, Mekong e outras regiões do Golfo Pérsico, o poeta tem a oportunidade única de testemunhar e admirar a copiosa diversidade de civilizações e culturas que os nautas lusos aproximaram do mundo ocidental, mas continua a viver e a conviver em ambientes sociais que mantêm uma separação inabalável entre senhores poderosos e escravos submissos.

No regresso do degredo oriental, numa longa e atribulada viagem de repatriamento, o seu navio faz escala na Ilha de Moçambique, onde Camões permanece entre 1567 e 1569; é, aparentemente, neste território afro-índico que o poeta adquire o jau, um escravo oriundo da ilha de Java, e compõe um poema em redondilha menor, dedicado à beleza invulgar de uma mulher "cativa com quem andava de amores na Índia", chamada Bárbora, cujos versos a seguir se reproduzem:

> Aquella captiva,
> Que me tẽe captivo
> Porque nella vivo,
> Ja não quer que viva.
> Eu nunca vi rosa

Em suaves mólhos,
Que para meus olhos
Fosse mais formosa.

Nem no campo flores,
Nem no ceo estrellas,
Me parecem bellas,
Como os meus amores.
Rosto singular,
Olhos socegados,
Pretos e cansados,
Mas não de matar.

Huma graça viva,
Que nelles lhe mora,
Para ser senhora
De quem he captiva.
Pretos os cabellos,
Onde o povo vão
Perde opinião,
Que os louros são bellos.

Pretidão de Amor,
Tão doce a figura,
Que a neve lhe jura
Que trocára a cór.
Leda mansidão,
Que o siso acompanha,
Bem parece estranha,
Mas barbara não.

Presença serena,
Que a tormenta amansa:
Nella emfim descansa
Toda minha pena.
Esta he a captiva,
Que me tẽe captivo;
E pois nella vivo,
He fôrça que viva.

No que diz respeito a manifestações literárias do sentimento amoroso, o tema da atracção por uma raça exótica não é a grande novidade deste poema camoniano. Com efeito, no *Cancioneiro Geral*, um vasto conjunto de poemas de "frivolidade palaciana", coligidos e publicados em 1516 por Garcia de Resende, encontra-se um vilancete assinado por D. João de Meneses (Resende 1910, vol. 1, 156-157), no qual o sujeito lírico confessa estar apaixonado por uma escrava sua; para transmitir esta ideia, recorre a dicotomias semânticas ironicamente estabelecidas na primeira estrofe:

Catyvo sam da catyva,
servo d'uma servidor,
senhora de seu senhor.

Porque sua fermosura
sua gracia gratis data,
o triste que tarde mata,
he por mór desaventura.
Que mays vai a sepultura
de quem he seu servidor
qu'a vida de seu senhor.

Nám me dá catividade
nem vyda pera viver,
nem dita pera morrer,
e comprir sua vontade;
mas paixam sem piadade,
huma dor sobre outra dor,
que faz servo do senhor.

Assy moyro manso e manso,
nunca leixo de penar,
nem desejo mais descanso
que morrer por acabar.
Oh que triste desejar,
para quem com tanta dor
se fez servo de senhor.

Por sua vez, na *Farsa do Juiz da Beira*, uma peça vicentina encenada pela primeira vez em 1525, em Almeirim, perante a corte de D. João III, encontramos um escudeiro que confessa ao juiz sentir-se apaixonado e "escravo da servidora":

> Eu andava namorado / de üa moça pretezinha, / muito galante mourinha, / um ferretinho delgado, / oh quanta graça que tinha. / Entam amores de moura / já sabeis o fogo vivo, / Ella captiva, eu captivo: / ora que má morte moura, / Se ha hi mal tam esquivo. / […] / Andando assim como digo, / escravo da servidora. (Vicente 1907, vol. 2, 360-361)

Numa última referência a contactos lusos com outras culturas exóticas, relembremos a carta em que Pêro Vaz de Caminha, escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral, faz um registo meticuloso da viagem do achamento do Brasil ao rei venturoso e enaltece euforicamente a extraordinária formosura das indígenas de Porto Seguro, que "a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela".

De acordo com a primeira edição das *Rhythmas* (1595), organizadas e prefaciadas pelo licenciado e jurisconsulto Rodrigues Lobo Soropita, Luís de Camões compôs um

poema em medida velha e dedicou-o a "ũa cativa com quem andava d'amores na Índia, chamada Bárbora", em torno do qual ainda muito se especula em estudos camonianos e filológicos, sobretudo quanto ao grau de incidência autobiográfica, à plurissemia de alguns versos, ou à classificação da sua estrutura formal (endechas ou trovas).

Para além de todas estas dúvidas, persiste ainda a mesma indefinição em termos de identidade, profissão ou cor de pele dessa mesma cativa: uma mestiça chamada Luísa Bárbara, que servia na Índia como criada e cozinheira, na opinião do germanista alemão Wilhelm Storck; uma bailadeira indiana de tom moreno escuro, de acordo com Teófilo Braga (1907); uma preta retinta, para Leite de Vasconcelos; uma cozinheira, segundo Carolina Michaëlis de Vasconcelos; ou então uma mulata que o teria sustentado, segundo Manuel de Faria e Sousa, cavaleiro da Ordem de Cristo e consagrado biógrafo camoniano que, a propósito desta relação episódica, aproveita para, ao concluir um comentário seu, na edição seiscentista das *Rimas Varias*, lançar uma "farpa" maliciosa ao seu poeta "venerado":

> Vióse reduzido un Hombre que solo fue mayor que todos ellos juntos, a acetar de personas comunes los quatro reales, y los dós, y aun el real para no morirse de hambre. Que digo el real de personas comunes? Acetava el plato de asqueroso mantenimiento que se anda a vender por las puertas de los miserables en Lisboa. Una Mulata deste trato (llamavase Barbara), sabiendo sus miserias, le dava muchas vezes un plato de lo que iva vendiendo, y a vezes algun dinero de lo vendido; y acètava-lo èl. (Camões 1688, 90)

Ao longo do século XVI, os descobrimentos marítimos irão proporcionar ao homem renascentista um crescente conhecimento geográfico de mares e territórios nunca antes explorados. A consequente interpenetração da cultura portuguesa com outras civilizações longínquas provoca, em larga medida, o enfraquecimento da unanimidade universal em torno de alguns paradigmas da beleza ocidental e faz emergir uma relatividade no olhar bem mais subjectiva.

Neste sentido, como marca da especificidade histórica do quinhentismo português, o esplêndido retrato físico da escrava Bárbora, delineado nas redondilhas camonianas, vem subverter e desvalorizar o modelo feminino consagrado na *imitatio stili* petrarquista, pois essa "pretidão de Amor" – uma das mais belas e sublimes sínteses concebidas pelo sujeito lírico para melhor descrever a "cousa amada" – abala o cânone da beleza na estética ocidental e questiona as convenções de amor impostas pelas estritas barreiras sociais.

Nesta engenhosa composição, o jogo cultista é protagonizado pelo ludismo lexical e pela *equivocatio* dialéctica entre ser e parecer, nomeadamente o estatuto ambíguo da cativa que tem *cativo* o sujeito lírico: afinal, a escrava Bárbora é dona e senhora do seu coração. A partir desta inversão de papéis, introduzida nas cortes medievais pelo lirismo occitânico, decorre também um jogo conceptual, na medida em que "a cousa amada" tanto se aproxima do modelo provençal e petrarquista no traço psicológico, ao

ser elevada ao expoente máximo da devoção amorosa, como se distancia desse arquétipo quanto ao retrato físico e ao estatuto social.

Ao colocar a beleza na perspectiva do observador, o poema que homenageia a exótica Bárbora questiona os dogmas da estética ocidental e vulgariza os sonetos *stilnuovistas* feitos em louvor à suprema alvura de Laura. Tendo essa cativa uma beleza superior à de todas as restantes mulheres, então também Camões, pela oportunidade exclusiva de que dispõe para superlativar essa dama "mais-que-perfeita" numa retórica profusamente marchetada de marcas de amor palaciano, impõe a sua inovação estética e transcende a verve decassilábica de Petrarca, o seu incontornável *pai poético*[1].

Este poema camoniano faz sobressair a componente apolínea do Renascimento português, decanta novos estados de alma perante uma beleza tão excêntrica, contribui para enfraquecer o paradigma eurocêntrico e subverte barreiras geográficas, sociais e raciais; alheia-se, assim, da imitação *deferencial* do ideário petrarquista e dá preferência à imitação *diferencial* do novo código maneirista, instaurado, no conteúdo, com a mudança radical do arquétipo feminino e, na forma, com a eleição da medida velha.

A escrava Bárbora contraria, pois, o cânone petrarquista, sendo o seu exotismo peculiar uma autêntica "fonte de felicidade" (Marnoto 1997, 101). Tendo em conta esta última expressão, adequadamente utilizada por Rita Marnoto para caracterizar o sentimento eufórico que o sujeito lírico exprime por aquela cativa tão peculiar, procuremos seguidamente ampliar a variedade de conjecturas já dissertadas em torno da interpretação do último pentassílabo do poema – "é força que viva".

Estas endechas, cujo género lírico está tradicionalmente associado a uma situação triste ou fúnebre, terão sido compostas por Camões durante a sua viagem de regresso a Portugal. Neste período de maiores privações, as saudades que tem de Bárbora são transmitidas no primeiro verso, por um pronome demonstrativo que implica um afastamento físico ("Aquela cativa"); contudo, a afirmação derradeira do sujeito lírico ("Esta é a cativa") exprime já uma proximidade espiritual, emanada pela actividade da reminiscência e sustentada por uma orientação neoplatónica.

Partindo deste raciocínio, a sínquise, uma figura de linguagem que ocorre com a inversão violenta da ordem lexical de um verso a fim de se obter um elevado grau de ambiguidade e polissemia, poderá ser um hipotético factor extra para encontrar uma outra leitura exequível no remate do poema, no sentido de se denotar um *amador* arrebatado pelo facto de ganhar inspiração quando idealiza a *cousa amada*: "E, pois nela vivo, / Que viva força é". Trata-se, com efeito, da coita amorosa, um cativeiro inteligível que lhe dá energia e mantém acesa a sua chama sensível.

Prosseguindo na indagação dos dois factos que associam Luís de Camões ao tema e à prática da escravatura, encontramos um procedimento dissemelhante quanto à relação

1 Aconselha-se a leitura de: "Convenção e Inovação na Poética Camoniana" (Buescu 1995); "Analogias e contrastes barroquizantes na lírica camoniana"(Gomes 2010).

que este autor terá tido com o jau, um escravo javanês adquirido na Ilha de Moçambique, durante a sua já referida viagem de repatriamento entre Goa e Portugal. No início do século XVII, o sacerdote canonista Pedro de Mariz, considerado o mais antigo biógrafo do poeta quinhentista, reproduz o conteúdo de uma missiva, em que o poeta se justifica a Rui Dias da Câmara pelo seu atraso na entrega da tradução de uns salmos penitenciais, e menciona ainda que, nos últimos anos da sua vida, tivera um escravo, conhecido pelo nome de António:

> Era mancebo quando fizera os cantos, farto e namorado, querido e estimado e cheio de muitos favores e mercês de amigos e de damas, com que o calor poético aumentava. E que agora não tinha contentamento nem espírito para nada. Porque ali estava o seu jau, que lhe pedia duas moedas para carvão, e ele não tinha para lhas dar. […] se não tevera hum Jau, chamado António, que da India trouxe, que de noyte pedia esmola para o ajudar a sustentar, não podera aturar a vida; como se viu, tanto que o Jau morreu, não durarà ele muitos meses! (Mariz 1613)

No início do século XIX, a imensa e crescente admiração pelo génio de Camões, sumo exemplo de patriotismo, inspira alguns autores e artistas a episodiar e a divulgar a relação próxima que terá existido entre o poeta quinhentista e o seu escravo. Em 1824, Domingos Sequeira (1768-1837) expõe *A morte de Camões* no "Salon" do Louvre. Tendo desaparecido o original em terras brasileiras ou francesas, restam apenas dois estudos – ou esboços – desse quadro introdutor da escola romântica. Um deles encontra-se exposto no Museu Nacional de Arte Antiga, em Lisboa; nesse desenho, feito a carvão e giz branco sobre papel (35,5×42,2 cm), vemos Camões em tronco nu, sentado no seu catre com a face e as mãos a erguerem-se ao alto, à luz ténue duma vela; ao lado da enxerga, o jau parece sentir-se impotente para aplacar o padecimento e a desventura do seu amo em fim de vida, o que acentua o realismo dramático do epitáfio que o poeta terá na sua pedra tumular, mandado esculpir por D. Gonçalo Coutinho e curiosamente datado de 1579: "Aqui jaz Luis de Camoens, principe dos poetas de seo tempo; viveo pobre, e miseravelmente, e assi morreo. Anno de MDLXXIX".

Em 1825, o Romantismo é introduzido oficialmente na literatura portuguesa com a obra *Camões*, um extenso poema em dez cantos, redigido durante o tão sofrido quanto enriquecedor exílio de Almeida Garrett. Desde o primeiro verso, marcado pelo sentimento agridoce da saudade (partilhado, em épocas diferentes, pelo autor e o herói do poema), acompanhamos a epopeia de um talento incompreendido pelo poder e perseguido pela má fortuna; nos últimos anos de vida errante, coloca também ao seu lado o sempre fiel e prestimoso António, o escravo que mendiga pelas ruas para lhe aliviar a miséria e o sofrimento:

> E a fome… a fome alfim. – Clamor pequeno
> Que de minhas endeixas tenue soa,
> Se juncte aos brados das canções eternas
> Com que o teu nome, generoso Antonio,

Ja pelo mundo ingrandecido echoa.
Vêde-o, vai pelas sombras caridosas
Da noute, de vergonhas coitadora,
De porta em porta timido esmolando
Os chorados seitis com que o mesquinho,
Escasso pão comprar. *Dae, Portuguezes,*
Dae esmola a Camões. Eternas fiquem
Éstas do estranho bardo memorandas,
Injuriosas palavras, para sempre
Em castigo e escarmento conservadas
Nos fastos das vergonhas portuguezas. (Canto X, 183-184)

Em meados do século XIX, o pintor francês Simon Guerin (1812-1850) compõe a *Mort de Camoens* (70×20,3 cm), uma litogravura em tom chiaroscuro onde o poeta se encontra deitado na sua enxerga. Uma pena, mergulhada num tinteiro, e *Os Lusíadas*, em cujo volume assenta a sua mão direita, estão à sua cabeceira; perto de si, o jau, figurado seminu e com uma tonalidade de pele mais escura, está sentado no chão e encostado ao leito, parecendo aguardar pacientemente pelo derradeiro suspiro do seu amo.

Em 1853, o pintor romântico Francisco Augusto Metrass pinta o quadro *Camões na gruta de Macau*. Neste óleo sobre tela (1,63×1,32 m), exposto actualmente no Museu de Arte Contemporânea de Lisboa, o poeta, tendo ao seu lado o acanhado e melancólico jau, parece meditar no poema que o consagrará como vate supremo da nação; a pena, na sua mão direita, e a espada, a seus pés, consubstanciam a sua vida, numa alusão simbólica aos derradeiros versos da sua epopeia: "Pera servir-vos, braço às armas feito, pera cantar-vos, mente às Musas dada" (Canto X, estr. 155, 478). Parece tratar-se, contudo, de uma representação inverosímil, pois não existem referências plausíveis de que, em Macau, já se tivessem encontrado.

Em 1861, é publicada a litografia *Camões no leito de morte*, assinada por Cupertino, onde os momentos finais do poeta estão novamente representados: velho, debilitado, andrajoso e esquelético, recebe, num pobre leito, a visita de um nobre, que pode ser identificado como sendo o seu amigo D. Gonçalo Coutinho, enquanto é amparado por um homem, cujos traços fisionómicos se assemelham aos que teria esse escravo trazido "das Índias", nomeadamente cabelo curto e delgado, olhos escuros e rasgados, e bigode e pêra ao estilo oriental.

Em 1880, o patriotismo é um dos principais instrumentos do Partido Republicano Português, cuja linha ideológica é marcada, nesta sua fase propagandística, pelo incentivo à celebração dos grandes heróis da História, como sucedera em França, com as homenagens prestadas aos filósofos iluministas Rousseau e Voltaire, em 1878. Entre vastos e importantíssimos tributos político-culturais que assinalaram o terceiro centenário da morte do vate da nação, injustamente abandonado por membros da dinastia brigantina, ainda reinante, Gomes Leal edita *A fome de Camões* (1880); neste poema em quatro

cantos, a dependência económica de Camões em relação ao seu escravo e o seu pesar pelo falecimento prematuro deste são assinalados em duas passagens:

> Morreu-lhe o escravo, o seu fiel amigo,
> o seu amparo e seu bordão no mundo,
> morreu-lhe o humilde companheiro antigo,
> no seu peito deixando um vacuo fundo.
> Hoje pois triste, velho, sem abrigo,
> faminto, abandonado e vagabundo,
> tenta esmollar tambem pelas esquinas.
> Ó lagrimas!.. Ó glorias!.. Ó ruinas!.. (Canto I, 25)
> […]
> Depois narrou a rude lucta immensa
> Com todas as potencias da Desgraça,
> E o Genio atravessando a névoa densa,
> Como um espectro livido que passa:
> as lagrimas da Fome e da Doença,
> e o mendigar do escravo sobre a praça,
> pedindo supplicante á turba e ao mundo
> esmola para um Genio moribundo.
>
> Pintou a morte d'esse escravo amigo,
> e o Genio inda mais triste e no abandono
> da força d'esse servo, seu abrigo,
> dos amigos, dos nobres, e do throno. (Canto III, 26 e 27)

A propósito desta tocante relação entre um grande poeta e um pobre escravo durante perto de uma década, existe, na freguesia de Alcântara, uma área a cujas ruas a Câmara Municipal de Lisboa atribuiu alguns nomes de autores prestigiados da literatura portuguesa, tais como Gil Vicente, Filinto Elísio, João de Barros, João de Lemos, Sá de Miranda ou Soares de Passos; contudo, três destas placas toponímicas estão topográfica e intimamente ligadas, uma vez que a *Rua Luís de Camões* é atravessada pela *Rua Jau* e pela *Rua dos Lusíadas*, ou seja, é como se a interessante conjugação desta tríade procurasse reforçar a importância desse escravo javanês, tanto para a conclusão e "imprimissão" da obra épica, como para a assistência prestada ao poeta no término da sua vida.

Camões viveu uma vida que oscilou entre o dignificante Paço e o degradante cárcere, a euforia renascentista e o mundo ao revés, a efemeridade da fama e a persistência da fome, a intelectualidade assombrosa e a indigência decadente, a celebração erótica das letras e o chamamento bélico das armas, ou a ortodoxia geocêntrica da Máquina do Mundo e a irreverência pagã dos numes olímpicos. Assim, à imagem e semelhança de uma vida que ficou "pelo mundo repartida", encontramos também, nos últimos anos da vida de Camões, uma atitude dicotómica perante o tema da escravatura: por um lado, a escrava Bárbora do seu belo poema em redondilha revela originalidade perante o

esgotado cânone estético, confirma a euforia dos descobrimentos portugueses e assinala uma maior abertura de mentalidades a outras civilizações distantes e culturas exóticas; por outro lado, a posse do escravo Jau parece demonstrar, entre as "puras verdades" e as "fábulas sonhadas" anteriormente referidas, o seu grande conservadorismo social e o seu lado mais pragmático. Esta clivagem entre a ideia etérea, teoricamente poetizada em fino papel, e o acto térreo, instintivamente praticado no duro e prosaico quotidiano, pode ser mais um aspecto a ter em conta na *imitatio* camoniana!

Com efeito, o poema "Aquela cativa" mostra uma irreverência primícia perante o velho cânone petrarquista, relativiza o paradigma da estética ocidental e questiona a segregação racial no capítulo amoroso, ao ponto de trocar as posições sociais; todavia, a obscura informação biográfica, consensualmente cotejada até agora, converge na ideia de que o seu autor optou por uma via mais conservadora e pragmática, não abdicando de imitar muitos outros compatriotas que, apesar dos escassos recursos económicos, eram sempre acalentados pela quimera de grandeza da ventura manuelina.

A confirmarem-se estes pressupostos, então Camões também manteve a tradição de ter um escravo às suas ordens e de, durante perto de uma década, fazer parte da brutal e impiedosa máquina que alimentou o aviltante negócio da escravatura em Portugal, e no mundo, até ao início do liberalismo oitocentista.

Bibliografia

AA.VV. 1908. *Archivo Historico Portuguez*. vol. VI. Lisboa: Oficina Tipográfica.

BRAGA, Teófilo. 1907. *Camões, época e vida*. Porto: Livraria Chardron, de Lello & Irmão.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. 1995. "Convenção e Inovação na Poética Camoniana". *Oceanos – Rhythmas 400 anos*: 104-110.

CAMÕES, Luís de. 1688. *Rimas varias de Luis de Camoens*. Tomos III, IV, V, Segunda parte. Lisboa: Imprenta Craesbeeckiana.

CEREJEIRA, M. Gonçalves. 1926. *O Humanismo em Portugal – Clenardo*. 2.ª ed. Coimbra: Coimbra Editora.

CUNHA, Xavier da. 1893. *Pretidão de amor*. Lisboa: Imprensa Nacional.

GARRETT, Almeida. 1825. *Camões*. Paris: Livraria Nacional Estrangeira.

GOMES, António Martins. 2010. "Analogias e contrastes barroquizantes na lírica camoniana". In *Literatura e Cultura: Percursos Críticos*, ed. Maria Cristina Pimentel Campos e Gerson Luiz Roani, 93-102. Minas Gerais: Universidade Federal de Viçosa.

LEAL, Gomes. 1880. *A fome de Camões*. Lisboa: Empreza Litteraria Luso-Brazileira de A. Souza Pinto e Livraria Industrial de Lisboa.

MARIZ, Pedro de. 1613. "Ao estudioso da lição poetica". In *Os Lusíadas*, ed. Luís de Camões, VII--XII. Lisboa: Pedro Craesbeck.

MARNOTO, Rita. 1997. "Camões, Laura e a Bárbora escrava". *Máthesis* (6): 77-103.

RESENDE, Garcia de. 1910. *Cancioneiro geral*. Nova ed. 5 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade.

VASCONCELOS, Basílio de, ed. 1932. *Itinerário do Dr. Jerónimo Münzer*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

VICENTE, Gil. 1962. *Obras Completas*. Porto: Livraria Civilização.

ZURARA, Gomes Eanes de. 1841. *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné: escrita por mandado de elrei D. Affonso v, sob a direcção scientifica, e segundo as instrucções do illustre Infante D. Henrique*. Paris: J. P. Aillaud.

CARLOS ENGEMANN*

Em busca de outro olhar: sacramento e soteriologia dos escravos na visão dos jesuítas das Américas portuguesa e espanhola (séculos XVII e XVIII)

"Nenhum ser humano é capaz de esconder um segredo. Se a boca se cala, falam as pontas dos dedos."

Sigmund Freud

Para Sigmund Freud, os lapsos de escrita devem ser interpretados do mesmo modo que os lapsos de fala, ou seja, incorporados à categoria de ato falho. Em seu livro *Sobre a psicopatia da vida cotidiana* (Freud 1996), o pai da psicanálise define ato falho como o momento em que o inconsciente se manifesta por meio de um lapso. Por outras vias, o aparentemente desconexo erro no discurso falado ou escrito seria, na verdade, uma espécie de janela por meio da qual o subconsciente se expressaria, ainda que essa expressão fosse diferente, ou até contraditória, do que estava sendo expresso conscientemente. De fato, a interpretação freudiana de equívocos aparentemente inocentes costuma revelar grandes conflitos – pelo menos conflitos maiores que o próprio lapso. O aparente engano também pode estar a mostrar que duas ou mais ideias ou convicções disputam legitimidade ou credibilidade na mente do seu autor.

Com base nessa categoria, que permite entrever nos equívocos conflitos maiores, é que podemos analisar o que sucedeu com certo monge beneditino, ainda no século XVII. Na verdade, um equívoco bastante revelador do que se passava na cabeça do religioso foi registrado por sua pena. Este anônimo filho de São Bento anotava as condições

* Universidade Salgado de Oliveira, Brasil.

materiais em que se encontrava o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro nos chamados Estados da Ordem, quando, registrando os escravos que estavam no Engenho Guaguaçu, escreveu: "Ficam neste Engº – 90 – ***peças, digo, almas*** de escravos: a saber…" (Arquivo do Mosteiro de São Bento (1671-1677, 75)[1]. Seguia-se a esta pequena introdução uma lista dos escravos da fazenda, a maioria deles citados pelo nome, com a exceção dos filhos. Do ponto de vista populacional, tratava-se de cerca de 30 escravos casados sendo os demais distribuídos entre seus filhos e os solteiros com seus filhos.

Porém, mais do que a lista de escravos, que costuma nos atrair a atenção, o mais revelador da relação entre o clero e seus escravos foi a correção feita ao termo *peça*. Apenas por ilação, é possível postular que na mente do monge teve lugar um conflito, ou ao menos a confusão, entre duas possibilidades de se conceber a escravidão. A primeira, e mais venal, poderia ser tratada pelo seu fundamento mercantil, é a que trata o escravo por peça, semovente, gado humano. Dispensando requintes morais ou elaborações filosóficas e teológicas, o tratamento de outro ser humano como objeto apela apenas para a necessidade econômica da sociedade escravista, sendo-lhe bastante para justificar a sua existência a mera necessidade de se tê-la. É possível que as novas reflexões católicas sobre a escravidão e suas justificativas produzidas no desenrolar do século XVII ainda houvessem chegado ao monge beneditino. Talvez ele ainda não tivesse muita clareza do que significavam do ponto de vista moral e teológico aquelas 90 criaturas pertencentes, enquanto propriedade, à ordem à qual ele pertencia por opção de vida.

Porém, esta situação é, sem sombra de dúvidas, emblemática das ambiguidades características do contexto colonial. O conflito moral e de legitimidades inerente a um processo que se justifica, em grande medida, pela expansão da fé, mas que comporta em seu bojo a transformação de seus possíveis novos cristãos em peças, em propriedades, não pode ser de modo algum subestimado. É possível que para os senhores laicos e clérigos seculares esses dilemas coloniais tivessem vulto menor, visto que se comportavam de modo análogo, isto é, tinham os seus escravos por propriedade privada e particular, exercendo senhorio direto e imediato sobre eles.

No que se refere ao clero secular, a própria ordem, à qual em certo sentido também eles estavam submetidos, mediava este senhorio. No caso dos jesuítas, o carisma missionário tornava a propriedade de outros cristãos (seus escravos convertidos) ainda mais prenhe de dilemas morais e até teológicos. Não é, portanto, de se estranhar que os textos mais importantes produzidos no contexto colonial sobre a escravidão tenham saído da pena de jesuítas[2].

Neste trabalho intentamos analisar alguns aspectos da relação dos padres da *Societas Iesus* com os escravos africanos e seus descendentes – tanto os que pertenciam

1 Realce do autor.

2 A exceção seria "O Etíope Resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil", de 1758, escrito pelo padre Manuel Ribeiro Rocha, que não era jesuíta, mas foi formado pela Companhia de Jesus.

à Companhia quanto os que eram apenas alvo de suas ações catequético-sacramentais – e o impacto desta relação na sua visão de mundo, tendo como pano de fundo as ambiguidades e contradições do mundo colonial.

Catequese e alteridade

Mesmo antes de chegar à América, os jesuítas já conheciam, e entendiam como parte de sua missão, os esforços de evangelização dos africanos. Tanto para os que ingressaram na Companhia de Jesus em Portugal quanto para os que o fizeram na Espanha, esforços para a conversão de populações africanas já eram consideravelmente familiares. Aos jovens postulantes portugueses seriam estimulantes as narrativas de reis e súditos africanos batizados em suas terras ou mesmo em Lisboa (Souza 2006, 281). Escritos de outros sacerdotes, que acompanharam viagens de exploração ou mercantis, facilmente concorreriam para talhar nos sonhos missionários de jovens inacianos o quão virtuoso seria colaborar para a salvação de tão numerosas almas, que jaziam nas trevas do paganismo ou da infidelidade maometana.

Os espanhóis, por seu turno, também conheciam de longa data os esforços empreendidos pelo clero para converter escravos infiéis remanescentes na Península, assim como os capturados entre habitantes das Canárias e os adquiridos por meio de comércio com africanos ou portugueses. Com o incremento da compra de escravos oriundos de regiões cada vez mais ao sul, continente africano adentro, o intento de catequizar e converter os negros que chegavam a cidades de Maiorca e da Catalunha passou a estar cada vez mais no horizonte religioso do clero inaciano espanhol. Esses negros alcançavam a Península pelas mãos de traficantes de escravos, que distribuíam o resultado de seu trato com comerciantes do Norte da África, para o restante da Espanha (Azopardo s/d). Além disso, os escravos vindos da Guiné, e que eram introduzidos na Península pelos portugueses pelo porto de Lisboa, também chegavam a Sevilha, de onde poderiam ser mandados para outras cidades. Em resumo, o projeto de evangelização de negros escravizados vindos da África não é uma invenção do clero americano, seja da América portuguesa, seja da espanhola.

Já o havia na Europa ibérica bem antes de os africanos chegarem à América. As origens mais remotas deste movimento, que busca a transformação do outro em parte de si, podem ser encontradas numa série de ações empreendidas por elementos do catolicismo, paralelamente à organização das Cruzadas. Exemplos destas iniciativas são o esforço de Pedro, o venerável, que pagou por uma tradução do Alcorão para poder refutar o que considerava serem os seus erros e a redação da *Suma contra os gentios* por Tomás de Aquino (2016). O que a princípio seria um projeto de conversão dos infiéis e pagãos em geral, pouco a pouco, foi se convertendo num projeto de evangelização voltado para os negros escravizados.

As bases desse projeto catequético são mais bem conhecidas para a Espanha que para Portugal. Talvez isso se deva ao fato de sínodos e concílios locais espanhóis

mencionarem a obrigação e a necessidade de os padres pregarem e instruírem os pagãos e mesmo os cristãos, considerados imersos em total (ou quase) ignorância a respeito da doutrina católica, fruto, possivelmente, dos muitos anos de domínio islâmico. Assim, arcebispos de várias cidades – como Toledo, Sevilha e Granada – estabeleceram regras ou diretrizes para a evangelização em seus arcebispados (Villoslada e Llorca 1960, 597--612). Essas diretrizes foram ratificadas pelos sínodos e concílios celebrados em Aranda, Sevilha e Salamanca.

A catequese de escravos africanos – assim como a dos índios – seguiu mais ou menos o mesmo modelo, ditado pelo Concílio de Trento. O momento de que se trata aqui, não custa ressaltar, é profundamente marcado por debates e ações motivados pelos questionamentos e refutações lançados pelos reformadores contra a doutrina católica. Nesse sentido, pontos fundamentais nos alicerces do edifício teológico católico estavam sendo desacreditados pelos pregadores reformados. Urgia que se ensinasse a versão católica da doutrina e se aclarassem os pontos dogmáticos e litúrgicos onde o questionamento havia lançado sombras.

No Novo Mundo, a necessidade é que se crie, nos domínios dos Reis Católicos, uma barreira às doutrinas estranhas. A cooptação de populações se fazia preferencialmente pelo batismo, sacramento que receberá nossa especial atenção neste trabalho pelo seu amplo significado para a doutrina católica, em especial neste contexto. Tomaremos como base o Concílio de Trento e textos de padres da Companhia de Jesus sobre o batismo ou sobre o trato com os negros escravizados antes e depois do sacramento, entre os séculos XVII e XVIII.

Trento e os Sacramentos: a gênese de uma prática

Em função do confronto gerado pelos reformadores, a questão da Justificação do Homem torna-se de central importância para os conciliares reunidos "em tempos tão revoltos" (Bula 1563), na cidade de Trento. Alguns anos antes da convocação do Concílio, e certamente um de seus provocadores, o luteranismo havia publicado um documento trazendo a lume sua doutrina. Trata-se do texto conhecido como Confissão de Ausburgo, preparado por Felipe Melâncton, com base em textos produzidos para a Dieta de Ausburgo, convocada por Carlos V. Resultando em um documento muito mais preciso e conciso do que o de Trento, a Confissão de Ausburgo representa uma exposição mais madura da fé reformada pelo luteranismo, se comparada com as famosas 95 teses publicadas na porta da catedral de Vitemberga.

Não obstante tenham concordado no que diz respeito ao pecado original e aos efeitos deste na alma e na economia da salvação, o Concílio e a Confissão divergem consideravelmente sobre o que tornaria o homem justo. Na Confissão:

> Ensina-se também que não podemos alcançar a remissão do pecado e justiça diante de Deus por mérito, obra e satisfação nossos, porém que recebemos remissão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus pela graça, por causa de Jesus Cristo, mediante a fé, quando cremos que Cristo

> padeceu por nós e que por sua causa os pecados nos são perdoados e nos são dadas justiça e vida eterna. (1530, art. 4)

Com isso, a ênfase dos reformados foi assentada na crença como fator determinante para a justificação. Resumindo: o remédio para o mal introduzido por Adão na humanidade, que a fez perder seu estado de justiça natural, seria o binômio batismo, para o perdão dos pecados (o original inclusive), e Fé na função salvífica da morte de Cristo.

O catolicismo vê a questão de uma forma diferente, reafirmando a sua crença antiga:

> [O catolicismo] indica a descrição da justificação do pecador, de modo que o trânsito é do estado em que o homem é filho nascido do primeiro Adão, ao estado de graça e de adoção dos filhos de Deus através do segundo Adão, Cristo Jesus, nosso Salvador. Esta passagem, ou trânsito, não pode ser alcançada após a pregação do Evangelho, sem o batismo, ou sem o desejo por ele, como está escrito: Só pode entrar no reino dos céus aquele que renasceu da água e do Espírito Santo. (1563, 23)[3]

Desse modo, o catolicismo estabelece outro binômio para a justificação: instrução e batismo. Outra diferença marcante é que para os católicos a fé chega pelo ouvido e não apenas pelas letras das Sagradas Escrituras; chega também de uma ampla série dos chamados Mistérios da fé, que implicam um profundo envolvimento do fiel com a doutrina específica do catolicismo – e toda a mediação que ela pressupõe – para a justificação/salvação da alma. Acresce aos mistérios a necessidade das obras de caridade, que envolvem o fiel numa série de compromissos de cunho prático, determinando uma jurisdição de controlo institucional sobre procedimentos cotidianos.

No centro destes procedimentos estão os sacramentos que, segundo o Concílio, são "por onde começa toda verdadeira santidade, ou começada se aumenta, ou perdida se recobra". A obtenção dos sacramentos é elemento fundamental na concepção soteriológica do catolicismo. O batismo é o primeiro de todos, mas não necessariamente o mais importante, após o qual vêm a crisma e o matrimônio ou a ordem, como sacramentos cujo efeito é uma "marca" indelével no espírito daquele que o recebe e por isso são aplicados uma única vez. A confissão/penitência, a Eucaristia e a unção dos enfermos, ou extrema-unção, podem ser recebidos várias vezes na vida, pois são considerados remédios na manutenção do estado de Graça e sanidade da alma e do corpo.

A partir destes pilares, os conciliares em Trento esperavam defender a fé católica dos perigos da Reforma, mas não apenas isso. Olhando para fora da Europa, para as áreas de fronteiras culturais e de expansão religiosa, como a África, a Ásia e, em seguida, a América, estes mesmos pilares cumpririam a função de ponta de lança nas incursões dos missionários. Associando-se discurso e prática, falas e gestos, palavra e ação, enfim, catequese e liturgia sacramental, as novas populações contatadas eram envolvidas numa rotina que as fazia compartilhar as experiências religiosas do catolicismo, ainda que

3 Tradução do autor.

não o fizessem de modo absoluto como frequentemente supunham os missionários. Consoante este fundamento os padres jesuítas se esmeraram em fazer crer que a escravidão só tinha sentido num contexto religioso, onde o escravo pudesse aprender a vivência católica como pagamento pelo seu trabalho, constituindo a disponibilização de tempo para isso, uma obrigação do senhor. Em muitos textos os jesuítas protestam contra o desleixo dos senhores para com a evangelização de seus escravos. Como faz Vieira, no seu sermão pelo "Bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda" (1640).

> E estes, que dirão? Que dirá o tapuia bárbaro, sem conhecimento de Deus? Que dirá o índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa fé? Que dirá o etíope boçal, que apenas foi molhado com a água do Batismo, sem mais doutrina? Não há dúvida que todos estes, como não têm capacidade para sondar o profundo de vossos juízos, beberão o erro pelos olhos. (Vieira 1640, 3)

Se aos primeiros falta o amor à fé, que se traduziria numa constância aos sacramentos e aos ritos católicos, aos segundos falta a instrução, posto que apenas foram molhados pelas águas, sem mais nenhum saber que as acompanhasse. Ambas as situações eram condenáveis pelo espírito tridentino. O legalismo predominante no Concílio de Trento se opunha tanto à falta de constância às liturgias, por ser esta a prova primeira de adesão à fé católica, quanto à falta de doutrinação que informava e propiciava a frequência aos sacramentos.

Aos senhores competiria cuidar da salvação dos que os serviam, instruindo-os na doutrina ou permitindo que outro o fizesse; aos cativos caberia aderir à fé pregada pelos padres. Em função disso Sandoval e Claver, assim como Antônio Vieira e outros depois deles, pregavam aos escravos ter sido uma grande fortuna que tivessem sido capturados na África e trazidos às terras onde habitavam os cristãos, que os instruiriam e batizariam. Afirmavam em suas pregações aos escravos que o cativeiro terreno era um preço razoável a se pagar, já que não seria comparável ao cativeiro infernal de onde teriam escapado. Mais que isso. Empreendiam parte de seu ministério no que acreditavam ser um processo de transformação destes homens e mulheres, chegados com a pecha de gentios, em cristãos católicos e filhos de Deus, capazes, inclusive, de contrair parentesco espiritual e batizar seus filhos por penhor de sua própria fé.

Os jesuítas e as implicações da posse de escravos

Quase tão antiga quanto a presença jesuíta no Brasil é a sua posse dos chamados "escravos da Guiné". Já em 1552, em carta endereçada ao padre provincial de Portugal, o jesuíta Manoel da Nóbrega dá notícias de que, aqui no Brasil, a Companhia necessitava de escravos para a manutenção e ampliação do Colégio da Bahia. Nóbrega utilizava a carta para solicitar o envio de "alguns escravos da Guiné à casa para fazerem mantimentos, porque a terra é tão fértil que facilmente se manterão e vestirão muitos meninos, si tiverem alguns escravos que façam roças de mantimentos e algodoaes" (Nóbrega 1988, 126). Mas, para além da simples constituição de uma força de trabalho, certamente também

era a gestação de um conjunto de relações a serem conformadas em seus quadros mentais. Desta feita, o esforço empreendido pelos sacerdotes que se dedicaram a pensar e, em certo sentido, normatizar as relações escravistas acabaram por estabelecer parâmetros dentro dos quais a posse de escravos por parte da ordem teria que se circunscrever. Em função dos parâmetros oriundos da crença sobrenatural que sujeitava as vidas dos inacianos, as relações de poder entre estes e seus cativos eram sem dúvida específicas. A administração da mão-de-obra escrava nesta ordem tornou-se, em certo sentido, presa das ambiguidades de missionar e produzir em um contexto colonial.

A primeira delas é oriunda de um traço comum ao clero regular: o apreço pela obediência e o cultivo de uma hierarquia estrita em suas comunidades. Desse modo, o conflito entre cultivar a humilde obediência aos superiores e o hábito do senhorio privado pareceram incompatíveis aos religiosos. Ao mesmo tempo, acreditavam ser impossível sustentar as casas, colégios e outras dependências sem o uso do braço escravo. A solução foi a propriedade coletiva sobre os cativos, proibindo-se que qualquer um dos padres da Companhia os possuísse de modo privado. Embora houvesse algumas vozes a exigir que nem mesmo coletivamente se os possuíssem, estas foram, de uma maneira ou de outra, silenciadas ou ignoradas (Alencastro 2000, 164).

A propriedade coletiva cumpria ainda outro papel. Se nenhum jesuíta possuía escravos, então o dilema moral da escravidão estava, ao menos em parte, resolvido. Nenhum cristão – ou possível cristão – era propriedade de nenhum inaciano, eram todos "escravos da religião". Os escravos, que eram alvo de catequese – justificativa maior da própria escravidão – e passíveis de salvação, não seriam propriedade privada mas sim coletiva, eliminando um possível conflito de funções. Embora tal perspectiva não chegasse a subverter a ordem da sociedade escravista, ao menos encurtava a distância entre a realidade e o preceito, por si só já bastante considerável.

Outra especificidade nascida do contato dos jesuítas com a escravidão na América foi certa necessidade de refletir e escrever sobre a escravidão e suas implicações morais e religiosas. Nos textos dos jesuítas mais proeminentes que escreveram sobre a escravidão, alguns eixos temáticos são explorados com maior vigor. Se tomarmos como base os escritos de Alonso de Sandoval e de Antônio Vieira, ambos com a sua ação concentrada no século XVII, será possível destacar temas preferenciais.

O primeiro, mas não necessariamente o mais importante, é o da explicação da escravidão dos negros por meio do mito de Can. É possível que se tratasse de uma forma de circunscrever a escravidão aos africanos, isentando outros povos do mesmo destino, já que se tratava de uma maldição daquele povo – etíope, num sentido muito dilatado – e não dos demais. Um erro pretérito como causa da condição dos negros também é encontrado na maldição de Can (Benci 1977, 65)[4]. Dentre os filhos de Noé, Can, que

4 Outro jesuíta que trabalha com a maldição de Can como forma de justificar a escravidão africana é Jorge Benci (1977, 65).

teria dado origem aos etíopes, foi o que zombou de seu pai, fazendo jus à punição que carregavam seus descendentes. Daí a condição de penúria e nudez dos negros na América.

Alonso de Sandoval vai mais longe, se preocupa em resolver o paradoxo de um ancestral judeu para um povo negro. Sendo a referência de judeu dos cristãos o próprio Cristo, pensar que um homem necessariamente branco daria origem ao povo negro capturado nas terras do outro lado do Atlântico se transformou num problema que Sandoval soluciona com um recurso a Aristóteles. Segundo o jesuíta, quando perguntaram ao filósofo porque os animais, tanto irracionais como racionais, algumas vezes herdavam características dos pais e outras vezes não, teria respondido que a causa das discrepâncias é a imaginação. Assim, o que os pais imaginam, pensam e veem interfere na forma dos filhos, por isso de pais belos nascem filhos feios e de pais brancos poderiam nascer filhos negros. Sandoval narra ter visto o processo oposto, uma menina branca nascida de pais negros; provavelmente tratava-se de um caso de albinismo.

De todo modo, a maldição de Can como mito de origem para a escravidão africana aparece nos discursos dos jesuítas para circunscrever o alvo da escravidão e para justificar lhe a existência como castigo pelo pecado ancestral. Esta perspectiva de escravidão-castigo permitiu a Antônio Vieira construir duas soluções para o dilema: a primeira foi transformá-la em escravidão-redenção (Bosi 2011, 190 segs), que em seus sofrimentos aproxima os escravos dos sofrimentos de Cristo, estabelecido no sermão décimo quarto do Rosário; ou a "meia escravidão" (Bosi 2011, 537), que alcança apenas o corpo, deixando, porém, a alma livre, como proposto no sermão vigésimo sétimo do Rosário.

Outro conjunto temático relevante deriva deste primeiro e com ele compõe uma réplica da cosmovisão católica da trajetória da humanidade da Queda à redenção, de modo análogo ao que se deu com todo o gênero humano na soteriologia católica, isto é, numa longa trajetória da queda no pecado original até à salvação eterna, a ser consumada no juízo final. Os etíopes (como são classificados os negros de um modo geral) tiveram seu segundo pecado original em Can, sendo por meio desta narrativa inseridos na "história da salvação". O conceito chave neste segundo bloco discursivo é o de salvação e a sua história.

O batismo de escravos e a Companhia de Jesus

Valendo-nos do momento teologicamente conturbado do qual pretendemos partir – século XVII –, vamos nos deter em um sacramento específico, o batismo, para avaliar aspectos da ação e da teologia sacramental que fundamentava a relação entre os padres da *Societas Iesus* e seus cativos, de modo particular os que vinham da África e seus descendentes[5]. Este sacramento foi escolhido por sua múltipla representação para o catolicismo.

5 Não é de nosso interesse entrar aqui na discussão sobre o estatuto dos indígenas quando trabalhavam para os padres jesuítas.

O batismo teve grande importância desde os primórdios do cristianismo. Nos primeiros séculos, todo aquele que fosse apresentado por um padrinho, que atestava a sua idoneidade e sinceridade de coração, ingressava no catecumenato, período de aprendizagem e preparação. O batismo de conversos de imediato só ocorreu na geração apostólica; após esse curto período, os cristãos concluíram que para ingressar na comunidade pela porta das águas batismais havia a necessidade de "uma preparação que consiste numa conversão à fé e numa conversão de vida. Exige uma instrução de ordem moral e de ordem doutrinal. Tudo isso exigia tempo e requeria uma instituição adaptada, a instituição catecumenal" (Sesboüé *et al.* 2005, 60). Durante a Idade Média o costume de batizar as crianças logo depois de nascer, que se conserva até os dias de hoje, fiando-se na fé de seus pais, eliminou a necessidade de uma pregação que conduzisse à conversão. Chegou-se ao início da Era dos Descobrimentos, quando populações que seriam incorporadas à Cristandade deveriam ser catequizadas, com um sistema catequético mais enxuto que o da Antiguidade, que poderia demandar até três anos de dedicação como ouvinte até que se fosse considerado apto ao batismo. Segundo Pedro Claver, em sua carta de 31 de maio de 1627, após cuidar dos escravos doentes, começavam os preparativos para o batismo.

> Depois tratámos de os preparar para o Batismo. Explicamos lhes os admiráveis efeitos deste sacramento para o corpo e para a alma. E quando, respondendo às nossas perguntas, deram mostras de terem compreendido, passámos a um ensino mais completo sobre um só Deus que premeia ou castiga segundo os merecimentos de cada um, etc. Exortámo-los a fazer o ato de contrição e a manifestar o arrependimento dos pecados que tivessem cometido, etc.
> Finalmente, quando já pareciam suficientemente preparados, falámos dos mistérios da Santíssima Trindade, da Encarnação e da Paixão; e, mostrando lhes num quadro a imagem de Cristo crucificado sobre uma pia batismal, para a qual correm os rios de sangue provenientes das chagas de Cristo, rezámos com eles, na sua língua, o ato de contrição. (Valtierra 1964, 140-141)

Apesar de serem elementos rudimentares da fé católica, *o escravo dos escravos*, como Claver se autointitulava, apostava na mudança de crença dos escravos recém-chegados para o monoteísmo. Além disso, acreditava que os fazia compreender, ainda que superficialmente, aquilo que julgava serem os efeitos espirituais e materiais do sacramento que estavam prestes a receber. Talvez outros jesuítas não tenham tido a mesma devoção missionária para com os escravos que teve Claver em seus 40 anos de trabalho em Cartagena das Índias, mas é possível que houvesse certo padrão de evangelização na Companhia de Jesus quanto aos saberes rudimentares necessários para ser cristão.

Seguindo a pista de Claver, é possível perceber uma crescente complexidade no conhecimento que é transmitido pela catequese, começando pelo próprio sacramento do batismo, que é explicado a fim de que se saiba o que vai acontecer, misticamente falando, na cerimônia. Segundo o testemunho de Francisco Yolofo, escravo intérprete que trabalhou com Claver, este mandava seguir as prescrições de Alonso de Sandoval, seu predecessor. A recomendação de Sandoval era de que se mandasse lavar muito bem

a cabeça a todos os escravos que iam ser batizados. Este procedimento tinha inicialmente uma dupla função: a primeira era a de garantir que a água do batismo alcançaria o couro cabeludo, entrando efetivamente em contato com a cabeça do indivíduo (Sandoval 1987, 434). Uma segunda função seria a de mostrar a diferença entre a simples lavagem e o ritual de lavar a alma com as águas do batismo (água de Dios). Para que não restassem dúvidas, havia, ainda segundo o testemunho de Francisco, um quadro com Cristo crucificado, a cujos pés havia uma bacia, para a qual convergiam os fios de sangue que saíam das feridas. Ao lado da bacia, no quadro, se via um padre jesuíta paramentado, diante do qual estava ajoelhado um negro, descrito pelo intérprete como muito bonito, que era batizado com o sangue tirado da bacia com um jarro. Desse modo, o batismo se constituía como uma espécie de rito de passagem.

Das múltiplas funções do batismo essa nos parece ser a primeira: propor (ou impor, dependendo da situação) um novo processo de ressocialização ao futuro cristão-católico. Ainda que mais exíguo em seu cabedal de informações, era tão ou talvez até mais extenso em termos de implicações comportamentais. Começava a conferir um nome cristão. Segundo as testemunhas das celebrações batismais do Jesuíta Pedro Claver, ele agrupava os escravizados em conjuntos de dez almas e conferia um nome cristão, de um santo, segundo alguns, a cada grupo. Dito de outro modo, o inaciano com fama de ter batizado quase todos os 319 mil cativos que desembarcaram em Cartagena das Índias, dava o mesmo novo nome cristão a todos os dez personagens de cada grupo de sua liturgia batismal (Splendiani e Ariztizabal 2002).

O novo nome expressava, sem sombra de dúvidas, uma grande esperança, por parte dos sacerdotes que pregavam e batizavam as populações não cristãs, de que, como acreditavam que ocorria no plano espiritual, também ocorreria no que tangia às heranças e memórias dos seus pretensos discípulos: morreria o homem velho e ressurgiam das águas purificadoras homens e mulheres novos, plenamente cristãos pela posse de algumas informações incutidas com maior ou menor acuidade, dependendo de quem oficiava o processo. É possível que muitos padres fizessem o mínimo possível, apenas o suficiente para se desobrigarem da tarefa e, caso ainda acreditassem, não serem acusados da danação daquelas almas no Dia do Juízo.

Para a Igreja como instituição, o batismo tinha uma implicação ainda mais profunda, não tão óbvia, mas de extrema importância do ponto de vista do papel institucional e da sua capacidade e legitimidade de autoridade sobre novos povos. Na medida em que o ritual do batismo introduzia o indivíduo no seio da Igreja, auto-referenciada como o novo povo eleito, também colocava esta alma, e o corpo que lhe abrigava, sob a jurisdição do catolicismo. Por outros meios, a jurisdição religiosa e moral da Igreja, pela sua própria noção de direito, era restrita a si mesma, ou seja, à comunidade dos batizados. Desse modo, batizar os grupos, assim como novos indivíduos, equivalia, ao menos num sentido legalista, a submetê-los à autoridade eclesiástica. Por isso era necessário instruí-los nos saberes fundamentais do catolicismo para que pudessem corresponder às expectativas.

Até onde sabemos, o modelo mais popular de catecismo era o estruturado por meio de exposição compartimentada dos elementos da fé, que foi usado até há bem pouco tempo. O Catecismo Romano, compêndio produzido por determinação do Concílio de Trento, seguiu este modelo, assim como outros antes e depois dele. As partes essenciais eram o sinal da Cruz, as orações (incluindo os chamados atos – como o ato de contrição), o Credo (um dos símbolos com o resumo dos ensinamentos do catolicismo), os dez mandamentos da Lei de Deus e os mandamentos da Igreja, os sacramentos, os pecados (mortais e veniais), as boas obras (atos que a igreja recomendava)[6]. De posse destes saberes, o fiel poderia ser contado entre os que estavam obrigados a cumprir os preceitos católicos.

Tentando imaginar o que seria uma versão rudimentar deste conteúdo, parece-nos que o monoteísmo trinitário cristão se tratava, em primeiro lugar, do Sinal da Cruz, seguido de uma explicação sumária do sacramento do batismo, relegando os demais sacramentos a um momento posterior; em segundo lugar, das orações fundamentais, provavelmente só o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o ato de contrição e, sendo o pregador mais zeloso, uma breve narrativa do nascimento, morte e ressurreição de Cristo. A partir destes fundamentos estabelecia-se a obrigatoriedade de casar, frequentar a igreja, jejuar segundo os ditames católicos… Desse modo, o batismo, como ritual de passagem, introduzia o indivíduo num universo de preceitos e práticas que condicionariam as suas ações e crenças; ao menos esta era a esperança dos padres que oficiavam tudo.

De criatura a filho de Deus

A partir deste quadro funcional do batismo, é possível perceber que os padres e confrades da *Societas Iesu* nutriam a crença de que por meio da liturgia batismal os pagãos eram constituídos cristãos e filhos de Deus. Esta crença transparece nos registros dos recém-nascidos de poucos dias. Fazia-se referência a eles quando nascidos como 'criaturas'. É o que se vê quando o padre Nicolás Gonzales, assim como o já citado Francisco Yolofo, relatam em seus testemunhos do zelo apostólico de Pedro Claver na faina de assistir os recém-chegados a Cartagena. Ambos afirmam que o padre buscava saber se havia nascido alguma *criatura* durante a travessia (Splendiani e Ariztizabal 2002, 87-114). A mudança ontológica era extensível às crianças, coerdeiras dos pecados de Adão e de Can e, portanto, necessitadas do remédio do batismo; em especial às crianças pagãs, mas também as já nascidas em famílias cristãs.

É o que vemos quando nos voltamos para os registros de batismo da estância jesuítica de Caroya, no que hoje é o município de Córdoba, Argentina. Lá vemos que o padre Antônio Morales encerra o assento do batismo da pequena Joana, filha de Phelipe Caroya e Magdalena Monserrate. Escreveu ele ao final do registro: "*La criatura* havia nacido dos

6 Estes elementos foram relacionados baseados no Catecismo Romano e no catecismo intitulado *Doutrina Cristã* do jesuíta Marcos Jorge, publicada pela primeira vez em 1561. Confira Leopoldo Pires Martins (1951, 21).

dias antes" (grifo nosso) (Libro de bautismos 1754-1799b, fl. 8v). Ou seja, quando nasceu era tão-somente uma criatura, com dignidade diminuta. Não obstante isso, após receber o sacramento tornou-se membro da Igreja, merecendo ser sepultada dentro da capela.

De modo análogo, o padre Bartholome Franco batizou privadamente e por necessidade Maria Clara, em pleno domingo, 16 de abril de 1758. Seus pais, Agustin e Theresa, eram escravos da estância, assim como seus padrinhos de batismo, Ignacio Carranza e Victoria, sua mulher (Libro de bautismos 1754-1799a, fl. 2v). Como a pequena Maria Clara resistiu, dois domingos depois, em 30 de abril, recebeu os santos óleos e a crisma, tendo por padrinhos de crisma Phelipe e Victoria, até onde sabemos, todos escravos da mesma estância. Decisão acertada a de fazer o quanto antes tudo o que se julgava possível para a salvação da pequena Maria Clara: na quinta-feira seguinte, 4 de maio de 1758, descia à sepultura o corpo inerte da criança.

A passagem de criatura a filho de Deus operada em seus escravos representava para os padres um punhado de coisas. Em primeiro lugar, a garantia da salvação daqueles que estavam sob sua responsabilidade, como propriedade coletiva da ordem. Derivando disso, a sua própria salvação, na medida em que cumpriam sua obrigação de pregar, particularmente cara a eles por serem membros de uma companhia de pregadores. Acrescia a jurisdição eclesiástica sobre os escravos à jurisdição de proprietários, fazendo com que estivessem duplamente subordinados, e por fim, alterava o *status* de suas propriedades, de criaturas a filhos de Deus. Obviamente, tudo isso está muito mais presente no imaginário dos padres que no dos cativos, que certamente viam a coisa toda de outra maneira.

Bibliografia

Confissão de Augsburgo. 1530. Consultado em 30/06/2012. Disponível em: http://www.teologia.org.br/estudos/confissao_de_augsburgo.pdf.

Bula convocatória do Concílio de Trento. 1563. Consultado em 22/05/2012. Disponível em: http://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf.

Arquivo do Mosteiro de São Bento, Estados da Ordem. 1671-1677. Vol. 1.

Libro de bautismos, casamientos y entierros de esclavos y otros. 1754-1799a. Córdoba (AR): Instituto de Estudios Americanistas, fl. 2v.

Libro de bautismos, casamientos y entierros de esclavos y otros. Estancia Caroya. 1754-1799b. Córdoba (AR): Instituto de Estudios Americanistas, fl. 8v.

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

AQUINO, S. Tomás de. 2016. *Suma Contra os Gentios – Coleção Completa*. 4 vols. São Paulo: Editora Loyola.

AZOPARDO, Ildefonso Gutierrez. s/d. "Los negros y la Iglesia em la España de los siglos XV y XVI". Disponível em: www.africafundacion.org/IMG/pdf/LOS_NEGROS_Y_LA_IGLESIA_EN_LA_ESPANA_DE_LOS_SIGLOS_XV_y_XVI.pdf.

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

BOSI, A, ed. 2011. *Essencial Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras.

FREUD, Sigmund. 1996. *Sobre a psicopatia da vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Ed. Imago.

MARTINS, Leopoldo Pires. 1951. *Catecismo Romano*. Petrópolis: Ed. Vozes.

NÓBREGA, Manoel da. 1988. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Itatiaia: Editora da Universidade de São Paulo.

ROCHA, Manuel Ribeiro. 1758. *Ethiope resgatado, empenhado, sustendado, corregido, instruido, e libertado. Discurso theologico-juridico, em que se propoem o modo de comerciar, haver, e possuir validamente, quanto a hum, e outro foro, os pretos cativos Africanos, e as principaes obrigações, que correm a quem delles se servir. Consagrado á santissima Virgem Maria nossa Senhora*. Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno. PDF.

SANDOVAL, Alonso de. 1987. *Un Tratado sobre la Esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial.

SESBOÜÉ, B., *et al*. 2005. *História dos Dogmas – Os sinais da Salvação*. Tomo III. São Paulo: Loyola.

SOUZA, Marina de Mello e. 2006. "Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII". In *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*, ed. J. Florentino Fragoso, A. M. C. Jucá e A. Campos, 257-274. Vitória: EDUFES.

SPLENDIANI, Ana María, e Tulio Ariztizabal. 2002. *Proceso de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Bogotá: CEJA.

VALTIERRA, Ángel. 1964. *San Pedro Claver: el santo que libertó una raza*. Cartagena: Departamento de Publicaciones, Santuario de San Pedro Claver.

VIEIRA, Antônio. 1640. "Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda". Consultado em 17/7/2017. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/Sermao%20Bom%20Sucesso%20Portugal%20x%20Holanda.pdf.

VILLOSLADA, R. García, e B. Llorca. 1960. *Historia de la Iglesia Católica; Edad Nueva*. Tomo III. Madrid: Editora B.A.C.

CÉLIA MAIA BORGES*

Execução musical e vida religiosa: portugueses e escravos na região mineradora do Brasil-colônia. Séculos XVIII e XIX**

Elemento fundamental na vida religiosa dos colonos na América portuguesa foi a prática musical. Na região mineradora setecentista, a música foi tendo mais importância em todas as festividades. À medida que os povoados se desenvolviam e se transformavam em vilas, atraíam cada vez mais pessoas movidas pela fama da farta produção aurífera. A vida social se sofisticava e a produção religiosa exigia um número crescente de músicos. Os portugueses, tal como na Metrópole e outras partes da Colônia, queriam solenizar os eventos da melhor forma possível. Não só os cultos religiosos, mas outras festividades passaram a contar com uma maior presença de músicos, acompanhando o incremento da vida social, como os espetáculos teatrais, operísticos, saraus e festas particulares.

As várias associações religiosas, criadas por leigos, tiveram a preocupação de contratar músicos para o acompanhamento das celebrações litúrgicas promovidas pelos confrades, como o demonstra o historiador Curt Lange nos seus trabalhos[1]. As irmandades e ordens terceiras tornaram-se entidades cultivadoras e difusoras das artes na Colônia ao assumirem os encargos da promoção e organização da atividade musical; do mesmo modo foram responsáveis pela edificação e ornamentação das igrejas, com suas pinturas e imagens escultóricas. Dentre os gastos das confrarias, o pagamento aos instrumentistas e compositores aparece como uma das maiores rubricas, sobretudo nos principais rituais promovidos pelas associações. Dependendo da capacidade financeira

---

* Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil.
E-mail: celiarmb3@gmail.com.

** Este texto resulta de parte da pesquisa realizada para um capítulo da minha tese de doutorado, publicada com o título *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário-MG*.

1 Francisco Curt Lange possui vários estudos atinentes à música na região mineradora. Para além de outros, ver Lange (1982, 1985).

de cada organização, os confrades podiam contratar seus instrumentistas ou cantores para abrilhantar suas cerimônias. Já no ano de 1712 encontramos o registro de músicos nos livros de despesas de algumas irmandades de brancos, como na Irmandade do Santíssimo Sacramento de Vila Rica, quando esta associação fraternal afetou a vultosa quantia de 488 oitavas para o pagamento da música (Casa dos Contos 1712-1745). Não obstante, esse registro contábil não informa o número desses profissionais contratados, se eram só vozes, ou se contavam com instrumentos. Várias outras fontes revelam a presença de músicos na região mineradora nas primeiras décadas do século XVIII. Em 1717, à época da visita do Governador Dom Pedro de Almeida a São João del-Rei, o Senado da Câmara recepcionou-o com uma comitiva da entrada da vila até à Matriz, "ao som de uma música organizada pelo Mestre Antonio do Carmo e na igreja, foi entoado o Te Deum solene a 2 coros" (*apud* Brandão 1993, 109). No entanto, Paulo Castagna afirma que, nas primeiras décadas, eram só vozes; quando muito, era usado um único instrumento para o acompanhamento (Castagna 2010, 60).

O fenômeno musical não ficou restrito às irmandades dos homens brancos. Mesmo sem muitos recursos, as confrarias de negros – escravos, forros e livres – contaram com músicos, como demonstra a documentação de algumas dessas associações, como as do Rosário, as mais numerosas dentre aquelas que abrigaram os cativos na região mineradora. Com capacidades distintas de organização, estas organizações fraternais contaram com a atividade musical em seus cultos e festas. O fenômeno pode ser constatado de várias formas: quer no rol dos livros de receitas e despesas das associações, quer nas iconografias que representam as festas, quer ainda nos registros dos viajantes, e até mesmo em compromissos, como o fez a irmandade do Rosário do Arraial do Pinheiro, que estipulou a seguinte cláusula em seu compromisso:

> Que nesta capela não exista o criminável costume de pagar o sacristão da Matriz uma oitava de ouro de qualquer missa cantada, **quando os mesmos irmãos o fazem com igual ou melhor perfeição** e como a despesa é feita pela Irmandade podem evitá-la, e ceder a benefício do culto da mesma. (AHU, cap. 14)[2]

É provável que o adendo ao compromisso tenha sido realizado por algum capelão e que, inclusive, ele próprio se tenha encarregado de preparar os irmãos para o canto. Note-se que a inserção da cláusula no estatuto deixa transparecer a existência de um conflito com o pároco da igreja matriz em relação às missas cantadas. De fato, estas eram alvo de constantes litígios entre os vigários e os irmãos, pois estes reivindicavam o direito a essas missas, em razão de estar estabelecido na legislação eclesiástica o direito de os párocos oficiarem as missas cantadas. Voltando à cláusula do compromisso acima mencionado, ao reivindicar a função aos irmãos, o estatuto deixava claro que tais confrades recebiam algum tipo de preparação de voz para o acompanhamento das missas.

2 Grifo meu.

De fato, alguns capelães ensinaram a técnica musical a diversas crianças, como o fez o Pe. Francisco Justiniano que, por nove anos, entre 1786-1798, foi capelão da Irmandade do Rosário de São João del-Rei. Esse padre era professor de cravo e deve ter investido na afinação de vozes dos sodalícios negros para que pudessem acompanhar os ofícios religiosos (Borges 2005, 141). No início do século XIX, um irmão do Rosário, Francisco José das Chagas, trompista, contava com o seu próprio coro (Viegas 1987, 56). Além dos músicos irmãos, as organizações fraternais contratavam flautistas, tocadores de caixas, trombeteiros e até mesmo um maestro, como encontramos entre as despesas da irmandade do Rosário de São João del-Rei no início do século XIX (1803-1831). A presença de instrumentos arrolados nos registros das despesas das irmandades como caixas e tambores comprova que não era raro o uso de instrumentos de percussão, além dos de sopro e cordas. Os registros das despesas nos livros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Alto da Cruz, da antiga Vila Rica, mostram a contratação de trombeteiros, charameleiros e tambores, nos anos de 1738/39. Não sabemos ao certo quando eram utilizados e em quais circunstâncias. Sabemos que estavam presentes nas festas do Rosário, em seus vários desdobramentos coreográficos no exterior da igreja. O uso de tambores ainda se verifica até os nossos dias nas festas do Rosário no norte de Minas, como por exemplo, na atual cidade do Serro. As aquarelas produzidas por Carlos Julião sobre a coroação dos reis negros, no século XVIII, projetam a participação de músicos que acompanhavam os reis e rainhas das irmandades. Nas representações dos dois cortejos, homens e mulheres aparecem a tocar os instrumentos (**fig. 1**, **fig. 2**).

1 Carlos Julião [1740-1811]. Coroação de um Rei nos festejos de Reis. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Disponível no Acervo Digital.

2 Carlos Julião [1740-1811]. Coroação de uma Rainha nos festejos de Reis. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Disponível no Acervo Digital.

No início do século XIX, os viajantes Spix e Von Martius, na descrição que fizeram da festa do Tijuco, mencionaram uma banda de músicos negros, vestindo uma indumentária de gala: capa vermelha e roxa (Spix e Martius 1981, 47). Por entre as ruas, com coreografias próprias, cada um dos três grupos, com indumentárias distintivas, seguidos por músicos, provenientes de lugares diferentes da vila, simulavam situações de combate, quando se encontravam. Na narrativa mítica encenada, os participantes que representavam o povo negro eram os vencedores, pois constituíam os protegidos de Nossa Senhora. Os músicos acompanhavam e conferiam ritmo aos irmãos, que, através da cantoria, acabavam por atrair e contagiar aqueles que assistiam. O ritual finalizava no interior da igreja do Rosário com a celebração da missa. O evento, que durava alguns dias, contava com vários desdobramentos, onde não faltava o banquete, oferecido pelas juízas das irmandades do Rosário. A música ajudava a conferir alegria à festa.

Nesses termos, para os negros que iam chegando da África, ou de outras regiões da Colônia, ou mesmo para os nascidos ali, a festa devia constituir um motivo de atração para ingressarem na organização religiosa[3]. Note-se que as irmandades do Rosário foram as primeiras a aparecer na região mineradora. Em 1708 a irmandade de São João del-Rei sob esta invocação já contava com o seu compromisso (Borges 2005, 228). Aos poucos, no decurso dos séculos XVIII e XIX, tais associações foram-se multiplicando pela capitania, de tal forma que constituíram a maioria das agremiações, sem contar algumas poucas de São Benedito e Santa Efigênia, que congregaram também indivíduos

3 Os escravos só podiam ingressar nestas organizações mediante autorização dos seus senhores, que deviam custear o pagamento das taxas de entrada e dos anuais devidos pelos irmãos.

de tez negra. Pela ação das confrarias, e pela participação na vida religiosa nos vários cultos que tinham lugar nas vilas, os negros foram aos poucos, pela via da musicalidade e pela dramatização festiva, sensibilizados e integrados nos cultos católicos. Mas, como mostrámos em outro trabalho, a vivência religiosa nos rituais não significava uma assimilação imediata ao catolicismo oficial (Borges 2005).

Não temos conhecimento do número de músicos que detinham o estatuto de irmãos, nem do número de contratados. Sabemos que alguns escravos eram músicos. Não podemos afirmar se nesses eventos eles atuavam como irmãos ou como escravos, quer dizer, se os seus senhores cobravam ou não das irmandades pela atuação dos seus cativos. No entanto, alguns podiam tocar enquanto irmãos e com o consentimento dos seus senhores. Afinal, era o grande momento de homenagem à N.ª S.ª do Rosário, e os proprietários, sendo eles também pessoas crentes nos poderes sobrenaturais dos santos, podiam consentir na execução musical por parte de seus escravos. É sabido que muitos escravos receberam a educação musical ainda crianças, pois podiam mais tarde acompanhar os seus donos na execução artística nos múltiplos eventos que tinham lugar nas vilas. Ou mesmo com o objetivo de, preparados, serem alugados para o exercício de seus dotes na vida religiosa e cultural dos povoados. Um músico valia muito no mercado, como chamou a atenção o jesuíta Antonil, que estimou que, na primeira metade do XVIII, um trombeteiro podia ser avaliado em quinhentas oitavas de ouro (Antonil 1982).

Ao lado de brancos e negros, vários pesquisadores mostraram terem sido os mulatos os grandes responsáveis pelo desempenho musical em Minas. Comumente eram filhos de pais brancos e mães negras – escravas, forras ou livres – e iniciados em algum instrumento; eram possuidores também de noções de canto e solfejo. Foram eles que se destacaram na composição e execução de obras musicais, principalmente na segunda metade do século XVIII.

Com a proliferação das irmandades e a competição entre elas, e objetivando promover as melhores festas e cerimônias religiosas, compositores passaram a ser contratados para executarem as suas próprias músicas e conseguirem abrilhantar as associações, atraindo deste modo mais confrades para as organizações (Castagna 2010, 62). Interessante notar que, à medida que foram despontando grupos musicais e orquestras, o gosto musical ganhou forma e acabou por refletir um determinado tipo de repertório conhecido como "barroco", ainda que em termos estilísticos a música produzida em Minas não apresentasse somente elementos barrocos.

O relato detalhado de Simão Machado, que participou da grande procissão, no ano de 1733, a Vila Rica, conhecida por Triunfo Eucarístico, e que igualmente acompanhou a transladação do ostensório da igreja de N.ª S.ª do Rosário para a igreja de N.ª S.ª do Pilar, é um documento repleto de valiosas informações a respeito da participação de músicos negros nesses eventos:

> […] vinham a pé oito negros, vestidos por galante estilo, tocavam todos charamelas com tal ordem, que alternavam as duas vozes com as vozes do clarim, suspendidas uma enquanto tocavam outras. (Ávila 1967)

À medida que afluíam pessoas de todas as condições sociais em busca de ouro na Capitania, crescia a demanda por música de melhor qualidade estética e sonora nas várias festividades[4]. As vilas eram marcadas pelas festas sacras e pela música que as envolvia, imprimindo força aos acontecimentos representados nas procissões e cultos católicos. Partituras vindas de fora, principalmente na primeira metade do século XVIII, também chegaram a Minas. Dom Fr. João da Cruz, 5.º bispo do Rio de Janeiro, enviou à Vila Rica, através do padre José de Andrade Moraes, algumas partituras de compositores europeus, a fim de serem entregues aos regentes dos grupos musicais das paróquias do Pilar e de Antônio Dias[5].

A exemplo de Portugal e outras localidades na Colônia, a promoção de determinados eventos religiosos exigia a participação de músicos, como acontecia na Procissão do Enterro. Na segunda metade do século XVIII, um compositor que residiu em Vila Rica entre 1754 e 1808, Francisco Gomes da Rocha, assinou um manuscrito relativo a uma composição destinada à segunda parte da Procissão do Enterro (Castagna 2001, 839). Outros compositores se destacaram nas vilas mineiras na produção de músicas sacras entre os séculos XVIII e XIX: Manoel Dias de Oliveira, José Joaquim Emerico Lobo de Mesquita, Francisco Gomes da Rocha, Ignácio Parreira Neves. O primeiro, nascido em São José del-Rei (atual Tiradentes) em 1738, segundo a tradição, ainda menino cantava como contralto na igreja Matriz de Santo Antônio daquela vila (Brandão 1993, 167). Compositor, regente e organista, Dias de Oliveira compôs um vasto repertório musical com características diversas[6].

Outras festas contavam com a iniciativa dos Senados da Câmara e nelas atuavam orquestras já previamente contratadas. Em Sabará, a festa do Espírito Santo, a 6 de junho de 1771, integrava músicos nas danças do "Reinado dos Pretos" (Lange 1967, 103).

A festa de posse do primeiro bispo, Frei Manoel da Cruz, na Diocese de Mariana, em 1748, relatada no *Aureo Trono Episcopal*, é conhecida pelos múltiplos eventos, com desfiles alegóricos, procissões, missas solenes, encenações teatrais, onde não faltaram os concertos de música profana e execuções de música sacra (Brandão 1993, 85). Em 1744, para a festa de N.ª S.ª da Conceição, foram contratadas as vozes de Manoel Marques, de

---

4 Vários nomes de músicos na região mineradora são conhecidos no século XVIII, como os do padre Manoel de Oliveira, Manoel Luís de Araújo da Costa, Antônio de Souza Lobo, Antônio Alves Nogueira, Bernardo Antônio, Francisco Xavier da Silva, Bernardino de Sene da Silveira, Inácio da Silva Lemos, Antônio Ferreira do Carmo, Caetano Rodrigues da Silva, dentre outros. Sobre o assunto, consultar o levantamento realizado por Francisco Curt Lange e exposto em várias das suas obras.

5 Foram remetidas para Vila Rica as partituras de *Missa Brevis de Palestrina* e *Benedicam Dominum*, de Orlando de Lassus, Sonatas para Cravo, de Scarlatti, Quinteto para Violas e Cravo, de Lully, além de peças de Frescolbaldi, Rameau, Monteverdi e Pergolesi (Brandão 1993, 154).

6 Ver a análise de Domingos Sávio Brandão (1993) sobre a obra desse compositor.

seu filho Luiz Rodrigues e de Manoel Figueiredo, que seriam acompanhadas por "duas rabecas, cravo e rabecão" (Brandão 1993, 85).

Na segunda metade do século, enquanto o ouro decrescia, o número de músicos aumentava de forma considerável, sobretudo mulatos, que se desdobravam para obter um reconhecimento dos seus dotes musicais e alcançar assim espaço no mercado de trabalho. Filhos de brancos com negras do lugar – escravas, forras e livres –, esses foram os protagonistas nas artes na região mineradora. Aumentavam os compositores, e a grande produção musical pode ser constatada pelos manuscritos disponíveis nos arquivos das associações musicais criadas no período. Isso explica também o surgimento de orquestras de negros, mulatos e brancos, como são os casos de São João del-Rei, Prados e São José del-Rei (Tiradentes), na segunda metade do século XVIII e início do XIX[7].

Os negros, irmãos ou não das associações, eram socializados nos vários eventos, e, nesse sentido, a música funcionou como um grande apoio ao trabalho de catequese realizado pelo clero, ao mobilizar as emoções para um conteúdo religioso[8]. A Procissão do Enterro, por exemplo, atraía para as vilas pessoas de todas as condições sociais, mesmo aquelas que moravam nas áreas rurais. O lamento do canto de Verônica quando mostrava o lenço com a estampa do rosto de Jesus devia certamente comover os assistentes. Junto às imagens dramáticas, a música ajudava a compor o cenário e transpunha o fiel para outro tempo e lugar. Contribuía assim para criar uma atmosfera de mistério (Brandão 1993, 90). Nos eventos da Semana Santa, participavam as diversas associações religiosas, de todos os segmentos sociais, reunidos cada qual em suas confrarias: funcionários da Coroa, mineradores, fazendeiros, comerciantes, escravos e forros. Em todas essas procissões, a participação de músicos era certa. Quer nos rituais gerais, que envolviam todas as irmandades, quer nos particulares, promovidos pelas organizações, a participação era constante, dependendo da capacidade financeira de cada uma.

O grande levantamento arquivístico sobre a música produzida na Capitania de Minas deve-se ao pesquisador teuto-uruguaio Curt Lang; os seus trabalhos ainda hoje constituem referência obrigatória para todos os religiosos[9]. Esse autor cita o músico mineiro Pedro Nolasco que atuou nas Irmandades do Carmo e do Rosário, no Arraial do Tejuco, o qual teria vindo a Portugal, conforme um documento emitido pelo Conselho Ultramarino:

---

7 O Festival de Música Colonial realizado anualmente na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, produziu uma série de CD com obras de autores mineiros dos séculos XVIII e XIX.

8 É importante frisar que, na região mineradora, ao longo do século XVIII, a Coroa proibiu através de várias Cartas Régias a entrada de ordens religiosas e determinou a expulsão das que já se tinham instalado. O clero secular podia permanecer mediante autorização. No entanto, membros das ordens primeiras circularam pela região em todo esse período. A primeira Carta Régia, de 9 de novembro de 1709, mandava "despejar a todos os Religiosos e Clérigos que se acharem nas Minas sem emprego necessário, que seja alheio ao Estado" (Colecção Sumaria… 1911, 335).

9 Existe um vasto levantamento feito por este pesquisador. Dentre outros, ver Lange (1983, 39); na ficha catalográfica, em vez de 1983, consta 1982.

> Manda a Raynha N. Sra. se não ponha impedimento algum a passar pa a Bahia e dali para o Serro do Frio, donde natural, Pedro Bahia Nolasco de Azeredo, que vive da Arte da Música, e veyo a este Reyno a Negocio, que nelle tinha. Palácio de N.ª Sra. da Ajuda, em 29 de Agosto de 1777 // Marto. de Mello e Castro. (Lange 1983, 135)

A circulação de músicos da Colônia para a Metrópole podia significar o contato com outros músicos e a influência da música produzida em outros locais. José Ramos Tinhorão cita uma cópia de uma *Antiphona Regina Coeli Laetare*, de 1779, encontrada por D. Oscar Oliveria, arcebispo de Mariana, em 1967, na sede da arquidiocese. O manuscrito de música para orquestra a quatro vozes, dedicado a acompanhar os eventos religiosos de Sábado de Aleluia até o Pentecostes, é mais uma comprovação da composição de um repertório, principalmente religioso, na região das minas. Nesse mesmo ano, no norte de Minas, na antiga Vila do Príncipe, a irmandade do Santíssimo Sacramento pagou a Vicente Luno de Mendonça o serviço de empregar a sua voz de contralto "nas domingas e Semana Santa e fazer o papel de Verônica na Procissão do Enterro do Senhor" (Lange 1983, 39).

Como saber o impacto dessas representações sobre os espectadores, em particular sobre os negros? Se não é possível mensurar a sensibilidade dos ouvintes para com a música que dinamizava os diversos acontecimentos dramáticos, entretanto sabemos que os sodalícios de distintas associações religiosas acompanhavam as principais procissões celebradas nas vilas e se mobilizavam para participar desses eventos.

Fora do espaço religioso católico, os negros expressaram-se utilizando outras formas musicais. As danças conhecidas por lundus contavam com acompanhamento musical, o qual imprimia ritmo às coreografias. As autoridades eclesiásticas, todavia, logo se apressaram a censurá-las. Os vissungos, cantigas dos trabalhos dos negros, resultaram do contato interétnico. Como mencionou Aires da Mata Machado Filho em seu livro *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais,* os vissungos eram vários (Brandão 1993, 211). Nas palavras de Domingos Sávio Brandão, "a música dos negros, especialmente os vissungos, foi o resultado de uma 'amálgama' de processos musicais portugueses e africanos, mostrando, porém, uma maior assimilação de elementos europeus" (*Ibid*. 1993, 224).

A música como forma de linguagem

A música tocada nas várias atividades religiosas acabou por funcionar como um elemento facilitador no processo de catequese. Isto porque a música tem a capacidade de tocar o ouvinte e de produzir um impacto emotivo, mesmo àqueles sem nenhuma faculdade musical específica (Fubini 2008). O conteúdo religioso era passado enquanto os ouvintes eram sensibilizados pelo som, ainda que fossem completamente ignorantes em relação à arte do tempo. Mas não se pode esquecer que, como nas outras artes, os sujeitos se apropriam e são sensibilizados de formas diferentes e para conteúdos diversos; tipos variados de músicas atraem pessoas distintas.

Se o gosto faz parte de um aprendizado, devemos lembrar que estas pessoas estavam imersas em uma sociedade repressora, onde todos os mecanismos de coerção estavam presentes. No entanto, a música tinha a capacidade de instaurar um novo tempo e um novo espaço. Podia transportar os ouvintes para outra situação; podia levá-los a entrar no outro tempo: um tempo mítico. Era o lugar da festa. Era o momento em que podiam participar de outro acontecimento; um teatro onde eles entravam como atores. Ainda que momentaneamente, eles podiam ingressar em outra narrativa. A música podia servir como forma de promover novos contatos entre aqueles homens e mulheres numa situação de cativeiro. Não quer dizer que conflitos não existissem; eles estavam presentes sim, mesmo entre os homens negros. Mas a festa, conduzida pela música, podia proporcionar uma forma de socialização entre os seus membros, quando não alcançava os de fora da associação. Participar das festividades religiosas podia ser a única forma de encontrar outras pessoas, fora das condições de trabalho, uma possibilidade de recriar laços de afeto, enfim de socialização em uma sociedade altamente opressiva.

Assim, os confrades do Rosário, utilizando a matriz da cultura dominante, organizaram e consagraram a sociabilidade por via de suas festas e reconstruíram novas representações como suporte simbólico de qualquer grupo social e, sem o saber, criaram novos ideais capazes de justificar e dar sentido às suas existências.

Bibliografia

AHU. *Códice 1530.* 14.

ANTONIL, André João. 1982. *Cultura e Opulência no Brasil*. Belo Horizonte: EDUSP.

ÁVILA, Affonso. 1967. *Resíduos Seiscentistas em Minas*. 2 vols. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros.

BORGES, Célia Maia. 2005. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*. Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora.

BRANDÃO, Domingos Sávio. 1993. *O Sentido Social da Música em Minas Colonial.* Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFMG.

CASA DOS CONTOS. 1712-1745. *Livro de Receitas e Despesas da Irmandade.* Arquivo Eclesiástico da Paróquia de N. Sra do Pilar de Ouro Preto. Microfilme n. 11.

CASTAGNA, Paulo. 2001. "A Procissão do Enterro: Uma Cerimônia Pré-Tridentina na América Portuguesa". In *Festa. Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, ed. István Jancsó e Iris Kantor. vol. 2. São Paulo: Hucitec, EDUSP, FAPESP, Imprensa Oficial.

CASTAGNA, Paulo. 2010. "Música na América Portuguesa". In *História e Música no Brasil*, ed. José Moraes e Elias Saliba. São Paulo: Alameda.

Colecção sumaria das primeiras Leis, Cartas Regias, Avisos e Ordens que se acham nos livros da secretaria do Governo desta Capitania de Minas Geraes, deduzidas por ordem a titulos separados. *Revista do Arquivo Público Mineiro* 16 (1) (1911): 331-474

FUBINI, Enrico. 2008. *Estética de la Música*. Madrid: Machado libros.

JUSTINIANO, Pe. Francisco. 1786-1798. *Inquisição de Lisboa*. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Livro 931. Fl. 84v.

LANGE, Francisco Curt. 1967. "A Música na Vila Rela de Sabará". *Revista de Estudos Históricos* 5: 97-198.

LANGE, Francisco Curt. 1982. *História da Música nas Irmandades de Vila Rica*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial.

LANGE, Francisco Curt. 1983. *História da Música na Capitania Geral de Minas Gerais*. Vol. VIII. Belo Horizonte: CEC.

LANGE, Francisco Curt. 1985. "A Música Barroca". In *História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial*, ed. Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: DIFEL.

LIVRO de Receita e Despesa da Irmandade de N.ª Sr.ª do Rosário. 1803-1831. Arquivo da Irmandade do Rosário de São João del-Rei (AIRSJDR).

SPIX e Martius. 1981. *Viagem pelo Brasil. 1817-1820*. Vol. 2. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

VIEGAS, Aluizio José. 1987. "Música em São João del-Rei. De 1717 até 1900". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei* V: 53-65.

CLARA SARMENTO*

Maria Bárbara, senhora de escravos e de engenhos: uma narrativa intercultural na Baía do século XIX

Introdução

"Maria Bárbara, senhora de escravos e de engenhos: uma narrativa intercultural na Baía do século XIX" segue as histórias de vida entre Portugal e o Brasil das famílias Pinto da França e Garcez, com especial atenção ao percurso intercultural de Maria Bárbara Garcez Pinto de Madureira, nascida em Penafiel em 1779, e casada com o oficial de origem baiana Luís Paulino Pinto da França. Durante as Invasões Francesas, Maria Bárbara parte para o Brasil, passando a viver junto da corte, entre o Rio de Janeiro e a Baía, de onde nunca mais regressará. Viúva em 1824, sobre ela recai já há muito a responsabilidade da exploração do engenho açucareiro de Aramaré, que administrará até à morte, em 1851.

Este trânsito intercultural é documentado através das cartas trocadas entre diversos elementos das famílias intervenientes, com especial relevo para as numerosas cartas da autoria de Maria Bárbara, cujo estilo surpreende pela cultura e pela originalidade de expressão numa mulher originária da fidalguia rural portuguesa da segunda metade do século XVIII. Maria Bárbara compõe uma visão participante, lúcida e esclarecida dos dramáticos acontecimentos que rodearam a independência do Brasil, muitas vezes oposta às versões propagadas pelas facções em conflito, não se coibindo de esclarecer e admoestar o marido e seus pares nas cortes em Portugal sobre as realidades do território. Atenta aos assuntos políticos, militares e administrativos, a família torna-se pouco a pouco uma nota residual, referida apenas quando afectada pelas circunstâncias

* Centro de Estudos Interculturais (CEI), ISCAP-Politécnico do Porto, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-7010-2908. *E-mail*: clarasarmento@gmail.com.

históricas. Maria Bárbara inicia o seu percurso entre culturas como simples espectadora--leitora, tornando-se progressivamente numa comentadora-actriz-protagonista-autora na sociedade, na política e na história.

Este caso de estudo ilustra um peculiar percurso de transição identitária intercultural de uma dama provinciana portuguesa para uma senhora de engenho no Recôncavo Baiano, traduzido numa narrativa epistolar quase sempre simultânea, ou imediatamente consecutiva, a esse percurso. O processo de tradução intercultural assim narrado, tanto na primeira como na terceira pessoa, permite acompanhar a negociação de uma nova identidade, tão híbrida quanto assertiva. O conceito de tradução intercultural aqui utilizado baseia-se no pensamento articulado por Boaventura de Sousa Santos, que defende que a existência de diferenças – tanto epistemológicas como no senso comum e nas práticas, valores e experiências do quotidiano (ou seja, diferenças culturais) – faz com que a respectiva comparação tenha de ser feita através de procedimentos de busca de proporção e correspondência que, no seu conjunto, constituem o trabalho de tradução. Estes procedimentos permitem aproximações sempre precárias ao desconhecido a partir do conhecido, ao estranho a partir do familiar, ao alheio a partir do próprio. O exercício reiterado da tradução revela que os procedimentos desenvolvidos para conhecer outros saberes acabam por ser os mesmos com que cada saber conhece a experiência do mundo em geral (Santos 2008, 29-30). Admitindo a diversidade de narrativas e de expressões de conhecimento situado, patentes na *Correspondência Luso-Brasileira*, a análise pretendida por este ensaio não se imobiliza na estrita objectividade positivista, mas antes se articula com os contextos concretos e situados do seu objecto de estudo, com o propósito de construir o conhecimento de diferentes racionalidades e mundividências. Isto porque "o trabalho de tradução é o procedimento que nos resta para dar sentido ao mundo depois de ele ter perdido o sentido e a direcção automáticos que a modernidade ocidental pretendeu conferir-lhe ao planificar a história, a sociedade, a natureza" (Santos 2006, 124).

Biografia de uma correspondência intercultural

As 127 cartas que constituem a compilação *Correspondência Luso-Brasileira*[1] cobrem um período cronológico situado entre 1807 e 1823 e são da autoria de diversos membros das famílias Pinto da França e Garcez, pertencentes à pequena nobreza rural do Norte de Portugal e, na sua maior parte, há muito emigrados no Brasil ou a este território ligados pela emigração de familiares próximos.

O primeiro volume, intitulado "Das Invasões Francesas à Corte no Rio de Janeiro", contém as 68 cartas trocadas no período de 1807 a 1821, sobretudo entre Luís Paulino de Oliveira Pinto da França e o sogro e cunhados da família Garcez.

Luís Paulino, oficial do exército, nasceu em Cachoeira, perto de Salvador da Baía, no Brasil, a 30 de Junho de 1771, e neste país faleceu a 8 de Janeiro de 1824, no posto de

1 Todas as referências serão provenientes desta edição e as respectivas páginas assinaladas no texto, entre parênteses.

general. Regressado a Portugal ainda com poucos meses, foi criado no Porto, formou-se em Direito na Universidade de Coimbra e tomou parte muito activa no movimento patriótico que expulsou os invasores franceses do Porto. Embarcou em 1812 para o Rio de Janeiro, onde assumiu o comando do regimento de cavalaria, como coronel. Elevado a general, a Baía elegeu-o como deputado às Cortes Constituintes de 1821, em Lisboa. Em 1823, foi enviado por D. João VI a este estado para ajustar um armistício com os revolucionários brasileiros. As forças portuguesas tinham porém abandonado já a Baía e, por isso, Luís Paulino regressou ao Rio de Janeiro, onde devia juntar-se a outros negociadores. D. Pedro recusou-se a negociar com a comissão portuguesa, que decidiu seguir para Lisboa. Pinto da França ficou retido no Rio de Janeiro, por ter entretanto adoecido, e tentou a viagem em Dezembro de 1823, a bordo do brigue "Glória", mas faleceu tragicamente no mar, antes de chegar a Portugal. Cultivou a poesia, de que se publicaram algumas composições no *Jornal de Coimbra*, *Parnaso Brasileiro* e *Miscelânea Poética* do Rio de Janeiro. Foi fidalgo-cavaleiro da casa real, marechal de campo, cavaleiro das ordens de Cristo, Nossa Senhora da Conceição e Torre e Espada, e condecorado com a medalha de ouro da Guerra Peninsular. A sua biografia repartida entre dois países pode resumir-se na frase "Sim, eu tenho duas Pátrias: a Bahia e o Porto. Aquela me viu nascer, esta cuidou dos meus primeiros dias e os encantou com as suas delícias", com que abre uma carta enviada da Baía, em Agosto de 1820 (2008, vol. 1, 196).

Podemos acompanhar o percurso biográfico e geográfico de Luís Paulino através dos remetentes e destinatários da sua correspondência. Neste primeiro volume, as cartas de 1807 a 1813 são ainda enviadas de Chaves para Bragança e Penafiel, fruto da participação dos membros masculinos de ambas as famílias na luta contra os invasores franceses. A partir de 1813, e até 1819, com o regresso do agora coronel Luís Paulino ao Brasil, as cartas começam a ser endereçadas da corte no Rio de Janeiro e dirigidas aos sogros e familiares em Penafiel e no Porto, bem como aos cunhados emigrados na Baía. Nos três anos seguintes, trocam-se cartas entre a Baía, para onde Luís Paulino se mudara em 1819, após uma atribulada viagem por mar, e os mesmos destinatários, no Rio de Janeiro, no Porto e na própria Baía.

Os temas recorrentes neste primeiro conjunto de missivas são a resistência às invasões francesas, quando em território português, e, depois da viagem para o Brasil em 1813, a vida na corte do Rio de Janeiro, com suas faustosas festas palacianas, intrigas políticas e jogos de influências, bem como os primeiros sinais de mudança e ventos de independência, com a revolta de Pernambuco, em 1817, em cuja repressão Luís Paulino desempenhou papel de relevo, o que lhe valeu grandes honrarias e promoção na carreira militar. As cartas da Baía, onde Luís Paulino reside aquando da revolução liberal do Porto em 1820, são dominadas pelas transformações políticas em que toda a família, tanto em Portugal como no Brasil, se vê envolvida. No geral, as cartas estão juncadas das mais reverenciais alusões ao soberano português e de loquazes testemunhos da sua própria fidelidade enquanto servidor, possíveis estratégias de autoprotecção em caso de

um muito provável extravio. Com efeito, toda a correspondência alude à insegurança dos correios, navios e portadores, razão pela qual muitos nomes estão encriptados e diversas narrativas surgem truncadas ou plenas de alusões e subentendidos, que apenas um destinatário muito próximo conseguiria descodificar.

O segundo volume, intitulado "Cartas Baianas: O Liberalismo e a Independência do Brasil" congrega as 59 cartas trocadas no período crucial de 1821 a 1823 e são maioritariamente endereçadas a Luís Paulino, agora residente em Lisboa enquanto deputado às primeiras cortes liberais, por sua mulher, Maria Bárbara Garcez Pinto de Madureira, seus filhos e cunhados, que permaneceram no Brasil. Perderam-se contudo todas as cartas enviadas em resposta por Luís Paulino, a partir de Lisboa. Deste modo, as cartas têm como origem geográfica Salvador da Baía e os engenhos de Aramaré e do Caboto – algures entre Santo Amaro e Cachoeira, no Recôncavo Baiano, nas imediações do rio Paraguaçu – e como destino Lisboa. Em 1823, reflectindo o trágico regresso de Luís Paulino ao Brasil e as malogradas negociações junto dos independentistas, trocam-se cartas de teor dramático entre a Baía e o Rio de Janeiro, onde o destinatário adoece e onde embarcará para a derradeira viagem.

Este segundo conjunto de missivas é dominado pela narração dos conflitos que precederam a adesão da Baía à causa da independência, com um profundo conhecimento participante dos eventos históricos em causa, bem como pelas questões inerentes à direcção do engenho de açúcar da família. Consumada a independência do Brasil, emerge nas cartas o dilema familiar da opção entre as duas pátrias: Portugal ou Brasil? A 13 de Abril de 1822, Maria Bárbara escreve de forma bem significativa: "Amo Portugal, gosto do Brasil e desejo o bem" (2008, vol. 2, 88). É também neste segundo volume de cartas que ganha protagonismo a figura feminina excepcional de Maria Bárbara Garcez Pinto de Madureira, senhora de engenho e de um peculiar percurso de trânsito e tradução intercultural.

Maria Bárbara Garcez nasceu em Penafiel, em 1779, e casou aos catorze anos com Luís Paulino, amigo e condiscípulo em Coimbra do seu irmão mais velho, José Garcez. Dele terá dois filhos (Bento e Luís Paulino Filho) e duas filhas (Sabina e Maria Francisca). Durante as Invasões Francesas, o marido coloca-a em segurança no Brasil, em Salvador da Baía, sua terra natal. Em 1813, vai juntar-se ao marido no Rio de Janeiro. Ali faz vida de corte até 1819, altura em que regressa à Baía, de onde nunca mais voltará a Portugal, apesar das saudades de que tanto se lamenta nas suas cartas. Viúva em 1824, sobre ela recai há muito a responsabilidade da exploração do engenho de Aramaré, que administrará com grande energia até à data da sua morte, em 1851. O estilo das suas cartas numerosas surpreende pela cultura, lucidez e originalidade de expressão, invulgares numa mulher nascida na província nortenha na segunda metade do século XVIII, oriunda de uma família da fidalguia rural, grupo social em que grassava a ignorância, sobretudo entre as mulheres. Mas foi, contudo, nessa classe da nobreza das províncias, entre a toga e a espada, que se recrutaram os "progressistas", permeados dos ideais pré-revolucionários,

que constituíram os contingentes da liderança liberal. Nas suas cartas, Maria Bárbara cita Camões, reproduz máximas latinas e reporta-se constantemente aos novos conceitos românticos de "pátria", "nação", "independência" e "poder constitucional". Não se coíbe de exprimir um intenso afecto pelo marido e os mais violentos sentimentos contra os seus inimigos.

A correspondência de Maria Bárbara permite-nos, acima de tudo, seguir "ao vivo" o percurso de transição intercultural de uma dama provinciana portuguesa que se transforma em senhora de engenho no Recôncavo Baiano, em plena guerra da independência, narrando na primeira pessoa o processo de negociação de uma nova identidade. A origem sociocultural de Maria Bárbara situa-se na chamada "nobreza das províncias", um universo vasto, heterogéneo e ainda escassamente documentado. No geral, essa pequena nobreza vivia numa permanente situação económica precária, limitada à preponderância local. Os seus filhos eram invariavelmente encaminhados para o serviço militar, para a magistratura ou para as carreiras eclesiásticas, como forma de manter a casa de família e a miragem de alguma ascensão social. Para as filhas, restava "achar-lhes marido" com posses ("Ao menos, quando tenha dinheiro, tudo está coberto, sendo, como dizem os de cá [Baía], gente branca") (2008, vol. 1, 50), ou remetê-las, coercivamente e sem qualquer vocação, para um convento, como os "conventos de Vila do Conde e Arouca, que eram bons e custavam pouco" (2008, vol. 1, 50). Com efeito, e citando o prefácio de António d'Oliveira Pinto da França ao primeiro volume das cartas, "exaustivamente se optava pelas soluções de recurso à toga, ao Exército e à Igreja, através de sinecuras destinadas a 'arquivar' indiscriminadamente seres humanos que não produziam, viviam do Estado e progressivamente agravavam a ruína nacional. As cartas reflectem bem o fenómeno de dependência dum Estado caduco, um poder e uma elite que viviam promiscuamente, o primeiro a conceder benesses, a segunda a intrigar para as obter" (2008, vol. 1, 16).

Para os Garcez e os Pinto da França, cujas casas subsistiam com grandes dificuldades através do recurso à nomeação de juízes administradores que iam adiando as penhoras, o Brasil representara a grande oportunidade de recuperação económica, a que se vieram somar a presença de Luís Paulino junto da corte e o acesso privilegiado ao soberano, que lhe permitiu obter sucessivas graças. Daí que, graças ao patrocínio de um tio desembargador, há muito ali fixado, e à influência de Luís Paulino, todos os irmãos Garcez (António, Antão, Feliciano, Manuel e Henrique), à excepção de José, encontravam-se já radicados no Brasil nos anos que precederam a revolução de 1820. Por estas razões, a progressão nas carreiras e a obtenção de empregos e mercês ocupam uma parte considerável desta correspondência transatlântica, juntamente com os pedidos de toda a espécie que choviam do Porto e de Penafiel, apresentados por parentes, amigos e vizinhos, desejosos de uma palavra junto dos ministros reais que lhes satisfizesse as pretensões.

Ao contrário dos cunhados residentes no Brasil, e sujeito às suas críticas mais severas, Luís Paulino não se poupa às despesas inerentes a quem pretende "representar" numa corte onde a vida é caríssima e o luxo extraordinário. A exibição pública do *status*

– o "capital simbólico" de Pierre Bourdieu (1997) – é feita à custa das maiores despesas, que o regresso à Baía, em 1819, onde Luís Paulino faz a "primeira figura, depois do governador" (2008, vol. 1, 154), como inspector-geral da cavalaria da província, leva ao auge. Enquanto Luís Paulino narra com orgulho as mercês que a mulher recebe das "Grandes do Reino" por seu intermédio (2008, vol. 1, 177), os irmãos de Maria Bárbara olham-no como um megalómano, vaidoso e dissipador, prestes a arruinar-se e a arrastar consigo a família, como parece comprovar o naufrágio sofrido pelo casal e duas filhas na viagem entre o Rio de Janeiro e a Baía, tal era a pressa de tomar posse do cargo outorgado por D. João VI ou, no dizer de Antão Garcez, "correndo em busca de honra e dinheiro" (2008, vol. 1, 172):

> E veja bem a bela notícia que também neste mês recebi! Saiu [Luís Paulino] daqui a 19 de Agosto, para a Bahia, com toda a família, em ocasião de boa monção, em que se pode chegar com 5 ou 6 dias de viagem. Porém, não o quis assim a sorte. Meteu-se num brigue inglês, a fim de evitar algum insulto dos corsários. Fretou-o por sua conta e, à moda do seu génio, saiu com a Mana bem doente. Foi tal a infelicidade que, ao fim de 17 dias, na barra falsa da Bahia, deu à costa às 5 da manhã, ainda com pouca luz. Não posso contar-lhe o que me diz a nossa Irmã, pois não me atrevo. Porém, forme ideia de duas pobres Senhoras, com a morte à vista, no estado que estariam, até mesmo quando foram postas no meio da areia, ao pé duma ilha quase de gente como, ou pior, que corsários. Enfim, não se pode imaginar tal aflição até ao momento em que lhes acudiram. A sua carta consterna. A sua sede foi grande, o que puderam salvar estava destruído, quase tudo. Veja, a nossa pobre Irmã e Família o que sofreram e para quê, meu irmão? Isto só à vista. Todos os dias lhe vejo menos arranjo ao nosso Cunhado. Tudo é fartura, tudo são honras e, enfim, nada me importaria, mas é casado com uma Irmã a quem amo. Ele está cada vez mais insuportável. Deus lhe dê um momento em que pense que pode acabar e deixar uma Mulher e filhos do seu próprio génio. […] Conheço-o e conheço-me. Agora é feito outro e sei que é filho da Bahia… (2008, vol. 1, 172-173)

Aos olhos do senso comum expresso pelo cunhado, Luís Paulino é, cultural e individualmente, "filho da Baía", apesar de na vida pública ser um feroz defensor da união e agente da coroa portuguesa. Essa filiação cultural, essa miscigenação intercultural justificariam o seu génio ambicioso e impetuoso, bem como a atracção temerária pelas infindáveis riquezas e oportunidades do Brasil. Por sua vez, Luís Paulino mostra-se ciente do perigo a que expusera a família, mas prefere relevar o seu próprio heroísmo e capacidade de liderança na narração que faz do naufrágio, apresentando-o como mais um dos muitos reveses da fortuna que conseguiu vencer com sucesso[2]. Na sua demanda de riqueza,

2 "Tua Irmã e Sabina, que saltaram da cama em camisa, corriam como doidas e quase sem sentidos, de uma parte para a outra. Maria Francisca, nua, e que elas trouxeram a rasto, dava gritos e parecia entender o perigo. Considera como eu estaria. Eram 4 para as 5 horas da madrugada. Já corria a animá-las e a dizer-lhes que sossegassem, já corria a um lado e ao outro, gritando à gente que não perdesse o acordo. Uns lá me entendiam, outros não me entendiam (porque o navio era inglês e inglesa toda a sua tripulação) e outros não me obedeciam e cada um tratava de si. Enfim, no meio daqueles horrores, já à força de promessas, já de ameaças, tratei de aproveitar o bote para salvar as Senhoras e, lançado este ao mar, lancei-as a ele. Levando eu debaixo dum braço a Maria Francisca e, debaixo do outro, os papéis e ofícios pertencentes a Sua Majestade, única coisa que tratei de salvar

são inúmeras as vezes em que Luís Paulino exprime o seu profundo fascínio pelos faustos do Brasil. Em 1814, pouco depois da chegada ao Rio de Janeiro, escreve ao sogro: "Este País é belo, grande e rico, mas por isso mesmo quem aqui tem 200 mil cruzados não tem para fazer figura nenhuma e se pode dizer mesmo que é pobre, para viver entre gente" (2008, vol. 1, 92). E também:

> É uma terra caríssima e de um luxo extraordinário pela sua natural grandeza e riqueza. Eu já lhe tenho dito coisa alguma a respeito dos gastos e luxo deste País, que lhe parecerá extraordinário, mas persuada-se que lhe não tenho figurado nem uma ligeira sombra do que isto é. Hoje, não há no mundo uma Corte de mais carestia que esta. Parece que não se faz caso de dinheiro. Não aparece traste rico que se não venda logo; as coisas de gosto mais esquisito aqui vêm, porque, em outra parte, ninguém as pagaria. Há poucos dias chegaram aqui louças e porcelanas da maior raridade. Venderam-se xícaras e pires por 30 mil réis cada uma. Já é coisa grande. Pois saiba, ainda houve Senhoras que desdenharam e que disseram que xícaras de 30 mil réis não podiam ser boas para um chá de aparato. Maria Bárbara tem testemunhado isto com admiração e zanga dum tal luxo. […] esta terra é boa. Porém, é para quem tem emprego lucrativo, porque os que vivem dos seus bens têm grandes gastos e o que vale é serem também grandes os rendimentos dos proprietários […] aquilo [o engenho de Aramaré] não tem dado açúcar, tem dado e vai dando muito ouro. São estas as melhores propriedades do mundo e as dessa terra, na verdade, só dão dinheiro de sardinhas. (2008, vol. 1, 92-93)

No decorrer do século XIX brasileiro, o sentido da riqueza ostensível reforça-se, passando a significar cada vez mais a qualidade visível dessa riqueza e a sua utilização na convivência social. Em 1819, Luís Paulino escreve ao cunhado José, o único que se quedara em Portugal: "Não duvides de ver-me caminhar a grandes empregos, mesmo de alcançar um título" (2008, vol. 1, 155); e, no ano seguinte: "A roda dos meus parentes aqui é da mais pura e melhor nobreza, vive toda em abundância e esplendor e, portanto, não tendo de que envergonhar-me nem afligir-me, não posso estar melhor. Tenho andado agora sobre uma grande barca de vapor, atravessando esta espaçosa Bahia com uma velocidade suma, para assistir a várias funçanatas e convites destes grandes proprietários do Recôncavo" (2008, vol. 1, 185); e também: "Enfim, quem se não trata e não despende não mantém a dignidade da sua representação, nem conserva as suas amizades e eu tenho muitas e boas na Corte" (2008, vol. 1, 179). Contudo, através da leitura da correspondência trocada pelo casal entre 1821 e 1823, apercebemo-nos de que toda esta ostentação se baseava no endividamento constante e que a obtenção de letras de crédito e de favores de agiotas sustentava a representação social da família.

---

a par da minha família. Assim remei para uma costa que desconhecíamos, sem saber se na chegada à praia seria despedaçado o bote em alguns rochedos ou virado pelas vagas. Deixo, enfim, miudezas da narração e concluo que, salvas assim, era uma cena tocante ver as Senhoras nuas e soltos os cabelos, beijando a areia e levantando as mãos e olhos para agradecer aos Céus! Os trabalhos que passei para salvar o resto fariam uma larga história. […] Porém, a minha perda foi muito grande, pois eu tinha fretado o dito navio todo por minha conta e trazia nele, como se costuma dizer, a minha casa em prazo. Para salvar alguma coisa estive dois dias e duas noites na praia, prometendo e gastando um dinheirão e metendo-me continuamente ao mar, rodeado de bandos e bandos de bárbaros ladrões, de forma que o que escapou às ondas dificilmente escapava a estes" (2008, vol. 1, 179-180).

Para as personagens desta correspondência, o Brasil é muito mais (ou muito menos…) do que um "novo mundo". É um meio que se pretende rápido e fácil de construir fortunas, ou de recuperar aquelas que séculos de indigência e má gestão delapidaram. Fortunas já reais ou ainda utópicas, adquiridas através do comércio, do tráfico, das mercês, do jogo político, da produção de açúcar ou das estratégias matrimoniais: todas estas possibilidades são referidas e ponderadas, em cartas do mais declarado e cruel pragmatismo.

Representações, relações e identidades de género

O primeiro volume da *Correspondência Luso-Brasileira* é inegavelmente dominado pelas personagens masculinas. Das 68 cartas compiladas, sessenta são escritas pelo punho de homens e centradas em assuntos de política, dinheiro e jogos de interesse. É sintomática a missiva trocada entre dois dos irmãos Garcez, entre o Rio de Janeiro e Penafiel, em 1818: após longas páginas dedicadas a pedidos, favores, intrigas familiares, alianças estratégicas, questões de dinheiro e heranças – temas que parecem dominar toda a vida, quer em Portugal quer no Brasil –, a carta remata com a singela e redutora frase: "Enquanto as mulheres, meu caro, tudo é a mesma coisa" (2008, vol. 1, 109).

Em todas as cartas, o imperativo cortês de escrever às mulheres, sejam elas esposas, mães ou irmãs, não é esquecido, mas nunca passa de uma intenção sempre adiada, declaradamente negligenciada por falta de tempo (e de valor, presume-se), restrita a meras notas de cortesia no final do texto. No discurso dos sujeitos de toda a acção e de toda a escrita – que os homens parecem ser –, que representações merecem então as mulheres, meros objectos das suas decisões e parcas atenções? Com efeito, as mulheres são representadas como objectos que urge colocar passivamente nos poucos espaços aceitáveis que a sociedade lhes reserva, nunca esquecendo cautelosamente que "filhas no Brasil aos 12 anos são mulheres feitas" (2008, vol. 1, 46). Às sobrinhas solteiras, há que providenciar o sustento através das "tornas" do engenho que escaparam ao morgadio. As sobrinhas casadas que contestam em vão a discriminação na herança resultante do morgadio são apelidadas de "tormento" (2008, vol. 1, 51). Se, apesar de todos os esforços, as negociações para um proveitoso matrimónio falharem, há que remeter a mulher solteira para um convento acessível. Em geral, nas mulheres louva-se a moderação decorrente da educação portuguesa, por oposição ao gosto pelo luxo e a indolência, que serão já características da aculturação brasileira.

Na pacatez da província portuguesa, era com grande agrado que se recebiam as novidades do distante Brasil, cujo luxo e exotismo seria difícil de compreender, por falta de referentes comuns na sua descrição. Recorde-se: "Eu já lhe tenho dito coisa alguma a respeito dos gastos e luxo deste País, que lhe parecerá extraordinário, mas persuada-se que lhe não tenho figurado nem uma ligeira sombra do que isto é" (2008, vol. 1, 93). Por isso, muitas cartas contêm detalhadas listagens dos presentes que as acompanham na viagem do Brasil para Portugal, com rigorosas instruções quanto aos seus destinatários e

à hierarquia a seguir no momento da escolha. Para as mulheres da família, enviavam-se leques, brincos, colares, lenços, esteiras, feixes de açúcar, madeiras, doce de maracujá, café, "chapéus da Costa da Mina feitos pelos negros", flores, pérolas, entre muitos outros objectos "exóticos".

As narrativas transatlânticas escritas por mulheres que subsistem no primeiro volume desta colectânea são as oito breves notas que Maria Bárbara dirige aos pais e aos irmãos em Portugal. Na curta missiva escrita na Baía, em 1812, endereçada ao pai, em Penafiel, Maria Bárbara, então já com 33 anos, reitera as saudades e a lembrança constantes da família; exprime profunda alegria por em breve ir receber o marido que regressa ao Brasil; refere com orgulho os feitos militares do filho mais velho, Bento, na resistência às invasões napoleónicas; lamenta-se sobre as indefinidas doenças e melancolia de que sofre; e termina com algumas notas sobre os dois filhos mais novos, Luís Paulino Filho e Sabina. Juntamente segue uma brevíssima "carta anexa para a mãe", com curtas linhas de "saudade". Dois anos mais tarde, localiza-se nova carta, da Baía para Penafiel, em que Maria Bárbara narra aos pais o aborto que acabara de sofrer, bem como as suas eternas doenças e saudades; alude à queda de Napoleão e à vida da família real no Brasil; refere algumas festas religiosas e palacianas; dedica longas linhas à descrição de intrigas familiares e de jogos de influência na corte; e lamenta-se sobre a "pobreza" em que vive e as desventuras que sofre, devido à pouca ambição e excessiva probidade do marido (2008, vol. 1, 86). Curiosamente, estas observações são em tudo o oposto daquilo que Luís Paulino escreve ao sogro, apenas uma semana mais tarde: "Sim, sou vítima de altos desejos e empresas e não deixo de ter jeito para aquilo a que me proponho" (2008, vol. 1, 91).

Na *Correspondência Luso-Brasileira* surgem, se bem que de forma breve e quase sempre indirecta, outras personagens femininas, como por exemplo, Maria Libória Máxima Guilhermina, mãe de Maria Bárbara, de que se reproduzem duas cartas, na verdade pequenos exercícios de escrita em estilo barroco, próprios de uma dama nascida de família humilde, que fizera fortuna recente no Brasil. Os textos não contêm mais do que fórmulas de amabilidade, recomendações familiares, lamentos sobre a saúde e os inevitáveis pedidos de favores para o portador. Sobre as duas filhas de Maria Bárbara e Luís Paulino – Sabina e Francisca – as cartas complementam aquilo que a biografia comprova. Maria Sabina, dócil e vulnerável, vive sujeita à devoção por um marido brutal e verá morrer cedo a única filha, logo substituída por bastardos mestiços que dissiparão a herança. Na única e breve carta que subsiste de Sabina para o pai, sobre uma recente doença da mãe, a jovem inclui notas extemporâneas sobre a felicidade conjugal em que viveria, com um marido que "parece que todos os dias me ama mais" (2008, vol. 2, 67). Mentira ou ilusão, a verdade é que numa carta quase simultânea Maria Bárbara reitera que Sabina é infeliz, doente, virtuosa e vive isolada no engenho do marido, essa "víbora" que ela ama cegamente. Por seu lado, Maria Francisca é a filha tardia, nascida já no Brasil, que morrerá solteira aos 48 anos, treze anos depois da

mãe. Deixará em testamento ao seu sobrinho Salvador, português distante, o sobrado na cidade da Baía, prontamente vendido. Devido à sua idade, as cartas contêm apenas os comentários que os pais sobre ela tecem, sempre elogiosos e cientes de que ela é já filha do Brasil: "tem unidas a uma gentil beleza europeia toda a viveza e graça brasileiras" (2008, vol. 1, 185).

Da leitura das cartas coligidas no primeiro volume, depreende-se que as actividades de mulheres como Maria Bárbara e outras damas das suas relações se restringem ao mais puro ócio, entrecortado de idas a banhos de mar na Praia do Botafogo, visitas com leitura e comentário de cartas e grande sátira aos hábitos do Portugal rural e provinciano. Em 1814, o recém-chegado Luís Paulino escrevia já: "A pintura da feira, dos socos e capotes, e da rústica fidalguia, por força move o riso, até a qualquer escravo mulato desta terra, que é mais polido e açucarado e mais retórico do que era o sábio Frei Bártolo nos seus sermões" (2008, vol. 1, 99). Será decerto humilhante para o autor da carta, o cunhado José Garcez, em Penafiel, saber que a sua descrição dos hábitos portugueses fora alvo de escárnio público por parte da "Viscondessa de Vila Nova e outras Senhoras de amizade, que estavam com ela [Maria Bárbara] quando chegou a carta" (2008, vol. 1, 99). Num só parágrafo, Luís Paulino declara o seu afastamento da cultura provinciana portuguesa e exalta o círculo social que abrilhantava o quotidiano da sua família, ciente de que a comunidade de origem de tal tomaria imediato conhecimento.

A ociosidade de Maria Bárbara revela-se nos variados argumentos que evoca para não escrever mais amiúde à família em Portugal, por contraste com o extraordinário volume de correspondência que endereçará ao marido, depois da sua partida para Lisboa. Desde a filha que lhe "tem dado que fazer com os pasmos que lhe sobrevieram na subida dos queixais" (2008, vol. 1, 143) até à areia que o vento arrasta sobre o papel de carta, passando pelos longos meses a "banhos e ares" em São Cristóvão (2008, vol. 1, 113), tudo são pretextos para atrasar a escrita. Numa breve carta de 1818 ao irmão, no Porto, Maria Bárbara, então no Rio de Janeiro, desculpa-se por não lhe escrever com frequência e mantém as mesmas temáticas de há seis anos: o permanente lamento sobre "lágrimas", "rugas" e "tristeza", as saudades, a família, o tempo que passa, as doenças indefinidas (2008, vol. 1, 120-121).

Para além do evidente quotidiano ocioso, inferem-se daqui as características naturais de uma identidade individual, bem como as dinâmicas próprias de um círculo familiar tão alargado quanto disperso geograficamente. Contudo, muita da apatia e infelicidade expressas nas cartas de Maria Bárbara irá também ao encontro das convenções sociais, das expectativas do senso comum actuante junto dos destinatários. Isto é, Maria Bárbara escreve aquilo que se espera de alguém com o seu papel social de esposa casta, modesta e devota e de filha obediente, apenas afastada dos seus pelos deveres conjugais. Na realidade, cedo se compreende, pela leitura das (poucas) cartas de Maria Bárbara e pelas (poucas) referências que merece de seu marido e irmãos, que ela toma parte muito activa nas intrigas e conflitos familiares, não se coibindo de assumir

partidos e forjar alianças. E é o próprio Luís Paulino quem fornece uma primeira pista sobre a "senhora de engenho" que irá dominar toda esta correspondência a partir de 1821 quando, retido na corte, escreve que não tem tempo para a administração do engenho, tarefa que delega na mulher… ou que ela toma já para si, muito antes ainda de enviuvar (2008, vol. 1, 140).

Na correspondência masculina, a mulher apenas assume protagonismo no contexto das alianças matrimoniais, em que o casamento é exclusivamente conotado com a obtenção de propriedade e/ou ascensão social. Aqui, as mulheres são simples objectos transaccionados e necessariamente lucrativos para as famílias envolvidas, numa realidade sintetizável na frase com que Luís Paulino alude à intenção de um cunhado em contrair matrimónio: "Ele tem tido constantemente vontade de casar-se, bem entendido, para armar dinheiro" (2008, vol. 1, 93). Com efeito, o percurso matrimonial dos irmãos Henrique Garcez (homem de corte, brigadeiro do exército brasileiro e comendador da Ordem de Cristo) e António Garcez (desembargador na Baía e no Rio de Janeiro), os mais presentes nesta correspondência, é por demais ilustrativo. Henrique Garcez casa ("toma estado") com uma viúva rica, "feia e velha" e já com muitos filhos, de quem não terá geração: "Henrique pode […] morrendo a Senhora que não é menina, levar para o Reino 100 mil cruzados […]. Seguraram-me que o rapaz 'chupita' alguns mil cruzados. Deus o ajude!" (2008, vol. 1, 93, 97-98). A primeira pretendida de António Garcez casara com outro, pois "venceu o coração e não a lei, porque o modernismo a tudo chega" (2008, vol. 1, 83). Aos quarenta anos, contudo, casa com uma menina de dezasseis anos, "de boa família, não fidalga", "sem beleza, mas galante" que "me ajudará na velhice" (2008, vol. 1, 101, 163). Em carta ao irmão José, em Portugal, António Garcez descreve com o maior calculismo e frieza as circunstâncias que presidem ao enlace, bem como as relações que de outra forma manteria com o sexo oposto:

> Virei a possuir o melhor de 60 000 cruzados por morte do Pai, que é velho, e a Mãe, logo que ele falte, se entrega à minha discrição, e já desta quantia receberei em bens vinte. Enfim, não é grande porção, porém não há outras, e se há são meninas daquela idade que querem meninos o que já não sou. Daqui em diante devia acabar namoro, mesmo porque só poderei dar uma fodinha a peso de dinheiro ou furto, mas pelo furto lá vem um galiquito que faz acabar mais breve os dias da vida […]. Seguro-lhe que não estou apaixonado rigorosamente, estimo a pequena e as paixões duraram até aos 30. […] Já disse que a minha Teresinha traz, em propriedades, valor de 50 mil cruzados e se me promete para a casa logo que nos recebamos, que foram 22. A isso se obrigam. No mesmo dia, antes do laço, se satisfaz a este ajuste. Vem a ser 70 e tantos e, por morte dos velhos, anda de 30 a 40. (2008, vol. 1, 144, 163)

Afirma ainda que vem tratando deste "negócio" há dois anos, com "experiência e segurança", muito satisfeito com a perspectiva de a noiva não demandar luxos, pois "tem sido tratada com o sistema da Europa, porque a Mãe é de Lisboa. O Pai, filho das Ilhas. Já isto é um dote no Brasil onde rara é a família que não tenha 'cabritos'" (2008, vol. 1, 163). Depreende-se que o valor da noiva aumentará em proporção inversa à aculturação

e miscigenação da família. Concretizada a aliança, é ainda com crueza que, no mesmo parágrafo, tanto descreve os mais ínfimos itens do enxoval como resume a consumação do casamento com "pela uma hora principiaram as lágrimas, para se seguirem os gostos" (2008, vol. 1, 166).

No entanto, Luís Paulino e Maria Bárbara rejeitam com veemência esta aliança, que adjectivam de "vergonha" (2008, vol. 1, 186), pois o valor pecuniário da noiva não vem acompanhado de título aristocrático, condição ao que parece *sine qua non* para as aspirações do casal, que o noivo injuriado qualifica de "etiquetas ridículas" (2008, vol. 1, 193). Esta suposição comprova-se aquando dos casamentos do filho e da filha mais velhos, Bento e Sabina. Para o primogénito, Luís Paulino traçara objectivos matrimoniais ambiciosos: escolhera-lhe para noiva a filha do barão de Santo Amaro, um casamento que projectaria a família para os píncaros da nobreza local, com "interesse de fazenda a maior esplendor da nobreza […] cujo dote, fora o que depois havia de vir por herança, passava muito de meio milhão" (2008, vol. 1, 197). Porém, Bento optou por casar com a filha de um coronel, de estatuto social idêntico ao da sua família, o que desencadeou a ira incontida do pai, que rompe com ele, apodando-o nas suas cartas, entre muitas outras expressões disfóricas, de "homem que foi meu filho", "monstro de ingratidão", "monstro e indigno […] falho de brios e sentimentos", "alma destituída do amor da glória e da boa representação", "quem não tem altos sentimentos não é meu filho", "vil escória da minha geração", que casou "como um negro, às escondidas" (2008, vol. 1, 197-198). Este caso ilustra contudo a afirmação crescente do individualismo afectivo, que por vezes levava a que prevalecessem os destinos pessoais em relação aos interesses da casa familiar.

Para compensar este contratempo na sua estratégia de promoção social, Luís Paulino conferiu expressamente ainda maior brilho ao casamento da filha Sabina com Rodrigo António Brandão Pereira Falcão, futuro barão de Belém, homem abastado que, com os bens que receberia em herança, poderia vir a ser um dos vassalos mais ricos de todo o reino: "O meu pesar, longe de me fazer esmorecer a respeito da magnificência e dignidade, me estimulará para os testemunhar mais nesta aliança tanto do meu gosto" (2008, vol. 1, 192). Os qualificativos deste enlace, descrito como o verdadeiro contrato comercial que era, são bem eloquentes: "ilustríssima distinção", "gastador e valentão", "nascido com 300 escravos para o servir", "melhor do que ele, em qualidade de nascimento, ninguém", "contrato em vantagem", "dignidade", "minha escolha e contento", "glória e decência", "aparato", "magnífico", "estadão", "pompa", "brilhantismo", "criados fardados de novo e ricamente", "magnificência e delicadeza do jantar", "baile de aparato brilhantíssimo", "segundo todas as formalidades dos casamentos dos fidalgos e pessoas de qualidade" (2008, vol. 1, 197--201). A ostentação do luxo – característica da vida no Brasil que Luís Paulino reconhecia fascinado desde as suas primeiras cartas – eclode na detalhada descrição das formalidades e pompa do casamento de Sabina, em carta ao cunhado José Garcez, com instruções para que esta fosse lida à família da mulher, em Penafiel. Luís Paulino comprova e divulga

assim o seu sucesso na demanda comum a todos os trânsitos interculturais Portugal--Brasil: a obtenção de fortuna e a ascensão social[3].

Quase em simultâneo, Maria Bárbara escreve sobre o mesmo assunto ao irmão, de forma muito mais lacónica e referindo apenas a "regra e aparato" do casamento da filha (2008, vol. 1, 202-203). Exprime contudo alguma preocupação pelo futuro de Sabina (que os irmãos no Brasil partilham entre si sem rodeios, pois era já do conhecimento público que o noivo tinha vários filhos ilegítimos mestiços) e pela raiva do marido em relação ao filho Bento. Contudo, é inexorável ao secundar o marido no desprezo pelas mulheres "inferiores em nobreza e idade" que os "homens da família" (Bento e o seu irmão António) desposam. Maria Bárbara comunga, sem qualquer dúvida, das ambições e preconceitos actuantes no senso comum desta pequena nobreza sem título, transferida pelas circunstâncias para um "novo mundo" em que, na verdade, pouco ou nada mudara.

Como causa e consequência da ambição sociomaterial dominante, a sociedade baiana oitocentista apresentava-se fortemente hierarquizada. No topo da sociedade do Recôncavo, encontrava-se uma aristocracia rural que aspirava a condições de nobreza nos moldes que se verificavam em Portugal. Kátia Mattoso reitera que, no Brasil, uma pessoa nobre poderia ser reconhecida pela sua linhagem ou pela colocação dos seus bens e educação ao serviço da pátria. Mesmo que um indivíduo não fosse fidalgo de linhagem, poderia ser agraciado pelo imperador de acordo com a sua disposição em servir o império (Mattoso 1997, 154). Anna Ribeiro de Araújo de Goés, senhora de engenho da segunda metade do século XIX, deixou uma elucidativa referência a esse respeito:

> Os Araújo Góes, do Catu, que ali ocupavam vasta área de território, gozaram sempre da reputação de homens probos, cumpridores de seus contratos, nunca desmentindo da espécie de aristocracia formada pela classe muito considerada dos senhores de engenho, que era a segunda nobreza do país, como era na França a magistratura. Tendo gozado de grandes privilégios nos tempos coloniais, conservavam ainda bastantes garantias no Império, como ainda vi na minha mocidade. (Bittencourt 1992, 1)

Kátia Mattoso ressalva que, apesar da aspiração ao *status* de nobreza, os senhores de engenho do Recôncavo constituíam essencialmente uma aristocracia de riqueza e poder que desempenhou e assumiu muitos dos papéis da nobreza portuguesa. É essa

3 Ironicamente, o casamento de Bento será feliz e com geração. Bento virá a ser nobilitado (1.º conde da Fonte Nova, par do reino, general, cavaleiro de Torre e Espada), e tanto ele como a sua mulher e filhos – já "perdoados", mas sempre com grande resistência por parte de Luís Paulino e Maria Bárbara – constituirão o grande esteio familiar desta última durante a guerra da independência. Por seu lado, e como foi já apontado, Sabina morrerá negligenciada aos 56 anos, dois anos depois da mãe e um ano antes do marido, sem filhos sobreviventes, e toda a fortuna será delapidada pelos descendentes ilegítimos de Rodrigo Falcão, falecido em 1855, durante uma epidemia de cólera. Falcão revelar-se-á fervoroso independentista e abandonará prontamente todo e qualquer contacto com os sogros, evidenciando ainda em vida de Luís Paulino grande animosidade para com este, baiano de nascimento mas representante de D. João VI no armistício com os revolucionários.

aristocracia que dá à Baía certas tonalidades da sua opulência. Mattoso defende ainda que o casamento endogâmico seria uma das principais tácticas utilizadas por esses clãs para expandirem as suas possessões e reforçarem laços sociais e políticos entre a aristocracia local (Mattoso 1997, vol. 2, 154 e seg., e 1988, 136-159).

Porém, todas estas preocupações dos Pinto da França e dos Garcez cedo ficam para trás, com a eclosão no Porto do pronunciamento liberal de 1820, que conduz à reunião das cortes e ao regresso do rei a Portugal, com as consequentes movimentações que levarão à independência do Brasil, sob a égide de D. Pedro. Neste conturbado momento da história vai emergir também, no microcosmo da *Correspondência Luso-Brasileira*, uma renovada personagem feminina, tão independente quanto a nova nação.

A narrativa da transição intercultural

O segundo volume da *Correspondência Luso-Brasileira* (1821-1823) é dominado pela ascensão de Maria Bárbara Garcez Pinto de Madureira, agora com 43 anos e administradora plenipotenciária do engenho de açúcar de Aramaré, adquirido pelo sogro em meados do século anterior. Pela forte ligação que criou com o Brasil e sentindo-se indispensável à gestão do engenho, não acompanha o marido a Portugal, quando este é eleito deputado às cortes constituintes de 1821. Tais circunstâncias estão na origem das 25 cartas de Maria Bárbara aqui compiladas, parte do vasto volume de correspondência trocada entre o casal, antes de Janeiro de 1824, data da morte de Luís Paulino. As cartas de Maria Bárbara distinguem-se agora pela sua vivacidade e rigor descritivo, bem distantes das ociosas notas de cortesia e lamento, até então endereçadas aos irmãos e à família em Portugal. Funcionam também como uma chave para a compreensão de muitos dos subentendidos que juncam a correspondência de autoria masculina, ao desvendarem tanto o verdadeiro referente de muitas das alusões veladas, como o verdadeiro estado das finanças familiares, por oposição às descrições de pompa e abundância que Luís Paulino reiteradamente endereçava aos cunhados.

Nos seus textos, Maria Bárbara ataca e acusa com singular fervor os inimigos políticos do marido ausente e afirma quase ter tomado a iniciativa de mandar publicar documentos comprometedores contra os conspiradores. Afirma-se capaz de matar e incita Luís Paulino à vingança e à acção, queixando-se da brandura geral dos costumes e da justiça: "Eu quero ver punidos os infames", "Se pudesse queria arrancar-lhes as línguas […] beber-lhes o sangue", "Eu, eu tenho ânimo de tirar-lhe aquele coração", "Desafronta-te ou, aliás, eu tiro-lhe a vida. Sou capaz, não duvides" (2008, vol. 2, 57-61). Enquanto senhora de engenho, Maria Bárbara vive em constante trânsito entre a Baía e Aramaré, onde permanece sozinha por largas temporadas, contra a vontade de filhos e parentes, pois o interior e o recôncavo baianos estavam já em poder das forças independentistas. A viagem entre a cidade de Salvador e o engenho de Aramaré, no extremo interior do Recôncavo, não estava isenta de dificuldades: era feita por barco até Santo Amaro e depois a cavalo ou de carro puxado a bois ou a cavalos, ao longo de cerca de vinte

quilómetros. Um dos riscos do isolamento revela-se quando Maria Bárbara cai doente de "febre" e nenhum médico de Salvador aceita fazer a viagem para a tratar, sob o "dilúvio" que cai incessantemente. Com grande dificuldade e despesa, um médico militar e a filha Sabina acabam por velá-la durante semanas (2008, vol. 2, 65). Incidentes como este e o passado episódio do naufrágio recordam que o Brasil ainda era em muito um território hostil e de difícil domesticação para a elite colonial branca.

As cartas trocadas tanto com o marido como com os filhos, Bento e Luís Paulino Filho, constituem uma verdadeira "correspondência comercial", em que Maria Bárbara menciona quantias e valores precisos sobre as safras, anuncia a aquisição de gado, decide as rendas a retirar ou não da parte dos filhos e narra a severidade com que gere e disciplina os serventes:

> Dar-me-ei por feliz se fechar no Natal com mil e duzentos pães. Vim achar a boiada magríssima e tudo por fazer. Já se enxugou um tabuleiro vizinho ao nosso e vou cuidar doutro para o Bento, mas a este não tiro renda nem meação; ao que dou ao Luís só perdoarei a renda. Se eu para aqui não venho, não teríamos em breve que moer, nem os nossos lavradores de Xangô [os filhos], como tu lhes chamas. Já comprei 34 bois. Agora estou à espera de potros, para comprar ao menos 36; mas os gastos são horrorosos, a família dobrou-se-me, e de que modo! Deus se lembre de mim. […] o alambique vai indo mal, pois Peregrino, Mocinho e Onofre, ladrãosíssimo. […] Enfim, a falta de assistência agora ao Engenho não me faz mal, pois eu sei regular-me. Ah, pobre, pobre Aramaré, tens sido vítima grande grande do ladrão Coelho. Tenho achado coisas! Se partíssemos juntos, asseguro-te que Aramaré se acabava de todo. Isto a que estava votado. […] Sim, meu Luís, estou só, só. Falas-me que se te demorares me mandas buscar. Eu bem gosto teria de abraçar-te, mas crê que, se não tinha ficado, o Engenho de Aramaré, dentro em pouco, era campo onde foi Tróia! (2008, vol. 2, 63, 89 e 105)

Através da representação que Maria Bárbara faz de si própria nas cartas, conclui-se que os filhos lhe prestam contas rigorosas e que a incompetência deles a tornou indispensável à sobrevivência do engenho. Justificará assim a sua opção por permanecer no Brasil e deixar partir o marido, exacerbando talvez a sua preocupação com a família crescente, com os escravos a sustentar e com a necessidade de criar poupança e assegurar o futuro: "E acabo por dizer-te que até ao ano de 1824 quererei achar-me em Portugal. Quero acabar os meus dias na minha Pátria, beijar ainda a mão querida duma Mãe e abraçar os irmãos que me restam. Mas não quero deixar os meus sem pão e, para segurar isto, é forçoso sacrifícios" (2008, vol. 2, 132). O "sacrifício" da permanência no Brasil adquire um valor acrescentado nos momentos de desânimo e de perigo, como aqueles que se seguem à partida de Luís Paulino para Portugal (escreve Maria Bárbara: "Infame gente. Eu a detesto. Vou-me, vou-me embora logo que a sorte o permita. Quero deixar um país onde a Ciência e a Virtude são ramos desconhecidos" (2008, vol. 2, 58)) ou que advêm do caos criado pela guerra da independência, como escreve Bento, em Março de 1823: "Da Mãe nada lhe posso dizer, pois há quatro meses que dela nada sei, porque não há comunicação alguma. […] Não sou exagerado: o soldo não se paga, aqui tudo está caro, já não comemos senão salgados. […] todos os portos estão proibidos de mandar

para a Cidade qualquer género que seja. […] eu espero em Deus que a minha Mãe nada lhe há-de acontecer, pois ela é uma Senhora de muito respeito e juízo; portanto hão-de respeitá-la. E mesmo a sua estadia lá fora [no engenho] fará com que não lhe confisquem os bens" (2008, vol. 2, 138-139). Neste juízo negativo permanecia já há muito o primogénito, para quem aquele país "não é habitado por gente que conhecesse o grande Mundo e que nele tem vivido. Aqui não se vive, vegeta-se", proposição com que rematava uma carta de 1818, dirigida ao tio em Portugal (2008, vol. 1, 146). Esta visão pessimista de Bento é em tudo oposta àquela com que o seu pai, em simultâneo, louvava ao mesmo destinatário as opulências do Brasil.

Assumindo o papel de mãe-coragem, líder na ausência do marido, o discurso de Maria Bárbara nunca expõe dúvidas nem solicita autorizações. Ela narra sem vacilar as decisões administrativas tomadas, no contexto de uma evolução/libertação identitária, que as circunstâncias políticas e históricas propiciaram. Porém, e de modo a moderar a sua assertividade, sem raiar a emancipação e permanecendo sempre dentro dos cânones do expectável, Maria Bárbara matiza a sua escrita com lamentos e saudades e afirma-se doente, mas trabalhando incessantemente a bem da família e por amor ao marido, agora sem tempo para ir aos "banhos" que lhe fariam recuperar a saúde.

Era relativamente comum que as mulheres dos maiores fazendeiros, quando viúvas, assumissem toda a autoridade e controle dos bens, nos quais se incluíam os escravos. Charles Boxer é categórico ao afirmar que "não pode restar dúvida de que uma viúva, rica ou pobre, podia levar uma vida livre, menos presa e recatada do que uma mulher casada e suas filhas" (Boxer 1977, 75). Na sua *História da Vida Rural no Brasil*, Mary del Priore e Renato Venâncio informam que, no ano de 1759, havia já seis senhoras de engenho em Santo Amaro, bem como 37 senhores de engenho. No censo de Goiás, em 1818, encontram-se também várias donas de engenho, como Dona Marina Pereira, que tinha a propriedade por compra e onze escravos no trabalho da lavoura (Priore e Venâncio 2006, 29-46 e 101-122). No mundo quotidiano, o elemento feminino era o centro de todas as rotinas familiares e a sua actividade nessa esfera detinha grande significação social, quando comparada às actividades do trabalho no espaço público reservado aos homens. Era responsabilidade das senhoras da época toda uma série de serviços e trabalhos de casa: lidar com as equipas de cozinheiras, amas de meninos, carregadores, ganhadores, fiadeiras, costureiras, lavadeiras, passadeiras, pintores, pedreiros e barbeiros. A senhora de engenho detinha uma função proeminente na harmonia do quotidiano da família patriarcal (Mattoso 1997, 157). A já citada Anna Ribeiro de Araújo de Goés defendia que as mulheres deveriam estar preparadas para tomar o lugar dos homens, se a situação a tal conduzisse, o que fica claro nos enredos dos seus romances e folhetins moralistas. Em *Letícia* (Bittencourt 1908), por exemplo, a protagonista assume o lugar do pai após a sua morte, ordenando os escravos, negociando com os atravessadores e vendendo a produção. Mas Maria Bárbara assume tais funções em vida do marido, quando ainda não se previa o trágico desfecho de Luís Paulino, nem o perigo das expropriações na fase da independência.

Conta com o seu pleno consentimento e apoio, mesmo tendo dois filhos varões adultos que, contudo, tudo relatam e justificam perante a mãe, sequiosos de aprovação, como se depreende na carta que Luís Paulino Filho lhe dirige, em Fevereiro de 1822: "O Engenho vai na melhor marcha e seja-me lícito dizer que nunca se fez em anos o que eu tenho feito em dias" (2008, vol. 2, 66). Ironicamente, quase em simultâneo, Maria Bárbara reporta ao marido a incompetência dos filhos enquanto administradores, o que a tornará a ela vital para a sobrevivência dos recursos familiares. Os protagonistas alteram-se conforme o autor da carta, mas é incontestável que, às funções tradicionais da mulher, Maria Bárbara somou já com determinação as funções de gestão e decisão no espaço exterior do engenho, território masculino por excelência, o que apenas comprova o carácter de excepção desta personagem e das circunstâncias familiares e históricas que a rodearam.

No geral, os homens e as mulheres que comandavam as plantações de cana eram seguidos por um grupo diversificado de trabalhadores especializados e agregados que orbitavam nas suas franjas, prestando ao senhor das terras os seus serviços. Eram mestres-de-açúcar, purgadores, caixeiros, calafates, caldeireiros, carpinteiros, pedreiros, barqueiros, entre outros. A eles juntavam-se outros grupos que animavam a vida económica e social das áreas litorais. Mercadores, roceiros, artesãos, lavradores de roças de subsistência e de cana, e até mesmo desocupados compunham a população que gravitava em torno de pequenos ou grandes proprietários. O número de escravos que esses dois últimos segmentos possuíam (de um a várias dezenas) permite inferir a enorme diversidade de origens sociais e de situações económicas. A maior parte dos engenhos aninhava-se na mata, o que se explica pela maior fertilidade dos terrenos bem vestidos de capa verde e pela abundância de lenha, necessária às fornalhas, alimentadas num labor que, às vezes, durava dia e noite, oito ou nove meses. Junto dos engenhos era comum instalarem-se alambiques, como sucede em Aramaré. Os engenhos não podiam afastar-se muito do litoral, sob pena de, sendo um só o preço dos géneros de exportação, não competirem com os demais fazendeiros, cujo produto não sofria com as despesas de transporte. Por essa razão, a maior parte dos engenhos localizava-se à beira de rios como o Paraguaçu, o Jaguaribe e o Sergipe, na Baía (Priore e Venâncio 2006, 42 e 36-37).

Eram, sem dúvida, imensas as adversidades que qualquer senhor de engenho, independentemente do seu género, enfrentava num Brasil em plena convulsão. Em todas as cartas familiares desta época, são constantes as alusões a dívidas, a pedidos de crédito, à falta de dinheiro e ao pagamento de favores, com recurso desesperado ao soldo do primogénito, a agiotas e à venda improvisada de caixas de açúcar. Maria Bárbara afirma que, apesar de previdente e parcimoniosa, tinha ainda maior dificuldade em obter crédito após a partida do marido:

> Enquanto ao assistente Almeida, já te disse que eu, fazendo mesmo os maiores sacrifícios, na vindoura safra nada quero dele, pois desde que daqui saíste eu não lhe sou em nada obrigada. Até ultimamente me abateu a mesada, pois diz [que] não pode e que faz sacrifícios. Eu é que não posso aturá-lo. Ultimamente, precisando da sua firma nas duas letras vencidas, negou-se sem

> ter nisto o menor desembolso. […] Que mundo patife! […] Pago vestuário de negros, mantas noventa, carretos, tudo, tudo, e o alambique não dá para tudo, pois a aguardente está muito barata, bem como o açúcar. Enfim tu sabes se gosto ou não de poupar, pois gosto muito de dar conta de mim. O pior é estarmos sem cavalos e os bois a morrerem muito. Deus me dê paciência. (2008, vol. 2, 93-94)

A tudo isto vêm juntar-se as constantes intrigas políticas, rivalidades familiares, inimizades generalizadas, recusas em "firmar letras", violentas intempéries, doenças, morte de animais, num elenco de contratempos sempre rematado com a corajosa previsão de boas safras e fortuna num futuro indefinido, o tal "depois", quando Maria Bárbara puder por fim entregar a gestão do engenho ao filho e partir para junto do marido, o que nunca virá a suceder. Do conjunto de todas as cartas é possível inferir um padrão retórico recorrente no discurso de Maria Bárbara: os longos parágrafos de lamentação pelos mais diversos motivos (saúde, dinheiro, trabalho, clima, família, política, traições, intrigas, idade) terminam invariavelmente numa breve declaração de esperança que, segundo ela, será motivada em exclusivo pelo desejo de corresponder às preocupações e expectativas do marido.

Plenamente integrada nas estruturas de pensamento vigentes na sociedade brasileira de então, Maria Bárbara é assumidamente uma senhora de engenho esclavagista, essencialista na sua animalização do colectivo "negro", que se escandaliza com a mera hipótese de emancipação[4]. Exprime o receio de que negros e mulatos, libertos ou escravos, se revoltem a coberto do dissídio entre a elite branca, mas compreende que também neste campo ocorrem manipulações políticas e estratégias alarmistas: "Os malditos bodes e negros são os nossos pecados, que, se fossem de cima, infelizes famílias acabariam às mãos deles horrorosamente" (2008, vol. 2, 74); "Não suceda, como dizem sucede agora em Pernambuco, que os pretos e pardos (corja do diabo) apedrejam e dão cacetada em todo o lojista" (2008, vol. 2, 90); "Eu não nego que a mulatada seja infame. É, pois são soberbos, mas como temos boas leis, demos-lhes quem os escute e castigue. Já saberás que a crioulada da Cachoeira fez requerimentos para serem livres. Estão tolos, mas a chicote tratam-se. Aviso-te mais que, em nome dos cativos daqui, há aí quem meta às Cortes requisitos" (2008, vol. 2, 87). Com efeito, o peso numérico dos escravos na Baía e as revoltas recentes ali ocorridas não podiam deixar de assustar os senhores de engenho, receosos de uma rebelião igual à de São Domingos, que conduziria à república negra do Haiti. A ideia de que apenas as tropas europeias podiam conter os escravos, dada a fraqueza das forças locais, era há muito invocada pelos defensores da união e, decerto com

4 Em Goiás, no século XIX, há testemunhos de que as mulheres brancas, além de mães, eram donas de terras e cruéis com empregados e escravos. É certo que a história de submissão da mulher está carregada do mito da fragilidade que justificou historicamente a protecção paternalista dos homens sobre as mulheres. No entanto, na história do Brasil, e especificamente na região de Goiás, a violência por parte da mulher branca, dona de engenho, contra as mulheres negras, escravas, data de meados do século XIX, sendo comuns as referências em que escravas tinham olhos, dentes, unhas ou orelhas arrancados por ordem das suas senhoras (Godinho 2006; Silva 2003).

a intenção de captar o apoio dos senhores de engenho, várias vozes exageravam o risco, dando como iminente uma formidável rebelião de escravos. Porém, nem todos se deixavam convencer, como se depreende deste passo de Maria Bárbara: "Todos os dias se finge que os negros são temíveis, a fim de as tropas persistirem aqui. Armem os Regimentos da Província e não tenham medo. Eu estou no Brasil há 12 anos e, falando-se tanto dos perigos que podem [*sic*] haver em razão da escravatura na província da Bahia, no decurso deste tempo, que de mortes que tem havido? Nada, nada, só boas leis e doçura. Tudo o mais é peta" (2008, vol. 2, 118). Não deixa de ser curioso o emprego da palavra "doçura" para designar as leis e os costumes que regiam a escravatura na Baía.

Atenta aos assuntos políticos, sociais, económicos e militares, que agora dominam quase todas as cartas, o quotidiano familiar tornou-se uma nota residual na correspondência de Maria Bárbara, referida apenas quando afectada pelas circunstâncias históricas. Os filhos, o marido, ela própria tornam-se actores sociais na plena acepção da palavra, vivendo agora o seu quotidiano em pleno palco da história, um quotidiano que se confunde com a construção da própria história. A narrativa epistolar está juncada de quadros violentos, como o da fuga de Maria Bárbara para bordo de um navio holandês, em Abril de 1822, aquando dos sangrentos episódios na Baía, resultantes da oposição à tomada de posse do governador de armas da província. De todos os acontecimentos ela oferece uma visão participante, comentada, se necessário contra as versões propagadas pelas facções em conflito, pois "Eu vi, eu vi numa Gazeta um oficio […]. Eu vi, eu vi, sou verdadeira testemunha" (2008, vol. 2, 87). Sem advogar a independência, exigindo apenas um tratamento justo e igualitário para o Brasil, Maria Bárbara não se coíbe de admoestar os políticos e criticar os excessos de todos os intervenientes no momento histórico, sem distinção. Na qualidade de espectadora participante e privilegiada, esclarece e exorta com veemência o marido e seus pares nas cortes em Portugal sobre aquilo que crê ser a realidade da situação e as verdadeiras aspirações da Baía, como se pode verificar nestes excertos de Maio, Junho, Julho e Agosto de 1822, vésperas do "Ipiranga":

> Tu não podes formar ideia da rivalidade que há entre Europeus e Brasileiros, e os malditos praistas fizeram este mal irreparável. Não se iludam aí: nada fazem com os brasileiros por força. Doçura e mais doçura, igualdade e mais igualdade. (2008, vol. 2, 106)
>
> As contínuas desordens têm posto esta bela Província em puríssima miséria. Pobres habitantes dela, que bem têm sofrido. E ainda se ralha deles e ainda são insultados. Que mais lhe querem? Dar-lhes ferros? É só o que falta. (2008, vol. 2, 113)
>
> Eu não entendo de política, mas a meu ver, com bem pouca têm andado sobre um objecto tão melindroso como este do Brasil. Os brasilienses estão sentidíssimos ao infinito com algumas das falas que aí se têm feito relativo a este fértil reino. E, na verdade, os Senhores Deputados que as fizeram assentam que o Brasil é algum covil de negros, onde, perdoa-me, muito se enganarão, mas o pior é que nós pagamos cá o que lá se faz. (2008, vol. 2, 125)
>
> Eu não posso por mais tempo calar-me. Eu desespero de ver que nessa Corte só aparecem factos mentirosos e a verdade se oculta, para que não seja socorrida a pobre Bahia, nas suas calamidades. Não, não, aqui não querem a independência. Aqui só desejam gozar dos privilégios de que aí se gozam. Os brasileiros não são enteados, são filhos. (2008, vol. 2, 127)

Pouco a pouco, o discurso apelativo assenta cada vez mais nas dicotomias entre o "aqui" e o "aí", o "cá" e o "lá", "essa corte" e "este fértil reino", reflectindo o distanciamento e a progressiva secessão entre Portugal e o Brasil que, de tão omnipresente no quotidiano, invade já o pensamento e a expressão individuais. Apesar do fervor com que defende a sua pátria de adopção, Maria Bárbara não faz a apologia da independência, nem hesita em exprimir profundo horror perante o desbaste das árvores e a ocupação da Igreja dos Aflitos pelas tropas sublevadas de D. Pedro (2008, vol. 2, 128), num curioso apontamento proto-ecológico. Numa perspectiva mais lata, também não se apercebe do quão próxima está a independência e de como é generalizada e violenta tal aspiração.

Curiosamente, em carta ao pai, o primogénito afirma que Maria Bárbara é "uma Senhora e em nada se mete de políticas" (2008, vol. 2, 136). Na correspondência masculina, entre os dois filhos varões e Luís Paulino, Maria Bárbara é relegada ao seu papel meramente familiar, ignorada ou reduzida a breve nota sobre a sua saúde e obstinação na recusa em abandonar Aramaré. Esta alternância entre omissão e condescendência resultará da incapacidade por parte dos filhos de avaliar as reais qualidades de Maria Bárbara (uma incapacidade em muito ditada pelo preconceito) e também do desconhecimento do seu elevado grau de cumplicidade com o marido. A isto se associará a dificuldade em assumir perante a figura paterna que, na verdade, é ela a senhora do engenho, devido à incompetência que terão demonstrado os "lavradores de Xangô" (2008, vol. 2, 63). Porque, na realidade, as cartas que Maria Bárbara escreve ao marido – sempre sigilosas e enviadas com grandes cuidados, por portadores de confiança – em nada diferem das dos filhos, nas temáticas e nos eventos narrados, delas se distanciando apenas na intensidade das lamentações e das expressões de ódio e afecto.

No final desta narrativa epistolar que as famílias Pinto da França e Garcez criaram involuntariamente, a independência do Brasil e a morte de Luís Paulino acabarão por dispersar os seus elementos. Maria Bárbara assume-se adepta da causa brasileira e permanecerá no Brasil até à morte, tal como o filho mais novo. Bento, o mais velho, manter-se-á fiel a Portugal, mas Sabina seguirá o marido, feroz independentista. Como feliz epílogo, permanece a descrição radiosa que Bertand Filipe Alberto Patroni faz de Maria Bárbara, em *A viagem de Patroni pelas Províncias Brasileiras de Ceará, Rio de São Francisco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro nos anos de 1829 e 1830*. Seis anos volvidos sobre a morte de Luís Paulino, numa viuvez que irá durar vinte e oito anos, a senhora do engenho de Aramaré brilha ainda na sociedade baiana, reunida no engenho Brito de Iguape, entre Cachoeira e Santo Amaro:

> Ilustre e muito bela viúva do Marechal Luís Paulino Pinto da França […]. A companhia era escolhida: todos os ricos lavradores de Iguape ali apareceram; reinava a profusão e a alegria por toda a parte; e a deusa a quem se dedicavam tantas oferendas fazia a alma daquele congresso respeitável. Eu lhe ouvi cantar uma breve ária, a doçura da sua voz encantou meus sentidos e fez em mim a mesma impressão que Vénus fizera ao pai dos deuses, quando as lácteas tetas lhe tremiam no concílio celeste, congregado para decidir da sorte dos lusitanos nos mares da Índia. (Patroni 1851)

Emergências, contactos e traduções interculturais

A *Correspondência Luso-Brasileira* traça o itinerário de um constante movimento entre culturas, narrando a várias vozes um processo nem sempre bem-sucedido de trânsito e adaptação intercultural. A necessidade de traduzir por palavras as práticas, valores e realidades de uma nova cultura – ou seja, de proceder a uma tradução intercultural – é mais evidente nas cartas trocadas entre os dois lados do Atlântico e nos comentários sobre a vida no Brasil por comparação a Portugal. Esta representação polifónica de um movimento de transculturação pessoal, familiar, social e grupal, ao longo de quase duas décadas, funciona como uma tradução por vezes consecutiva, outras vezes simultânea, dos eventos vividos e testemunhados. Esta "tradução consecutiva e simultânea" tem um profundo valor documental por não estar sujeita aos filtros da memória, algo que interfere sempre no processo das representações, pois lembrar não é ver, mas sim reconstruir as experiências do passado, com as imagens, ideias, juízos e valores do presente.

Juntamente com as autobiografias, as cartas e os diários compõem um subgénero que se poderá designar por "literatura do íntimo". As cartas pessoais, por serem manifestações por excelência do âmbito privado, têm a sua escrita associada à mulher, sobretudo em finais de setecentos e ao longo de todo o século XIX. Apesar de prevalecer a prática missivista anónima e quotidiana – característica que não a torna menos importante, tendo em conta os novos espaços de sociabilidade que as cartas constituem –, a correspondência de muitas mulheres tem vindo a tornar-se uma fonte de estudo reconhecida, principalmente quando se trata de personagens influentes, com suas vastas teias de relações. Às mulheres em geral reservava-se a tarefa de manter os parentes distantes informados sobre o quotidiano familiar e de fazer circular as novidades mais recentes. Surge assim uma certa especialização feminina na responsabilidade de secretariar, mantendo em simultâneo os laços da vida da família. No caso de Maria Bárbara, o seu quotidiano doméstico incluía não só a vida familiar, mas também a supervisão da propriedade e o governo do engenho e seus escravos, num contexto muito distinto do das classes médias europeias em ascensão na Europa (Gonçalves 2006, 99 e segs.).

Sendo as cartas estruturas de comunicação informais, elas permitem que no seu conteúdo ocorra não só a narrativa das emergências, mas também a narrativa das ausências, adaptando aqui os conceitos que têm vindo a ser desenvolvidos por Boaventura de Sousa Santos (Santos 2008, 11-43, e 2006, 88-125). No caso presente, na *Correspondência* ocorrerá uma narrativa das emergências por nela se fazer ouvir a voz subalterna mas em ascensão da mulher, da colona, da burguesa, epitomada na figura de Maria Bárbara. Mas encontra-se também aqui uma narrativa das ausências, pois, para além das vozes emergentes, ou através (e por causa) dessas mesmas vozes, acede-se ainda à narração – de outro modo silenciada – da vida privada, bem como do pessoal, do íntimo, do diálogo conjugal, do quotidiano da mulher emancipada dentro das estruturas sociais vigentes e aceitáveis. Este "relato da norma", esta "história da vida privada" num período histórico tão pouco normal e tão cheio de acontecimentos públicos, constitui um manancial

de informação vital e complementar às histórias oficiais, uma informação tendencialmente ausente do cânone das grandes narrativas. Permite compreender a diversidade infinita da experiência humana e o risco que se corre de, com os limites de conhecimento e as exclusões impostas por cada saber, se desperdiçar experiência, isto é, de se considerar inexistentes ou impossíveis experiências culturais na verdade disponíveis (as "ausências") ou possíveis (as "emergências") (Santos 2008, 33).

A diversidade de práticas, conhecimentos, actrizes e actores resultantes dessa narrativa das ausências e das emergências pode, sem uma interpretação crítica cuidadosa, conduzir a uma pluralidade de narrativas e identidades encerradas sobre si mesmas, que ora se encontram ora se desencontram, sem que daí resulte alguma interacção construtiva. O trabalho de tradução será, por isso, a capacidade de pôr em relação, de comunicar, de criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, de encontrar pontos de convergência e também de divergência. É o que sucede nas cartas aqui analisadas que, a partir de uma visão eurocêntrica, introduzem novos elementos no quadro do quotidiano e se movimentam no sentido da tradução intercultural. Partilham conceitos e mundividências alternativos, exprimindo-os de uma forma o mais compreensível possível para o leitor distante no espaço e no tempo. Existem contudo elementos que não podem ser traduzidos, razão pela qual se alude à incompreensão política entre a metrópole e o Brasil, à dicotomia entre o "aqui" e o "lá", à sátira ao Portugal rural por parte das damas já "brasileiras", entre tantos outros exemplos de incomunicabilidade. Mas esses hiatos na comunicação também são parte fundamental da tradução intercultural.

A tradução permite assim criar inteligibilidades recíprocas entre diversas experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas por narrativas das ausências e por narrativas das emergências. No caso da *Correspondência*, pela multiplicidade das vozes nela registadas, o processo de tradução intercultural que ocorre não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogénea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou como partes, dado serem realidades que não se esgotam nessas totalidades ou partes. Permitem-nos também ver o subalterno tanto dentro como fora da relação de subalternidade, como no caso da figura paradigmática de Maria Bárbara, que tanto é hetero-representada como mãe de família quase privada de discurso autónomo, como se auto-representa enquanto senhora de engenho esclavagista, eloquente e autónoma. O conhecimento desta e de outras narrativas das ausências e das emergências aumenta extraordinariamente o número e a diversidade de experiências disponíveis e possíveis, dado que o trabalho de tradução cria inteligibilidade, coerência e articulação num mundo assim enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade (Santos 2006, 114 e 119).

Maria Bárbara Garcez inicia o seu percurso entre culturas como simples espectadora e leitora passivamente fiel do seu papel social. À medida que o tempo passa – e movimentando-se sempre dentro dos estreitos limites permitidos pela norma –,

torna-se progressivamente numa comentadora esclarecida, numa actriz autónoma, numa protagonista de carácter e, por fim, na autora do seu próprio papel, na sociedade, na política e na história. Um papel que desempenha com desenvoltura, apesar de (ou talvez por) ser um papel novo e quase desconhecido para ela própria e para a sociedade em geral. Pertencendo ao grupo dominado da sociedade senhorial, Maria Bárbara sabe como transitar dentro da lógica paternalista, conseguindo os seus objectivos sem ter de chocar com a ideologia dominante e utilizando frequentemente o discurso do dominador. Maria Bárbara evolui dentro das limitações impostas pelo cânone dominante e aproveita a sua posição social privilegiada para construir a sua própria trajectória.

Para todos os intervenientes nesta correspondência, a narrativa da experiência pessoal contribui para conferir sentido e coerência às referências frequentemente aleatórias e caóticas que constituem a sua experiência do real. Por isso, ordenam a experiência enquadrando-a numa estrutura narrativa. Contar ou escrever uma história envolve sempre interpretações, dado que seleccionar, de entre todo o conjunto de experiências vividas, os eventos e as personagens a enfatizar é já por si um acto de interpretação. As narrativas pessoais nunca são simples reflexos da realidade vivida, são antes mediadas pela necessidade de representar o indivíduo como possuindo um certo sentido de identidade e de controlo, perante si próprio e os demais. Cada território fornece diferentes meios de mediar ideologicamente as vivências, personagens e acontecimentos. Mas, quando o território espácio-temporal – como o território colonial ou o espaço-tempo da revolução e da independência – é ainda quase desconhecido, quando é ainda um espaço instável, de mobilidades várias, sem fronteiras culturais bem definidas, quando não existem mediadores ideológicos prévios, tudo tem de ser reorganizado, reapresentado, traduzido num código inteligível.

O Brasil pré- e pós-colonial funciona assim como uma zona de contacto, usando de novo a terminologia de Boaventura de Sousa Santos, uma zona de fronteira, onde as periferias e as margens dos saberes e das práticas são as primeiras a emergir. Só o aprofundamento do trabalho de tradução permite ir trazendo para a zona de contacto os aspectos que cada saber ou prática considera mais centrais ou relevantes (Santos 2006, 121).

O espaço físico, a identidade e o discurso interseccionam-se e influenciam-se mutuamente, e os diferentes espaços e territórios frequentados ou representados em imagens e narrativas são experimentados e compreendidos das mais diversas maneiras. Para Michel de Certeau, o espaço é activado pelas práticas retóricas daqueles que o frequentam e as opções semióticas e enunciativas do viajante privilegiam, transformam e omitem elementos espaciais, de modo a fazê-los significar algo ou, pelo contrário, coisa nenhuma (Certeau 1988, 196-198).

Assim, nas zonas de contacto intercultural, cabe a cada prática cultural decidir os aspectos que devem ser seleccionados para tradução. Em cada cultura há aspectos considerados demasiado centrais para serem postos em risco pelo confronto que a zona de contacto pode representar, ou aspectos que se considera serem inerentemente intraduzíveis

noutra cultura. Exemplo disso, e tema fulcral neste estudo da *Correspondência Luso-Brasileira*, será a libertação da mulher do seu estado de opressão – premissa-base para a manutenção da sociedade patriarcal –, um aspecto que poderia ser até propiciado pelas circunstâncias históricas extraordinárias em curso na zona de contacto Brasil, mas que a cultura dominante jamais coloca em risco. A questão do que é ou não traduzível não se limita ao critério de selectividade que cada prática ou saber decide adoptar na zona de contacto. Para além da selectividade activa, há o que poderíamos designar como selectividade passiva. Esta consiste naquilo que numa dada cultura se tornou impronunciável devido à opressão extrema de que foi vítima durante longos períodos. Trata-se de ausências profundas, de vazios sem possibilidade de preenchimento e que dão forma à identidade imperscrutável dos saberes e práticas em questão (Santos 2006, 121). Na *Correspondência*, trata-se sem qualquer dúvida do tema da escravatura. O grande ausente, o grande silenciado é aquele que, contudo, sustenta toda a estrutura do engenho, da economia e da sociedade: o escravo.

No caso desta *Correspondência*, há um claro domínio dos temas ligados à intriga política e familiar, ao dinheiro e à ascensão social, como se as práticas e valores da província portuguesa tivessem sido transportados incólumes para o novo território brasileiro. O Brasil, espaço imenso, tão diferente e exótico, emerge nas descrições do engenho, da vegetação, do clima, do luxo, da indolência, mas transformado em simples adjuvante ou oponente na narrativa omnipresente do enriquecimento e da promoção social. As zonas de contacto assim criadas nunca são verdadeiramente híbridas. Tudo aquilo que não se enquadra nesta grande narrativa subjacente, guia de todos os trânsitos entre Portugal e o Brasil, é simplesmente omitido, pois não tem qualquer significado para os actores em cena. Todos os processos de silenciamento e produção de não-existência que ocorrem nestas cartas – como o silenciamento das mulheres na correspondência masculina, o silenciamento dos escravos em toda a correspondência, os processos culturais sem palavras que os reconheçam ou nomeiem – contribuem para a construção e fortalecimento das assimetrias na relação entre culturas, indivíduos, sociedades e géneros, próprias do colonialismo e do patriarcado. Porque, e citando de novo Boaventura de Sousa Santos, "as culturas só são monolíticas quando vistas de fora ou de longe. Quando vistas de dentro ou de perto é fácil ver que são constituídas por várias e por vezes conflituais versões da mesma cultura" (Santos 2006, 121).

No momento da escrita da carta, está em jogo não só a conservação das memórias familiares, mas também a identidade individual e social do seu autor. As memórias são construídas por grupos sociais porque, apesar de serem os indivíduos que "lembram" no sentido literal da palavra, são os grupos sociais que determinam o que é ou não "memorável" e também a forma como algo será recordado (Burke 2000, 70). Pode-se, portanto, afirmar que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como colectiva, na medida em que ela é também um factor basilar do sentimento de continuidade, coerência e auto(-re)construção de um indivíduo ou de um grupo. A maior

contribuição destas cartas não estará tanto na sua credibilidade como documento, no sentido positivista, pois, tal como afirma Sidney Chalhoub (2003) a propósito da ficção literária, esta "busca a realidade, interpreta e enuncia verdades sobre a sociedade, sem que para isso deva ser a transparência ou o espelho da 'matéria' social que representa e sobre a qual interfere" (Burke 2000, 70). A interpretação aqui feita da *Correspondência Luso-Brasileira* busca, isso sim, sentidos mais complexos, ao analisar criticamente os discursos que regem a lógica da narrativa intercultural e as práticas que movem as representações do real.

Bibliografia

BITTENCOURT, Anna Ribeiro de Góes. 1908. *Letícia*. Salvador: Litho-Typ. e Encadernação Reis & Cia.

BITTENCOURT, Anna Ribeiro de Góes. 1992. *Longos Serões do Campo*, Org. e notas Maria Clara Mariani, 2 – *Obras de Anna Ribeiro de Araújo de Góes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BOURDIEU, Pierre. 1997. *Razões Práticas sobre a Teoria da Acção*, trad. Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta Editora.

BOXER, Charles. 1977. *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte.

BURKE, Peter. 2000. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARDOSO, António Manuel Monteiro, e António d'Oliveira Pinto da França (eds.). 2008. *Correspondência Luso-Brasileira*, 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

CERTEAU, Michel de. 1988. *The Practice of Everyday Life*, trad. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.

CHALHOUB, Sidney. 2003. *Machado de Assis Historiador*. São Paulo: Companhia das Letras.

GODINHO, Tereza Martins. 2006. "Traços da violência praticada por mulheres brancas contra mulheres negras no período escravocrata, em fazendas no estado de Goiás". In *Actas do Seminário Internacional Fazendo Gênero*. 7. Florianópolis: Editora UFSC.

GONÇALVES, Andréa Lisly. 2006. *História & Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica.

MATTOSO, Kátia. 1988. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. 1997. "A opulência na província da Bahia". In *História Privada do Brasil*, ed. Luiz Felipe de Alencastro, 2. São Paulo: Companhia das Letras.

PATRONI, Bertand Filipe Alberto. 1851. *A viagem de Patroni pelas Províncias Brasileiras de Ceará, Rio de São Francisco, Bahia, Minas Gerais e Rio de Janeiro nos anos de 1829 e 1830*. Lisboa: Typografia Lisbonense, de José Carlos de Aguiar Viana.

PRIORE, Mary del, e Renato Venâncio. 2006. *Uma História da Vida Rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2006. *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2008. "A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80: 11-43.

SILVA, M. J. 2003. *Quilombo do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava 1719-1888*. Goiânia: Kelps.

ELIZETE DA SILVA*

A Inglaterra e a escravidão no Brasil Imperial: um olhar anglicano

"Diante de Deus não há macho nem fêmea, escravo ou livre, são todos um em Cristo."

Epis. Gálatas 3:28

"Senhor Deus dos desgraçados, dizei-me vós se é loucura… se é verdade tanto horror perante os céus?!"

"O Navio Negreiro", Castro Alves, Poeta muritibano (1847-1871)

A filantropia anglicana e o comércio escravista

Após 1808, com a vinda da família real portuguesa para o Brasil, centenas de comerciantes britânicos se deslocaram para o território brasileiro, os quais desenvolveram diversos empreendimentos, a exemplo de construção de elevadores, telégrafos, trens urbanos, estradas de ferro, bancos e indústrias variadas na capital do País, bem como em outras províncias do Nordeste. Oficialmente, a monarquia inglesa era contrária à escravidão e fez sucessivas gestões políticas contra o tráfico negreiro, porém súbditos britânicos envolveram-se densamente com o sistema escravista, inclusive como senhores de escravos.

Na década de 1820, já existia, em Salvador, capital da Província da Bahia, um cemitério britânico, um hospital para os marinheiros ingleses e uma capela anglicana em pleno funcionamento, com serviços religiosos e capelão residente. Os ingleses anglicanos comandavam a praça comercial baiana e não se eximiam dos negócios que mercadejavam homens, mulheres e crianças de origem africana.

* Centro de Pesquisas da Religião. Mestrado em História. Universidade Estadual de Feira de Santana, Bahia, Brasil. *E-mail*: cliosilva@yahoo.com.br.

Desde o início do século XVI que ingleses, e, posteriormente, a monarquia inglesa, faziam o rentável comércio de escravos, revendendo as peças para colônias hispânicas ou para os seus próprios domínios coloniais. Na sua obra *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin* e a *Bahia de Todos os Santos*, Verger afirma que os interesses de comerciantes ingleses nas peças africanas, e suas ligações com a Praça da Bahia, já se faziam desde o início do século XVIII. Agentes da Royal African Company, de Cape Coast Castle, em Uidá, na África, mantinham relações comerciais com a Bahia, incluindo o comércio negreiro, a exemplo de Francis Cook, que, em 25 de abril e 27 de agosto de 1706, escreveu a Dalby Thomas, da cidade da Bahia (como foi chamada a capital baiana por um largo período), nos seguintes termos: "Se a Companhia quiser ordenar que escravos sejam colocados a bordo dos navios portugueses e mandá-los a mim, tomarei cuidado deles. Dão excelentes lucros e o reembolso pode ser feito via Lisboa" (Verger 1987, 40).

O comércio negreiro continuou a ser feito pela Inglaterra ao longo do século seguinte. "Em 1790 a Inglaterra vendia 38 mil escravos por ano para as Américas. A França vendia 20 mil; a Holanda quatro mil e a Dinamarca, dois mil. Por sua vez Portugal comerciava 10 mil" (Tavares 1988, 102). Dos números elencados, nota-se que a Inglaterra estava em primeiro lugar no *ranking* do comércio escravista, seguida de longe pela nação francesa. Após quase trezentos anos como rainha do comércio negreiro, mudanças significativas na estrutura econômica da Inglaterra, a exemplo da revolução industrial, propiciaram a proibição do comércio de escravos.

Em maio de 1808, a Grã-Bretanha declarou ilegal o tráfico de escravos para os súditos britânicos, lançando-se numa cruzada internacional para "persuadir" outras nações a seguirem o seu exemplo edificante.

> Fizeram-se esforços enérgicos para levar ou coagir os Estados europeus, americanos e africanos que tinham interesse no tráfico, a entrar em acordos abolicionistas com a Grã-Bretanha, introduzir e fazer cumprir a sua própria legislação antiescravista e permitir à marinha britânica policiar as áreas frequentadas pelo comércio negreiro, em ambos os lados do Atlântico. (Bethell 1976, 118)

A persuasão britânica não se fez apenas através da argumentação diplomática, mas principalmente usando a força e expedientes policialescos, especialmente contra as nações menos poderosas, como o Brasil. Além do verniz da questão moral, fortes interesses econômicos impulsionavam a cruzada antiescravista da Inglaterra.

No que se refere à proibição do comércio de escravos pelo Brasil, desde a assinatura dos tratados de 1810, isto é, *Aliança e Amizade* e *Comércio e Navegação*, que a possibilidade era aventada pelos diplomatas britânicos. O reconhecimento da independência do País foi habilmente negociado por Mr. Canning como uma forma de pressão para extinção do tráfico. No entanto, temiam os políticos brasileiros, a exemplo de José Bonifácio, que tal medida feita de forma abrupta desorganizasse a vida econômica e social do País. Em 1835, o governo brasileiro assinaria artigos adicionais ao tratado de 1817, com alguma resistência da Câmara dos Deputados em ratificá-los.

A secular dependência portuguesa da Grã-Bretanha foi uma herança recebida pelo Brasil recém-independente. Dona dos mares e senhora de uma fatia considerável do comércio brasileiro, a Inglaterra fez valer drasticamente o cumprimento dos tratados antiescravistas. Era a Inglaterra industrial, que saíra vitoriosa das guerras napoleônicas e ganhara posição de tutora de quase toda a Europa e boa parte do mundo, exigindo dos seus parceiros econômicos que se adequassem à nova ordem econômica mundial por ela imposta.

Em 1839, pela Lei de Palmerston, os patrulheiros britânicos estavam plenamente autorizados a apresarem todos os navios brasileiros e portugueses suspeitos de praticarem o comércio negreiro. Apesar da proibição e da violenta fiscalização britânica, o comércio proibido continuaria oficialmente até 1850, quando a Lei Eusébio de Queiroz suspendeu definitivamente o tráfico de escravos no Brasil e considerou crime a reincidência de sua prática: a importação de escravos para o Brasil era declarada pirataria e os "principais" envolvidos no crime – o proprietário, o capitão ou mestre, o imediato e o contramestre de um navio negreiro – eram passíveis de punição.

A notícia da supressão do tráfico negreiro no Brasil repercutiu em Londres como uma boa atitude que "preservava os preceitos da religião cristã", como dizia Lord Palmerston. Mas, fundamentalmente, foi o resultado das operações navais na costa brasileira, quando a persuasão diplomática cedeu espaço para as violentas práticas da marinha britânica pela força das armas. A força do argumento do bastão e das pressões diplomáticas não foi suficiente para que o comércio proibido de escravos fosse banido. De fato continuou a ser feito ao longo da costa brasileira.

Interesses econômicos poderosos estavam em jogo, e muitos comerciantes negreiros continuaram suas atividades mercantis apesar dos riscos que corriam. Evidentemente, os lucros suplantavam os riscos e os prováveis prejuízos. Desse comércio proibido pelo governo britânico, participavam ativamente comerciantes ingleses residentes no Brasil ou que mantinham seus agentes no território brasileiro. Capitais norte-americanos também estavam envolvidos no "nefando comércio humano", fato reconhecido pelo representante diplomático dos EUA no Brasil, Mr. Wise, o qual acusava a dissimulação britânica frente aos comerciantes de origem inglesa envolvidos nas transações escravistas.

O tráfico proibido de escravos foi um elemento importante na disputa de espaço e hegemonia econômica que os EUA e a Inglaterra mantiveram em relação ao Brasil. Mas não só o diplomata americano constatou e denunciou o envolvimento britânico no comércio negreiro. Autoridades consulares de S. M. britânica no País também o fizeram. Robert Hesketh, que viveu quarenta anos no Brasil , primeiro como líder religioso e depois como cônsul na Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro, afirmou no Select Comittee da Câmara dos Lordes que:

> […] todo o comércio do Brasil obedecia ao comando do capital inglês; que todos os manufaturados ingleses eram vendidos a crédito e a prazo; que todos os seus compradores eram ligados ao

> comércio de escravos; e que calculava os investimentos ingleses no Brasil em cinco milhões de libras (£ 5000,000), parte dos quais desviado para o comércio de escravos. Não diria que fosse a maior parte, mas certamente a metade está convencido. (Tavares 1988, 129)

Burlando as autoridades do consulado britânico, e com a anuência dos funcionários da alfândega local, o comércio de escravos persistiu na Bahia contando com o concurso dos capitalistas ingleses residentes na capital, os quais chegaram a passar atestado de idoneidade comercial a reconhecidos traficantes baianos, como Manoel Francisco Lopes.

Os súditos britânicos, membros da Saint Church, não só desobedeciam às ordens de S. M. britânica ao participarem do rentável comércio negreiro que se fez na Bahia do século XIX, mas também eram proprietários de escravos que utilizavam como mão-de-obra doméstica ou em alguns empreendimentos de caráter manufatureiro que mantinham em Salvador. Em 1835, durante a revolta dos escravos malês, ocorrida em Salvador, dos 160 acusados, 45 eram escravos de ingleses residentes no bairro da Vitória. No sumário do juiz que condenou os líderes da insurreição escrava, fica evidente que as próprias lideranças do movimento eram propriedade de ingleses e se reuniam nos fundos de suas casas, conforme depoimento do Processo:

> […] capturei como cabeças e Chefes de Clubes que se a ajuntavam na casa do Inglez Abraham os seguintes nagôs-Diogo-Daniel-Jaimes e João escravos de Abraham, cabeças do clube, sairão e recolherão se pela manhã – Carlos e Thomaz-Cabeças do Clube, escravos de Frederico Robelliard, Cornelio escravo Preto rei Inglez […]. (1992, 59)

Existe uma polêmica na historiografia baiana sobre a participação da colônia britânica nos episódios da Revolta dos Malês, porém não é objetivo deste trabalho entrar nessa discussão. O que se quer destacar é o fato de que a comunidade inglesa anglicana que viveu na Bahia, desde a primeira metade do século XIX, era proprietária de escravos, em que pese às proibições do governo inglês e, como veremos posteriormente, da Igreja Anglicana.

Compulsando testamentos e inventários de anglicanos que morreram na Bahia na segunda metade do século XIX, se constatou a presença de proprietários de escravos, tais como os senhores Eduardo Jones (Testamento n.º 07/3056/04), que tinha seis escravos domésticos; George Mumford (Testamento n.º 07/3048/02), que possuía onze escravos que trabalhavam na sua roça no Acupe; e George Blandy, que possuía quatro escravos. Os seus herdeiros, cidadãos britânicos, se recusaram a ficar com os escravos, pois "pela legislação inglesa não pode o suplicante [James P. Mee] possuir escravos, e pedia que reformasse a sentença aquinhoando aqueles escravos ao herdeiro João Miranda Pinheiro da Cunha cazado com D. Joaquina Blandy Pinheiro da Cunha" (Partilha Amigável n.º 01/114/171/17). É interessante destacar que o herdeiro inglês não teve qualquer pejo de tratar os escravos como mais um bem na herança a ser dividida. Ao invés de alforriar os escravos dando-lhes liberdade, solicitou uma barganha financeira com um herdeiro brasileiro, que poderia ser proprietário de escravos. O seu pedido foi atendido pelo Juiz.

Dos inventários e testamentos de anglicanos da década de 1880, nenhum atestou a existência de escravos. Por certo, a proximidade da abolição definitiva, com toda a legislação restritiva que a antecedeu, deixava muito clara a onerosidade de possuir escravos como bem ou investimento. Certamente que os comerciantes da Bahia British Church haviam substituído as mercancias que transacionavam na província e proporcionavam lucro seguro, sem os riscos do comércio proibido de seres humanos.

Atitudes frente à escravidão

Enquanto igreja estabelecida, a Igreja Anglicana foi conivente com o comércio de escravos em que a Inglaterra esteve envolvida desde o século XVI e só mudou, oficialmente, de posição na segunda metade do século XIX, após as gestões das sociedades abolicionistas. A primeira organização antiescravista inglesa surgiu em 1783 em função dos esforços dos dissidentes protestantes quakers, ou tremedores; não partiram da igreja oficial formada pela alta burguesia e pela aristocracia, interessadas na manutenção do rentável comércio.

Granville Sharp e os seus companheiros passaram a ser designados jocosamente como *santinhos*, no entanto continuaram a sua luta antiescravista. Em 1787, Sharp fundou em Serra Leoa uma colônia de negros libertos, demonstrando assim a possibilidade de empreendimentos sem contar com a mão de obra escrava. A proibição definitiva contra o comércio negreiro na Inglaterra só aconteceu em 1808, contando com o apoio decisivo das sociedades antiescravistas dos protestantes dissidentes, destacando-se o trabalho de Wilberforce, também um dissidente metodista.

Outras sociedades abolicionistas foram criadas, como a British and Foreign Anti-Slavery Society (Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista), fundada em 1839. Seu líder, Joseph Sturge, também quaker radical, pensava que era necessário que a Grã-Bretanha persuadisse os restantes países escravistas dos males da escravidão. Sturge repudiava inteiramente o uso da força, pela Inglaterra, para suprimir o tráfico negreiro; sua consciência cristã preconizava meios normais, religiosos e pacíficos.

No Brasil, a Igreja Anglicana tomou duas atitudes frente à escravidão. A primeira foi de convivência com a instituição escravista que encontrou no País, arraigada profundamente na sua vida econômico-social. Por parte de comerciantes anglicanos e sua membresia, houve uma espécie de anuência ou acomodação diante do fato de comercializarem e possuírem escravos para o serviço pessoal e empreendimentos. A outra atitude foi de condenação do "horrendo tráfico humano", conforme a posição do Reverendo Robert Walsh nos anos 20 do século XIX. Entre essas duas posições observa-se concretamente o fosso entre o discurso concebido em torno da questão e a prática vivida no cotidiano dos anglicanos residentes no território brasileiro.

No seu minucioso relato sobre o Brasil, o Reverendo Robert Walsh, capelão anglicano que acompanhou a missão inglesa de Lord Strangford, entre 1828 e 1829, dedicou preciosas páginas a descrever e opinar a respeito da escravidão no País, especialmente

o que lhe foi permitido observar na capital do Império. Considerando a "condição de escravo como um ultraje às leis de Deus e do homem", o Reverendo Walsh confiava nos esforços de sua pátria na tramitação de tratados que viessem a abolir definitivamente a escravidão brasileira.

A visita ao mercado de escravos, no Rio de Janeiro, provocou uma profunda indignação no clérigo inglês, obrigado a constatar que o sistema escravista transformava o escravo em uma mercadoria como outra qualquer, exposta aos lances e às barganhas da oferta e da procura: "quase todas as casas dessa rua são depósitos de escravos, que ali ficam à espera de seus compradores expostos à venda como qualquer outra mercadoria; eu sentia por ele uma mórbida curiosidade […] ao mesmo tempo choca os nossos mais nobres sentimentos" (Walsh 1982, 152).

Com um misto de surpresa e indignação, o Reverendo Walsh continuou a descrever outros episódios que demonstravam a desumanidade da escravidão. No entanto, ao longo do substancioso relato do cotidiano vivido pelos escravos no Brasil, nada deixou mais chocado o clérigo do que constatar que seus concidadãos ingleses participavam e usufruíam do "nefando comércio", lucrando com a escravização de mulheres e de seus próprios filhos, como presenciou na estrada da Tijuca, no Rio de Janeiro. Incrédulo diante do que viu, o capelão não podia admitir que aquele homem inglês fosse o mesmo que partiu de sua terra natal, mas tratava-se de outra pessoa que estando "em um país estrangeiro e entra em contato com a escravidão a sua natureza parece modificar-se, e ele passa a vender não só a mãe de seus filhos como os filhos propriamente ditos, e com tanta indiferença como se tratasse de uma porca com a sua ninhada" (Walsh 1982, 164).

Na Bahia, encontramos ingleses que também tiveram intercursos sexuais com escravas e, ao final de suas vidas, confessavam o pecado da carne e alforriavam os filhos resultantes dessas relações. Seguiam, assim, uma prática corrente entre os senhores de escravos luso-brasileiros. Imbuído de sentimentos cristãos e cuidados pastorais, o reverendo anglicano considerava os malefícios da escravidão não só em função do escravo transformado em mercadoria, mas também em função do proprietário de escravo que tinha permitido a deterioração dos princípios morais no momento em que participava da instituição escravista. De forma retórica, Walsh condenou mais uma vez a escravidão, os escravocratas ingleses e também os brasileiros.

Além dos argumentos cristãos e moralistas, o Reverendo Walsh considerava a manutenção da escravidão como um atraso que evitava o progresso e o uso da máquina em função da abundância do braço escravo. Segundo ele, a escravatura era a principal causa que impedia "a adoção das máquinas que poderiam diminuir o trabalho braçal, já que muita gente tem interesse em que esse trabalho seja feito unicamente pelos escravos". Evidentemente, o arguto clérigo preferia que os seus fiéis se dedicassem ao comércio benfazejo das maquinarias e não ao nefando comércio negreiro. Vender tecnologia era moralmente aceito e estava mais coadunado com a industrialização que a Inglaterra vivia naquele momento.

Os anglicanos da Christ Church, situada no Rio de Janeiro, não só eram donos de escravos, como faziam batizar nos ritos da Igreja Anglicana os escravinhos nascidos em seu poder. Seguindo uma prática dos senhores de escravos brasileiros que batizavam suas peças aos magotes, dando-lhes nomes cristãos, os anglicanos também buscaram cristianizar seus escravos. No livro de registros de batismo da Christ Church, no dia 24 de janeiro de 1820, está assentado o batismo de "Thereza, filha de Louisa – escrava negra, nativa de Manjoula, África – propriedade de James Thonton", um comerciante inglês. Em 11 de maio de 1820 foram batizados onze escravos do fazendeiro Robert Parker (Livro n.º 1 de Registro de Batismo da Christ Church, 19-20).

Em 1842, o Reverendo anglicano Pascoe Grenfell Hill viajou durante cinquenta dias, em um navio negreiro, o *Cleópatra*, do Rio de Janeiro com destino à Cidade do Cabo, na África do Sul. O diário de viagem desse clérigo da Igreja Anglicana tornou-se um rico documento sobre o cotidiano do mundo escravista. Um relato pungente do que era a vida e a morte de centenas de homens, mulheres e crianças que sofriam as vicissitudes decorrentes de serem propriedade alheia.

Ao longo do trajeto, a nau *Cleópatra*, de bandeira inglesa, aprisionou o *Progresso*, de bandeira brasileira, o qual ao ser capturado registrava o número de 447 negros. Era uma "multidão de negros com um aspecto de esfomeados [que], tendo ficado descontrolada, havia se apoderado de tudo que lhes interessava na embarcação" (Hill 2006, 61). Ao chegarem à Cidade do Cabo, os negros, libertos pelo almirante inglês C. Wyvill, receberam roupas e agasalhos como pessoas livres, mas, segundo o relato do Reverendo Hill, "não os encontrei mais conformados com a mudança da situação deles. Dúvida, incerteza e medo predominavam e seus semblantes pareciam aqueles das vítimas condenadas" (Hill 2006, 106).

Com um olhar de europeu cristão, o Reverendo anglicano aplaudia as medidas penais, lideradas pela Inglaterra, contra o tráfico de escravos. Reconhecia que "o sangue dessas pobres vítimas grita mais alto em nós, que involuntariamente, agravamos as suas misérias". Porém, na perspectiva do clérigo "a raiz do mal, a escravidão em si mesma tem origem na presente aviltante e desmoralizada condição das tribos africanas nativas" (Hill 2006, 116). Segundo o Reverendo Hill, para de fato libertar os "países bárbaros" da escravidão, a solução era de ordem religiosa: "a única medida que pode acabar com este mal é introduzindo entre as tribos selvagens os princípios da civilização e do cristianismo com cujas bênçãos suas terras seriam parcialmente compensadas pela supressão do tráfico de escravos" (Hill 2006, 117). Para o etnocêntrico anglicano, quando os "bárbaros africanos" se convertessem, o Todo-Poderoso os abençoaria. Não se reportava à escravidão como um lucrativo negócio para os diversos cristãos europeus, pois a origem do mal estava na barbárie dos próprios negros escravizados.

A abolição do tráfico de escravos em 1850 foi seguida por um grande contrabando de "peças". Os debates no Senado brasileiro foram intensos entre os parlamentares defensores e os opositores da continuidade do tráfico negreiro, que se posicionavam pró

Inglaterra ou contrários à política de intervenção do *Foreign Office*. Em 1842, o deputado J. M. Pereira da Silva traduziu do francês a *História criminal do Governo inglês, desde as primeiras matanças da Irlanda até o envenenamento dos Chinas*, de autoria de Elias Regnault, um denso tratado contra o imperialismo britânico.

Os deputados brasileiros anglófobos criticavam arduamente o humanitarismo do governo britânico que "deixa morrer de fome aos seus próprios súditos". De forma irônica, o deputado Carneiro da Cunha, de Minas Gerais, insistia que a diplomacia brasileira não deveria aceitar os termos humilhantes da Inglaterra, questionando a filantropia protestante:

> […] o governo brasileiro poderia lembrar ser razoável que o governo inglês fizesse a sua filantropia extensiva aos chinas e afegãos e mesmo aos irlandeses, que, sendo pela maior parte católicos, estão gemendo debaixo dos tributos em favor da igreja protestante. Poderia ser isto uma cláusula do tratado: que os católicos irlandeses não fossem obrigados a contribuir para o culto protestante. (Parron 2011, 102-103)

No Senado do Império, senadores escravistas e antiescravistas usavam as doutrinas do Cristianismo e o texto bíblico para legitimar suas antagônicas posições. Num caloroso debate parlamentar em 1847, Antonio Carlos Andrada declarou que "a escravidão era um mal político para a nação brasileira, um fato irreligioso para o cristão e uma perversidade moral para qualquer homem". O senador Vasconcelos rebateu a opinião do seu colega, afirmando que, ao "examinar as Sagradas Escrituras, quis ver se encontrava nelas a condenação da escravidão, mas vi o contrário, vi nelas mais consagrada a escravidão do que condenada" (Parron 2011, 205).

Podemos concluir que a religião fazia parte das relações sociopolíticas do Brasil e da Inglaterra do século XIX e que cristãos se encontravam nos dois lados da arena: defendendo e combatendo o sistema escravista.

A Igreja Anglicana que se reunia em Morro Velho, em Minas Gerais, possuía escravos e alguns chegaram também a ser batizados. Em 1920, o capelão desta congregação, escrevendo sobre "a linha de cor", mencionou registros de batismos de escravos domésticos de John Alexander em 1830 e do Coronel Skerit em 1833 (1920, 26). Morro Velho e Passagem eram antigas minas exploradas por uma empresa inglesa e em torno delas desenvolveu-se uma colônia britânica muito expressiva, sempre noticiada na documentação e regularmente visitada pelos bispos anglicanos.

Em relação à Bahia, não se encontrou nenhum registro de batismo ou sepultamento de escravos nos livros paroquiais da Bahia British Church, acredita-se que por duas razões principais. A primeira é a ausência dos registros das primeiras décadas: o que chegou até nós está datado a partir de 1836. Uma provável razão que deve ser acrescentada é o fato de a escravaria dos ingleses ter sido sempre designada pela documentação oficial como escravos malês, isto é, pessoas islamizadas que tinham uma confissão religiosa declarada e demonstraram ser escravos muito cônscios de sua situação. Normalmente

eram rebeldes e exerciam a liderança de rebeliões, como já foi comentado anteriormente. Evidentemente que a religião manteve um importante papel na identidade desses escravos, os quais eram autônomos o suficiente para não se deixarem cristianizar por seus proprietários anglicanos ou católicos.

Por outro lado, a prática de ter escravos e batizá-los na Igreja Anglicana passou a ser condenada e criticada pelas entidades antiescravistas inglesas, a partir de 1839, com a fundação da Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista que tentou denodadamente impedir a escravidão no Novo Mundo. Em 1865, esta Sociedade escreveu uma carta ao político Tavares Bastos, solicitando o seu apoio para a abolição da escravidão no Brasil. No ano seguinte, um abaixo-assinado de renomados abolicionistas europeus pedia ao Imperador D. Pedro II que emancipasse os escravos no País. Segundo David G. Vieira, a resposta "foi redigida pelo próprio D. Pedro II, teve grande influência no movimento abolicionista no Brasil e deu-lhe algum apoio moral e o impulso de que necessitava para continuar a luta" (Vieira 1980, 71-72).

Os relatos do Reverendo James Fletcher, publicados no seu livro *O Brasil e os Brasileiros* (Fletcher e Kidder 1941), foram decisivos para que a Sociedade Antiescravista apoiasse a luta abolicionista encetada pelos brasileiros. Sempre muito atenta, esta sociedade chegou a pedir providências a Sua Graça o Arcebispo de Cantuária, o mais alto dignitário da hierarquia anglicana, contra os senhores de escravos que continuavam a ser membros da Igreja Anglicana na América do Sul. Em 1887, a Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista endereçou um ofício àquele Arcebispo, condenando tal prática e lembrando a assinatura das Convenções antiescravistas de 1840 e 1843, das quais a Igreja da Inglaterra também era signatária:

> O Comitê da Sociedade Britânica e Estrangeira Antiescravista tem tido sua atenção chamada para a prática, ainda existente em algumas Igrejas Cristãs nativas, de ter em suas congregações senhores de escravos e até comerciantes de escravos. Isto torna claro que até Ministros dessas Igrejas não estão esclarecidos dessa prática anticristã, e que algumas dessas Igrejas estão sob o controle de Bispos da Igreja Anglicana. (Lambeth Conference Papers 1888, 18)

Não satisfeitos com a crítica e a solicitação de observância do compromisso, o comitê da Sociedade Antiescravista enviou três meses depois, em outubro de 1887, outro ofício a Sua Graça o Arcebispo de Cantuária, solicitando a sua atenção e boa vontade para que o assunto fosse discutido na Conferência de Lambeth de 1888, isto é, "a respeito da admissão de senhores de escravos em plena comunhão na Igreja Cristã, contrariando as citadas convenções antiescravistas, o que ocorre especialmente nas igrejas da América do Sul, compostas por senhores de escravos". Ao final do ofício, o secretário acrescenta a minuta da resolução da Convenção Antiescravista de 1843, apelando pela mercê de Sua Graça ao seu devido cumprimento na Igreja Anglicana.

> Resolução: Que esta Convenção declara para o mundo sua deliberada e solene convicção de que a escravidão em qualquer forma ou país onde exista é intrinsecamente oposta a toda justiça natural

> e ao genuíno Cristianismo, que em harmonia tanto o seu exercício quanto sua atividade legal e influência na sociedade têm que ser destruídos. (Lambeth Conference Papers 1888, 18)

Conforme o ofício, esta condenação de qualquer forma de escravidão foi assinada pelos líderes de todas as denominações cristãs do mundo, mas infelizmente no seio do protestantismo, objeto deste estudo, a escravidão continuou a ser uma prática. As razões econômicas falavam mais alto do que os princípios cristãos. Era condenada nos discursos dos clérigos, no entanto continuava a ser praticada no cotidiano por alguns de seus fiéis.

F. Maurice, o teólogo anglicano fundador do Socialismo Cristão, em sua obra *Social Morality*, publicada em 1869, condenou a escravidão praticada pelos seus conterrâneos e de forma muito corajosa afirmou que a escravidão moderna não guardava nenhuma identidade com a servidão antiga, muito menos era uma prática feudal ou papal.

> A escravidão tem origem protestante. Podem-se dar todas as desculpas possíveis para aqueles que compram escravos ou receberam por herança; mas os argumentos da razão ou religião têm que ser encarados totalmente *ex post facto*. O espírito do comércio, o desejo pela propriedade, deve ser creditado à origem do tráfico de escravos, com sua manutenção, com a resistência a cada proposta para sua abolição ou mesmo sua mitigação. (Maurice 1886, 83)

Ao condenar a escravidão, Maurice criticou os brancos senhores de escravos que usavam a força bruta e não o intelecto no domínio de suas propriedades humanas; para ele, "o branco se rebaixou à brutalidade do negro no ato de capturá-lo; aumentou sua brutalidade no processo de aprisioná-lo, guerreia contra o intelecto e perdeu, gradativamente, todo o sentimento de diferença entre o intelecto e a mera força nele mesmo" (Maurice 1886, 82-83). O clérigo criticou a escravidão, mas manteve intacto o etnocentrismo.

Os missionários dissidentes que trabalhavam nas colônias inglesas da América enfrentaram uma dura resistência dos colonos anglicanos donos de escravos, que viam nos missionários não conformistas verdadeiros suspeitos, por serem portadores de uma "mensagem de liberdade, igualdade e fraternidade e um sentido de justiça que podiam facilmente voltar-se contra a ordem estabelecida. Isso seria, particularmente, verdadeiro nas sociedades escravistas, onde a ética implícita nesse novo cristianismo evangélico parecia não só deslocada, mas profundamente subversiva" (Costa 1998, 30). Foi o que ocorreu em Demerara, na Guiana Inglesa, em 1823, onde uma importante rebelião escrava eclodiu, tendo como líderes negros protestantes; o principal acusado de fomentar a revolta foi o missionário John Smith, com sua pregação evangélica libertadora.

Ao assumir o pastorado da Bahia British Church, em 1860, o Reverendo Charles Nicolay ficou constrangido em saber que na sua congregação havia senhores de escravos e comerciantes ingleses que continuavam fazendo o comércio proibido na Bahia. Escreveu uma longa carta, angustiado, pedindo ao Bispo de Londres conselhos para resolver o problema, que na ótica do clérigo era uma "ofensa às leis cristãs". O bispo

respondeu-lhe indicando que se comunicasse com o Bispo de Santa Helena, que conhecia a questão de mais perto e poderia ajudá-lo melhor. O clérigo de Santa Helena pouco acrescentou para ajudar o Reverendo Nicolay, que resolveu tomar pessoalmente a drástica e inusitada atitude de não ministrar a Ceia do Senhor aos anglicanos donos de escravos. Tratava-se de uma dura punição, pois de fato era a não concessão de um sacramento da Igreja Anglicana aos seus fiéis (Silva 1998).

Em carta ao Bispo de Londres, relatou o ocorrido, considerando-se como um pastor cuidadoso e seguidor da ética cristã. O clérigo respondeu-lhe em missiva datada de 12 de agosto de 1861, considerando "muito difícil lidar com o caso que você menciona" e recomendando moderação para com os seus paroquianos escravistas, pois "as pessoas que você considera culpadas neste assunto têm em outros aspectos boa conduta". Recomendava de forma conciliadora e ao mesmo tempo crítica da atitude do reverendo que o melhor era "ir por comunicação pessoal, por persuasão do que por um discurso imperial, impositivo, ou por algum ato insano como o de exclusão da Ceia do Senhor".

Ao desautorizar o reverendo que ministrava em Salvador, em cujo porto o comércio negreiro se fazia intensamente, o reverendíssimo anglicano deixava muito clara a conivência da Igreja Anglicana com a escravidão, em franca oposição aos documentos oficiais e às convenções antiescravistas assinadas na Inglaterra. Quanto ao Reverendo Nicolay, teve que submeter-se à orientação episcopal, conforme a prática do anglicanismo.

Nessa conjuntura, início da década de 1860, ocorreu a Questão Christie, incidente diplomático entre o Brasil e a Inglaterra em decorrência do comércio escravista, agravado com a exorbitação de atitudes do embaixador inglês William Christie, que chegou ao excesso do arbítrio, bloqueando o porto do Rio de Janeiro, capital do Império brasileiro. O Imperador Pedro II reagiu, cortando relações diplomáticas com o governo da Grã-Bretanha, as quais apenas foram reatadas em 1865.

Em 1875, o Bispo W. Sterling, o primeiro indicado para a Diocese das Falklands, Ilhas Malvinas, que incluía toda a América do Sul inclusive o Brasil, visitou a comunidade de Morro Velho, Minas Gerais, atendendo a um convite do diretor da mina, Mr. Gordon. O bispo não precisou chegar às terras da mineração para ver de perto o trabalho escravo. Ao longo da estrada, encontrou grupos de escravos trabalhando no barro ou em direção à vila para serem vendidos. Inocentemente comentou que as "crianças penduradas no caçuá da mula, dois pequeninos negros um em cada lado da mula, não eram escravos. Eles não pareciam ter consciência de cousa alguma, mas divertiam-se estas negras faces iluminadas com sorrisos" (Macdonald 1929, 146). A primeira consideração a fazer-se é: os encarregados do diretor não informaram ao reverendíssimo, talvez querendo poupá-lo, que as criancinhas negras eram tão escravas quanto sua mãe, pois filho de escrava escravo era (apesar da Lei do Ventre Livre vigente desde 1871), e também porque as crianças estavam umbilicalmente presas ao destino e à condição servil de sua genitora.

Em outro momento da biografia, o Bispo Stirling diz que "não poderia suportar ser um Capelão em um lugar desses, mas que este diabo [a escravidão] tinha que ser enfrentado". Continuando as suas reflexões, o reverendíssimo admite que daria a licença para um capelão ministrar os serviços religiosos a uma comunidade como aquela, mas só o faria sob o compromisso de ensinar a lei de Cristo para todos, senhores e escravos:

> […] eu concederia a licença pensando que ele faria tudo em seu poder para fazer Cristo conhecido da população escrava […] eu não poderia admitir pensar a respeito dele como um Capelão para uma Companhia de Trabalho Escravo, e recebendo pagamento para ministrar para os oficiais da Companhia, sem fazer tudo em seu alcance para trazer a lei de Cristo sobre senhores e escravos, para o bem de todos. A epístola de São Paulo para Filémon poderia ser seu guia. (Macdonald 1929, 138)

Mesmo considerando "o horror e a crueldade da escravidão como insuportáveis", a condenação do Bispo Stirling não foi tão enfática quanto a do Reverendo Walsh no início do século XIX, muito menos correspondia aos apelos da Sociedade Antiescravista. A sua posição, ao nível do discurso, seguiu a moderação paulina em questões sociais: a epístola de S. Paulo a Filémon, que compõe a Bíblia, é a menor de todas as cartas, constituída por apenas 25 versículos. O seu objetivo central é devolver o escravo Onésimo, que havia fugido do seu senhor, Filémon, e que, após a conversão, "livre pelo evangelho", deveria voltar para o seu amo. Paulo tornara-se o seu fiador, inclusive pagando os prejuízos que a ausência de sua propriedade vocal pudesse ter causado ao senhor.

Após ter visitado a comunidade e pregado para a congregação dos seus fiéis anglicanos, o Bispo Stirling não fez qualquer crítica ou condenação das relações escravistas que testemunhou na Mina de Morro Velho; pelo contrário, o seu comentário foram só elogios à administração do diretor e ao preparo dos candidatos à confirmação: "Mr. Gordon mantém alto o nome da Igreja nestas partes, assim eu encontrei a mais ordeira harmonia e apreciação das coisas cristãs, um alto e educado conhecimento entre os candidatos para Confirmação (33 foram confirmados)" (Macdonald 1929, 132).

Pode se interpretar que também as relações escravistas que ali eram praticadas abertamente foram vistas pelo clérigo como uma necessidade de mão de obra para que a mina continuasse a produzir normalmente e os lucros fossem satisfatórios para os seus donos, nobres cavalheiros anglicanos, movidos por princípios cristãos, tal qual o seu diretor administrativo! Tudo estava dentro da normalidade e da mais perfeita ordem cristã, segundo o clérigo anglicano.

A inquietação do Bispo, o que o deixava indignado contra a escravidão, certamente se dissolveu diante dos sólidos argumentos dos empresários mineradores ou diante da certeza de que qualquer clérigo naquelas condições de ter uma congregação dividida entre senhores e escravos desenvolveria todos os esforços para que a população negra conhecesse a lei de Cristo e tal qual Filémon tratasse os seus escravos como irmãos.

Porém, os escravos, tal qual Onésimo, não deveriam fugir, isto é, buscar a liberdade pelas próprias mãos, mas ser obedientes aos seus senhores. A atitude episcopal é de uma visível ambiguidade: condenava a escravidão, porém na realidade emprestava a sua sanção religiosa a uma comunidade que praticava relações escravistas.

Por outro lado, as medidas restritivas que estavam sendo tomadas pelo governo brasileiro levavam os anglicanos a acreditar, como bons observadores da realidade brasileira, que a abolição da escravidão se daria de imediato, o que certamente contribuiu para a gradativa diminuição de investimentos em escravos, como se observa na documentação referente aos anglicanos da Saint George Church na Bahia. Em 1887, nas vésperas da abolição, a *South American Missionary Magazine* publicou um artigo sob o título "O futuro da escravidão" e transcreveu um texto que saiu na imprensa paulista, "colocando as providências e os recursos humanos para minimizar as dificuldades sociais que provavelmente surgirão após a libertação dos escravos". O artigo conclui aconselhando os agricultores a investirem na mão de obra imigrante, tal qual uma família de Friburgo, "que comissionou um agente para a Ilha dos Açores com vistas a um contrato para um largo número de trabalhadores possível. É um nobre exemplo" (*South American Missionary Magazine* 1887, 245).

Atitude diferente foi a do Dr. John L. Paterson, médico britânico que viveu na Bahia durante quarenta anos, servindo como médico do hospital inglês e professor da Faculdade de Medicina da Bahia. Pelos bons serviços prestados à comunidade baiana, o médico inglês foi agraciado com o título de Comendador e Cavalheiro da Ordem da Rosa. De temperamento forte e independente, Paterson algumas vezes surpreendeu os seus colegas e conterrâneos com atitudes de insólito humanitarismo, não tão comum no ambiente profissional que frequentou em Salvador. No inventário dos bens do médico, encontrou-se um "recibo de liberdade pago pelo Dr. Paterson para emancipação do escravo Antônio, que pertenceu a Domingos Antônio Oliveira Meirelles de 350$000" (Inventário n.º 03/1349/1818/05. Arq. Público do Estado da Bahia). Tendo alforriado Antônio, o Dr. Paterson contou com os seus serviços como empregado doméstico, e homem livre, até à sua morte. Conforme afirmou seu colega Dr. Silva Lima, que na ausência da família recebeu o cadáver, "um velho amigo de todos os tempos com a piedade n'alma e a dor no coração: era o preto Antônio que desde criança serviria com a maior dedicação e fidelidade ao Dr. Paterson e sua família" (Lima 1886).

Pode se argumentar que o discurso do Professor Silva Lima, recitado publicamente quando da inauguração do monumento ao Dr. Paterson, em 1886, em Salvador, estava pejado da emoção e da retórica laudatória dessas ocasiões fúnebres. Porém, é inconteste que a expressão *velho amigo* para designar um negro liberto e a lembrança de citá-lo em uma oração fúnebre dão a dimensão da importância e do inusitado do fato de um liberto, alforriado por compra, ter mantido relações de trabalho e amizade com um comendador britânico, professor da egrégia Faculdade de Medicina da Bahia, quando o comum na época ainda eram relações escravistas carregadas de forte preconceito racial!

Membro da Saint George Church, o Dr. Paterson descendia de uma família escocesa e seu genitor, o Reverendo James Paterson, era ministro da Igreja Independente da Escócia. No seu inventário foram elencados 404 títulos de uma biblioteca, que, além de incluir livros e estudos da área médica, possuía ainda obras de filosofia, literatura clássica, poesia e astronomia, bem como uma Bíblia Sagrada em inglês, um Novo Testamento, Salmos e três ensaios sobre religião, donde se conclui a sólida formação humanista e religiosa do Dr. Paterson. Infelizmente não se tem condições de afirmar, objetivamente, as influências antiescravistas que o médico recebeu, porém pode se conjeturar que acompanhava nos jornais ingleses, encontrados na sua biblioteca, a acirrada polêmica entre os dissidentes antiescravistas e os anglicanos escravocratas.

Sabe-se dos fortes princípios e sentimentos evangélicos que pautaram a sua atuação de "médico dos pobres", como fora apelidado pela população de baixa renda de Salvador. Alforriou um escravo ao longo dos seus quarenta anos vividos na Bahia, talvez como resultado da sua benevolência ou por princípios morais; no entanto se desconhece qualquer atitude mais política ou coletiva de engajamento contra a escravidão e o comércio de escravos que seus irmãos anglicanos desenvolviam em Salvador.

Convém ressaltar que a luta abolicionista na Bahia, diferentemente de outras províncias, ocorreu de forma muito ténue (Araujo 1992, 110). Um movimento tão frágil não atingiria ou influenciaria a comunidade anglicana, normalmente tão ausente dos problemas sociais e políticos da população baiana! Uma atitude de condenação enfática do escravismo só ocorreria após a abolição da escravidão. Tal condenação *a posteriori* compreende-se em função dos interesses de fiéis anglicanos com a manutenção do comércio negreiro e das práticas escravistas. Em 1909, em carta pastoral, o Bispo Every condenou o comércio de bebidas alcoólicas, usando a expressão de um africano que dizia "ser o tráfico de bebidas uma maldição maior que o comércio de escravos cruel, brutal e sem piedade como esse foi" (Every n.d., 26).

O capelão de Morro Velho, C. E. Newbould, classificou a escravidão de "memória horrível" e criticou os seus conterrâneos, mas ao mesmo tempo atenuou a atitude de batizar escravos na igreja como uma prática piedosa, inclusive inocentando o capelão oficiante dos referidos batismos. "O que aconteceu com aqueles anglicanos pretos? Há muitos devolvidos à Igreja Papal, há muitos devolvidos à terra mãe! Pelo menos o interesse neles demonstrado foi de piedade e caridade!" (1919, 27).

Apesar de criticar a instituição da escravidão e reconhecer que os escravistas anglicanos tinham a mente fechada, o Reverendo Newbould não duvidou dos seus sentimentos religiosos e da observância dos rituais. Ao que parece, o ato piedoso de batizar os escravos justificava diante de Deus as cabeças duras, porém caridosas, dos senhores escravistas. Tal linha de pensamento se aproxima em sua quase similaridade ao projeto colonial dos jesuítas, que consideravam a escravidão como uma oportunidade única de os negros conhecerem as verdades libertadoras do Evangelho e da doutrina cristã, reforçando a aceitação da escravidão com um sacrifício que aproximava os "etíopes"

de Cristo. O Padre Vieira, que viveu na Bahia, pregando aos escravos de um engenho baiano, em 1633, comungava desse pensamento.

Considerações finais

Mesmo os protestantes dissidentes, como os metodistas, defensores dos direitos humanos e da abolição do escravismo na Inglaterra e nos EUA, ao chegarem ao Brasil, acomodaram-se ao ambiente escravista e quase nada fizeram com repercussão pública em favor dos escravos. A distância entre o discurso e a prática cotidiana evidencia-se em função das representações maniqueístas e da visão do mundo do protestantismo que está sendo analisado.

A divisão arbitrária entre o espiritual e o material estava de tal forma arraigada na mentalidade dessas comunidades que, além de um verniz moralista e da imposição de ritos para salvar a alma dos escravos, eram incapazes de atitudes mais concretas que de fato propiciassem soluções ao problema do escravismo. Ideologicamente envolvidos com a questão, os interesses prevaleceram frente aos princípios cristãos. Batizar os escravos era uma forma piedosa de atenuar a realidade de conviver com a escravidão em países escravistas e quem sabe aplacar os sentimentos de culpa dos protestantes e católicos que lucraram com a mão de obra escrava.

Certamente, garantiam assim os líderes espirituais o conforto dos corações e a tranquilidade de consciência de seus fiéis escravocratas.

Bibliografia

Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia 50 (1992).
Diocesan Gazette and Chronicle. 1919. Buenos Aires.
Diocesan Gazette. 1920. Buenos Aires: Diocese Anglicana.
Lambeth Conference Papers. 1888. Arq. Lambeth Palace.
Partilha Amigável n.º 01/114/171/17. Arq. Público do Estado da Bahia.
Registro de Batismo da Christ Church, Livro 1. Rio de Janeiro: Doc. Christ Church.
South American Missionary Magazine. 1887 (nov.).
Testamento n.º 07/3048/02. Arq. Público do Estado da Bahia.

ARAUJO, Dilton. 1992. *Republicanismo e Classe Média em Salvador. 1870-1889*. Salvador: UFBA.
BETHELL, Leslie. 1976. *A Abolição do Tráfico de Escravos no Brasil*. São Paulo: EDUSP.
COSTA, Emília Viotti. 1998. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*. São Paulo: Cia das Letras.
FLETCHER, James Cooley, e Daniel Parish Kidder. 1941. *O Brasil e os Brasileiros: Esboço histórico e descritivo*. Trad. Elias Dolianiti. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
HILL, Pascoe G. 2006. *Cinquenta Dias a Bordo de um Navio Negreiro*. Rio de Janeiro: José Olympio.
LIMA, J. A. Silva. 1886. *Dr. Paterson Sua Vida e Sua Morte*. Bahia: Imprensa Popular.
MACDONALD, F. C. 1929. *Bishop Stirling of the Falklands*. London: Seeley, Service Co. Limited.

MAURICE, F. D. 1886. *Social Morality*. London: Macmillan and Co.

PARRON, Tâmis. 2011. *A Política da Escravidão no Império do Brasil. 1826-1865*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

REGNAULT, Elias. 1842. *História criminal do governo inglês desde as primeiras matanças na Irlanda até o envenenamento dos chinas*. Tradução de J. M. Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Laemmert.

SILVA, Elizete da. 1998. *Cidadãos de Outra Pátria Anglicanos e Batistas na Bahia*. Tese de doutorado, USP.

TAVARES, Luis Henrique Dias. 1988. *O Comércio Proibido de Escravos*. São Paulo: Ática.

VERGER, Pierre. 1987. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio.

VIEIRA, David Gueiros. 1980. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UNB.

WALSH, Richard. 1982. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. 2. Belo Horizonte: Itatiaia.

MARIA CRISTINA NETO*

Negros de Lisboa vistos por um anónimo quinhentista

Lisboa, tal como muitas outras cidades europeias, conhece no século de Quinhentos significativos incremento demográfico e extensão urbana. No nosso caso há circunstâncias que estimulam e tipificam esse crescimento e todas elas se articulam com o facto fundamental que é a Expansão.

O aumento da população, que duplica no espaço de um século, encontra uma importante contraprova na criação, na segunda metade do século, de doze novas paróquias e é acompanhado por crescente diversificação. Há, primeiro, o afluxo de mão-de-obra não especializada (largamente compensador da emigração que também se verificava) e, concomitantemente, o de artífices especializados que vêm satisfazer as necessidades acrescidas de uma sociedade enriquecida e pouco produtiva. Mas as possibilidades abertas pelo contacto de novas terras e, nomeadamente, as alterações implicadas nas rotas e estratégias comerciais pela chegada à Índia atraem gente da mercancia, incluindo os agentes dos poderosos mercadores e banqueiros italianos e germânicos.

O panorama humano da "cidade das muitas e desvairadas gentes" enriquece-se com a presença de não-europeus. Ao findar do século XV, Jerónimo Münzer regista essa presença (que se avolumará na centúria seguinte):

> O Rei tem na corte muitos filhos dos senhores da Etiópia, que são educados nos nossos costumes e na nossa religião. Envia frequentes presentes para obter a sua amizade, de modo que os Portugueses já podem percorrer com toda a segurança muitas regiões da Etiópia continental […]. O rei possui negros de várias cores: acobreados, pretos e anegrados, de línguas diferentes, conhecendo, porém, todos a língua portuguesa. (Vasconcelos 1932)

* Investigadora, Portugal.

O texto de Münzer refere dois grupos, quantitativamente muito diferentes e inseridos na sociedade portuguesa em modo e a nível também acentuadamente diversos. Relevante numericamente era, sem dúvida, o contingente dos escravos, cuja utilização crescia na medida do embaratecimento. Mas afirmações como a muito citada de Clenardo: "Estou em crer que em Lisboa os escravos e as escravas são mais que os portugueses livres de condição", pecam por descompassadamente exageradas. Mesmo as tentativas de quantificação (Cristóvão Rodrigues de Oliveira para meados de Quinhentos, Van Linschoten para o último quartel) apontando para a dezena de milhares poderão avolumar a realidade. De qualquer modo, a presença de escravos (mouros, negros, orientais) é significativa e evidente.

Dos elos que articulam a centralização do poder real com a Expansão poderá afirmar-se serem de algum modo idênticos aos existentes entre esta e o crescimento urbano. Realidade com fortes raízes nos séculos transactos, reforço acentuado no século XV e sintonia com o que se passava na restante Europa, a centralização do poder tem na Expansão um muito ponderável agente catalítico que, a um tempo, a implica e possibilita ou, ao menos, agiliza e fornece os meios para essa aceleração.

Quer o facto, nem só político, que é a centralização, quer o bem mais facetado facto que é a Expansão se conjugam na criação ou complexificação de serviços. A marca deste fenómeno na realidade urbana é incontornável: os novos serviços levam à construção de edifícios onde funcionem; as oportunidades abertas pela Expansão, quer na administração central, quer nos territórios ultramarinos, a uma nobreza cujo poder e cujos recursos declinam, uma nobreza cada vez mais palaciana e necessitada de gravitar em torno de um poder outorgador de benesses, levam a uma maior preocupação em fazer erguer na corte residências permanentes e condignas.

Cresce, portanto, a cidade em número de habitantes e em extensão. Mas, além disso, valoriza-se e organiza-se. O facto mais significativo dessa valorização e dessa reorganização é, concomitantemente, o levantamento de um paço na ribeira da cidade e o alastramento do terreiro desse mesmo paço. Tal facto tem um valor simbólico: é a descida do alcácer do rei-cavaleiro para o palácio-feitoria do rei-mercador. Mas interessa sobretudo considerá-lo como inserido em tendência mais que secular e atentar nos modos como veio condicionar a vida da cidade.

Com a construção da Rua Nova e de tercenas e estaleiros, o centro comercial de Lisboa começou a desviar-se para a zona ribeirinha da Baixa; os pólos de vida religiosa e actividade cultural (pese embora a relevância da Sé e da Universidade, situadas na colina original) disseminam-se, com a criação de novas casas religiosas, sobretudo os grandes conventos mendicantes e, no século XVI, o Colégio de S.to Antão.

Com a construção do Paço da Ribeira, o velho centro político da cidade perde importância e vê acentuado o seu declínio. Construído o paço, fica o aterro que se lhe situava a oriente constituindo o Terreiro do Paço, local de convívio e passeio, de ócio e negócio, de espectáculo, de festa. Novo pólo de vida citadina vai sê-lo também porque,

constelados nas imediações do paço, vão erguer-se os edifícios que abrigavam serviços ligados ao abastecimento da cidade e ao desempenho do seu papel de "maior nó de relações marítimas do mundo" (Brito 1976).

Mas a atracção exercida pela zona ribeirinha e a instalação nela de serviços públicos ligados às actividades marítimas traduzem-se também na proliferação de instalações relevantes mas mais modestas:

> […] toda a faixa marginal, entre Cata-Que-Farás e as Portas da Cruz, foi ocupada por outras edificações de menor evidência que, directa ou indirectamente, serviam ou eram servidas pelas armadas, entre as quais distinguiremos: as Taracenas de Cata-Que-Farás, um conjunto de Curtumes com seus tanques e armazéns, situados entre o Chafariz de Dentro e o Chafariz d'El-Rei que aproveitavam as águas quentes das Alcaçarias para a lavagem das peles; um conjunto de Fornos de Cozer Biscoitos, necessário ao abastecimento das naus, junto da Fundição de Artilharia e próximo das Portas da Cruz; tanques para lavagem de pelames e de lã; carniçarias para a carnagem das armadas, junto das antigas Portas da Ribeira; vários chafarizes, alguns já antigos, como o Chafariz d'El-Rei e o Chafariz dos Cavalos, outros, como o Chafariz dos Paus e o Chafariz da Praia, construídos agora para facilitar as aguadas das Naus; tanques para a lavagem de roupa, junto do Chafariz dos Cavalos; Casa da Estopa, a Cata-Que-Farás, onde tecedeiras preparavam as linhagens grosseiras às embarcações, etc. A estas instalações da margem direita do rio, correspondiam outras tantas, na margem esquerda, moinhos de maré, fornos de cozer biscoito, olarias e carvoarias, etc., que transformaram a cintura do Mar da Palha no centro laboral de apoio às armadas mais importantes do País. (Moita 1983)

Todo este incremento de actividade é reforçado por duas circunstâncias ponderáveis. É uma delas a intensificação da actividade comercial devida à proximidade do Paço e à circulação das gentes ligadas às fainas do porto: no comércio de luxo as lojas do Pátio da Capela vão rivalizar com as da Rua Nova; o Rossio deixa de ser o principal mercado de comestíveis da cidade, nessa primazia substituído pela Ribeira. Outra é a construção, ao longo da margem, demolindo a muralha ou incorporando-a, de residências aristocráticas, dos Condes de Linhares, dos senhores de Belas, dos Condes de Portalegre e, destacando-se pelo seu exotismo, a Casa dos Bicos, feita construir pelo filho de Afonso de Albuquerque. Para ocidente do Paço da Ribeira destacava-se o Palácio Corte-Real, no monte de São Francisco o dos Duques de Bragança, à Esperança o dos Almadas, provedores da Casa da Índia, e o dos Duques de Aveiro.

A cidade espraia-se ao longo da sua fachada ribeirinha, polarizada no seu crescimento por residências régias (os Paços de Santos e de Xabregas) e por instituições religiosas patrocinadas pela família real (os Conventos dos Jerónimos e da Madre de Deus). Mas não só.

> Para o lado da terra a principal expansão será, no século XVI, a de uma urbanização planeada (Vila Nova de Andrada), correspondente ao Bairro Alto, além de desenvolvimentos lineares ao longo das principais vias de acesso ao Centro: Caminho da Penha de França – Graça, eixo Arroios – Anjos – Mouraria, caminho que da Porta de Santana seguia para a Cruz do Tabuado e para Albalade, eixo das Portas de Santo Antão a São Sebastião da Pedreira, caminho que de São Roque seguia para Campolide. (Gaspar s/d)

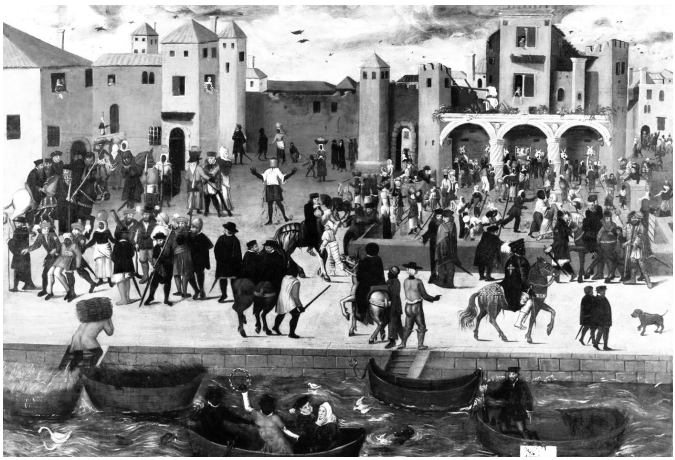
Ponderável é também o adensamento na utilização de zonas já urbanizadas.

Lisboa cresce em habitantes e avança por antigos arrabaldes, enobrece-se, tanto quanto possível, com belas edificações, aumenta de importância no contexto nacional como no internacional, é sede de um poder progressivamente centralizado e exercido por monarcas cada vez mais sedentários. Facetas dessa transformação ficaram apontadas. Outras abordagens seriam possíveis. Privilegiam-se, ainda que quase só enunciando-as, a da cidade como cenário do Poder, a dos textos que sobre ela se produzem e a da sua iconografia; são, aliás, aspectos autonomizáveis mas integrantes de uma realidade mais abrangente, a construção da imagem da capital do Império português (Pereira 1983). O Poder faz de Lisboa o local de encenação dos rituais com que se sagra, para isso transformando em verdadeiras operações mediáticas baptismos, casamentos e funerais, as cerimónias da quebra dos escudos, as aclamações e as entradas régias; também de algum modo se apossa de teatralizadas manifestações de religiosidade, nomeadamente da Procissão do Corpo de Deus. O prestígio alcançado por Lisboa e a sua remodelação originam obras de descoberta e louvor da urbe. Uma literatura de declarados intuitos panegíricos começa por se manifestar em textos que revelam a emergência de uma mentalidade quantitativista, os de Cristóvão Rodrigues de Oliveira (1987) e de João Brandão (1990). Mas obra paradigmática é, sem dúvida, a de Damião de Góis.

Paralelamente, verifica-se o enriquecimento da iconografia da cidade. Ponderemos, com Renata de Araújo (1990), que "entre os grandes Descobrimentos figura o da própria cidade, descoberta e mostrada para o mundo", e é certamente significativo que seja a sua representação que abre a 1.ª edição da obra *Civitates orbis terrarum*, de Bráunio (Braun 1572). É a mais interessante e informativa das *vistas* quinhentistas de Lisboa. Também no século XVI, surge uma outra categoria de representação iconográfica em que "a vida já não é o palco que se dá a ver, a partir da orquestração das actividades do rio, mas um corpo penetrável que exibe, pela parte de dentro, toda a riqueza anteriormente apenas imaginável" (Silva 1994).

Diz ainda a mesma autora que esta categoria era "constituída pelas iluminuras do *Livro das Horas de D. Manuel*, folhas 129V e 130 (MNAA) referentes às cerimónias do enterro daquele rei", nas quais estão representadas, respectivamente, a Galeria das Damas do Palácio Real e a Rua Nova dos Mercadores; era-o, de facto, à data da escrita, mas, poucos anos volvidos, a iconografia da cidade conheceu um primeiro e notável enriquecimento.

Um artista interessado em retratar a vida da urbe obviamente seria atraído por aqueles locais em que ela pulsava com máxima intensidade – a Ribeira e, talhado nela, o Terreiro do Paço, a Rua Nova, o Rocio. Estava a findar o século XVI quando um pintor hoje não identificado escolheu como tema um dos mais importantes equipamentos da cidade, o Chafariz d'El-Rei, situado numa dessas zonas de actividade intensa, a Ribeira (**fig. 1**); e passaram-se quatro séculos sem, ao longo deles, emergir notícia da sua obra.



1 Chafariz d'El Rei. Pintura sobre tábua, datada do final do século XVI. Colecção Berardo.

Domínio público. Fonte: WikiCommons.
Url: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chafariz_d%E2%80%99El-Rey,_c._1570-80_(Colec%C3%A7%C3%A3o_Berardo).png.

O principal chafariz de Lisboa, importante pela localização e pela própria monumentalidade, estava representado no desenho "Panorâmica de Lisboa" da Universidade de Leiden, sendo esta a mais antiga representação que dele se conhece. Mas, não obstante a indesmentível qualidade desta panorâmica, que contraste entre a imagem que nos dá do Chafariz d'El-Rey e a que Vítor Serrão revelou em 1999 e que nesse mesmo ano foi exposta ao público. Pertencia a pintura a um antiquário madrileno, sendo:

> […] um esplêndido testemunho da vida social lisboeta de Quinhentos que urge dar a conhecer aos estudiosos. Ainda que de factura assaz ingénua, esta peça, ainda inédita para a comunidade científica e investigadores olisiponenses, constitui um precioso testemunho artístico da vida quotidiana na capital portuguesa em tempo da dominação dos Filipes, época da qual não abundam de resto muitos documentos plásticos congéneres, não existindo, provavelmente, nenhum outro com este grau de fidelidade à vivência popular na cidade. (Serrão 2003, 70)

Sublinha Vítor Serrão a ironia e a mordacidade sociais presentes na pintura e o modo como nela se retrata a multirracialidade de Lisboa. O historiador data-a de finais de Quinhentos (teria sido encomendada pelo Município em 1598) e atribui-a a pintor oriundo do Norte da Europa. O mesmo autor analisa mais detidamente esta "verdadeira crónica de costumes da Lisboa dos Filipes" (2003, 75) em "A imagem do mar e da Capital do Império no século XVI" (Serrão 1999). No mesmo ano em que este estudo foi editado, a pintura foi pela primeira vez exposta publicamente, com grande destaque, na

exposição *Os Negros em Portugal – Séculos XV a XIX* (comissariada por Didier Lahon e Maria Cristina Neto), realizada nos Jerónimos entre Setembro de 1999 e Janeiro de 2000, estando reproduzida no respectivo Catálogo (Lahon e Neto 1999). Neste, Baptista Pereira defende, fundadamente, a autenticidade material do painel (contra a hipótese de que se trataria de um "falso"), recua a sua feitura para "cerca da década de 1570-80" e sublinha o quão "exótica" apareceria a sociedade portuguesa aos olhos de um artista flamengo (Lahon e Neto 1999).

Passados pouco mais de dez anos, em 2011, ficámos a saber, com entusiasmo que não hesitamos em qualificar de deslumbrado, que um artista flamengo (o mesmo, com extrema probabilidade) tinha também pintado a que foi, durante mais de quinhentos anos, a principal artéria lisbonense – a Rua Nova (**fig. 2**).

Começava ela, a ocidente, no prolongamento da Rua da Calcetaria, logo que à esquerda se deixava a embocadura da dos Ourives do Ouro; desembocava, a oriente, no Largo do Pelourinho Velho. Num termo de 27 de Setembro de 1596 transcrito por Freire de Oliveira, localiza-se-lhe o início "ao pellourinho velho" e o "cabo della defromte da moeda" (1885) (que era já na Calcetaria). Dito de outro modo, em cotejo com a actual toponímia: "tinha a sua extremidade oriental onde hoje se cruzam as ruas do Comércio e dos Fanqueiros e a ocidental onde vemos encontrarem-se as ruas do Ouro e de S. Julião" (Castilho 1956, 119). O seu comprimento excedia folgadamente duzentos metros e a sua variável largura, causa de embevecido espanto, era inferior à das nossas actuais ruas do Comércio ou Augusta.

A Rua Nova, a par desta sua habitual e secular denominação, conheceu também as de Rua Nova dos Mercadores e Rua Nova dos Ferros, que se aplicaram à totalidade ou só a troços dela; por finais do século XVI, a designação Rua Nova dos Mercadores cai em desuso e, até 1755, Rua Nova e Rua Nova dos Ferros são topónimos usados indiferentemente.

Os ferros existentes na sua parte oriental, originadores do topónimo, eram "umas grades de ferro, dispostas longitudinalmente pelo meio da rua, para isolar do povo miúdo os altos negociantes e financeiros" (di-lo Vieira da Silva, que recusa a explicação avançada por Freire de Oliveira de ser a denominação devida à proximidade das ferrarias) (Silva 1987; Oliveira 1885).

2 Rua Nova dos Mercadores. Pintura a óleo sobre tábua, datada do final do século XVI. Society of Antiquaries of London, Kelmscott Manor.

Domínio público. Fonte: WikiCommons.
Url: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Rua_Nova_dos_Mercadores_(1)_-_Society_of_Antiquaries_of_London,_Kelmscott_Manor.png

"Estranho Passeio Público do século XVI" lhe chama Norberto de Araújo, tal como outros autores, tomando em conta diferentes aspectos do polifacético arruamento, o compararam ao Chiado ou à Rua dos Capelistas. E ainda deixaram esquecida a face mais solene, mais institucional, que a Rua Nova também por vezes revestiu, pois por ela passavam as grandes procissões, como a do *Corpus Christi* e a do Mandato, as entradas e saídas da corte, bem como os cortejos dos casamentos, baptizados e enterros das pessoas reais e aqueles com que foram homenageados os heróis da gesta ultramarina Duarte Pacheco Pereira e Vasco da Gama.

Ao registo de uma cerimónia fúnebre, a quebra dos escudos por ocasião da morte de D. Manuel, devemos, até hoje, a melhor imagem da Rua Nova. Todavia, segundo Matos Sequeira (1923):

> Perante a obra do iluminador fica-se com uma ideia muito errada do que foi a rua Nova de Ferros. Falta-lhe verdade, falta-lhe carácter, falta-lhe até o ar português da indisciplina da construção, do movimento, da mistura arquitectónica dos ressaltos e dos sobrados, dos arcos, dos passadiços e das empenas de bico.

Cremos que há alguma (só alguma) injustiça nas palavras do grande olisipógrafo, pois a iluminura é convencional e alheia a grandes preocupações de realismo; o que nela interessa é a cerimónia e não o local em que se desenrolara. A reconstituição devida a Roque Gameiro dá-nos uma imagem um tanto mais viva e movimentada; mas, claro, não passa de uma reconstituição.

Se Matos Sequeira fora vivo muito se teria alegrado com a leitura do Suplemento do *JL* de 12 de Janeiro de 2011, em que se dá notícia da exposição inaugurada em Novembro do ano anterior e que estaria patente até 13 de Março de 2011 no Museu Rietberg, em Zurique. Nela se mostravam duas telas, "encontradas numa casa senhorial inglesa", retratando a Rua Nova dos Mercadores. As telas são muito presumivelmente devidas ao mesmo anónimo flamengo que pintou o Chafariz d'El-Rei.

Aspecto a considerar em todas elas é que permitem antecipar para o século XVI a existência de pinturas que são, nas palavras de Raquel Henriques da Silva, "representações genéricas com signos de quotidiano e de uma recente atenção aos costumes e especificidades dos grupos sociais" (Silva 1994), pinturas cuja presença entre nós, até agora, só se assinalava já entrado o século XVII.

Na representação da Rua Nova o artista escolheu o lado meridional dela, o mais regular, porque adossado ao muro de D. Dinis, bem como o seu extremo oriental, aquele onde a rua tinha não só a sua maior largura como também os ferros que lhe deram nome; e se a Rua Nova era o *omphalus* de Lisboa, a zona delimitada pelos ferros era-o em relação à Rua Nova.

A figura 2 mostra o extremo oriental da rua, onde se situava a Casa dos Pesos do Concelho e que tornejava para o Largo do Pelourinho Velho; depois deste, abrindo para o Terreiro do Paço e, claro, fora da vista do pintor, situavam-se as Portas da Ribeira (que não foram demolidas, como consta do catálogo da exposição de Zurique, em 1580, quando Filipe II se tornou rei de Portugal, mas em 1619, quando Filipe III visitou Lisboa). A figura seguinte (**fig. 3**) representa a zona mais a ocidente, vendo-se, depois da abertura para o Arco dos Barretes, o início do espaço delimitado pelos ferros e destinado aos negociantes; a outra abertura corresponde ao Arco dos Pregos. Estes arcos conduziam à Rua de Ver-o-Peso (depois Rua da Ferraria), artéria que ocupava o espaço compreendido entre as muralhas dionísia e fernandina.

Em ambas as pinturas (ou fragmentos de uma pintura de maiores dimensões) temos uma representação plena de vida e com um ou outro pormenor pitoresco. Além das afamadas lojas, há venda ambulante e comércio precariamente sedentário; entabulam-se negócios dentro e fora dos ferros, certamente de maior tomo os primeiros; passeiam-se homens cingindo espada e outros de longas e austeras vestes; e temos, claro, atarefada gente popular.

3 Rua Nova dos Mercadores. Pintura a óleo sobre tábua, datada do final do século XVI. Society of Antiquaries of London, Kelmscott Manor.

Domínio público. Fonte: WikiCommons.
Url: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Rua_Nova_dos_Mercadores_(2)_-_Society_of_Antiquaries_of_London,_Kelmscott_Manor.png

No espaço coberto criado pela colunata situam-se lojas e sobrelojas; por cima delas erguem-se vários sobrados com janelas (raras de sacada), algumas com roupa estendida ou a que assomam vultos femininos. Estão representados os bancos para descanso dos negociantes, e isto poderia levar-nos a reponderar os limites entre os quais o catálogo situa a feitura destas pinturas, entre 1570 e 1590, caso fosse inequívoca a determinação municipal de 1610 que se lhes refere[1].

Quer os quadros que representam a Rua Nova, quer o que representa o Chafariz d'El--Rei dão-nos destes fulcrais espaços urbanos imagens palpitantes de vida. O que neste artigo pretendemos destacar é o modo como neles o seu autor documenta (ou até, admitimo-lo, sublinha) a presença de indivíduos de origem ou ascendência africana; e pretendemos, sobretudo, contribuir para o conhecimento destes preciosos documentos iconográficos.

Como acima ficou dito e é sabido, abundavam em Lisboa africanos ou descendentes de africanos, que podem considerar-se divididos em dois grupos, quantitativamente muito diferentes e inseridos na sociedade portuguesa de modo e a nível também claramente diversificados.

No primeiro grupo incluíam-se "membros das elites políticas" de "alguns estados africanos e asiáticos" que a coroa portuguesa atraía a fim de estudarem e contactarem "com os costumes portugueses – de modo a poderem constituir-se em agentes do

1 Para um maior aprofundamento do tema consultar: Oliveira 1885; Sequeira 1923; Castelo-Branco 1969.

expansionismo cultural, religioso e político lusitanos", sobretudo visando a constituição de um clero indígena. Jorge Fonseca faculta diversos "exemplos de ascensão fulgurante de pessoas de cor, nomeadamente de negros", de modo geral crioulos já completamente aculturados (Fonseca 2010, 415, 416, 432, 434). Acrescentaremos um caso exemplar de elevado *status*, o de D. Simoa Godinho, riquíssima são-tomense, que em meados do século veio para Lisboa e aqui morreu em 1594; possuía avultados bens e foi casada com D. Luís de Almeida e Vasconcelos. Fez da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa sua herdeira universal e na igreja da mesma instituiu capela dedicada ao Espírito Santo, que outra não é que a capela-mor da actual igreja da Conceição Velha.

O outro segmento populacional situava-se maioritariamente nas camadas mais modestas da sociedade. João Brandão de Buarcos (1990) (embora sem especificações de estatuto – livres, libertos ou escravos) informa largamente das actividades a que esta população (sobretudo a feminina) geralmente se dedicava. Na cidade e arrabaldes haveria 1500 "ensaboadeiras", um milhar de negras dedicava-se à limpeza da cidade e outras tantas ao carrego e venda de água. Várias centenas ainda eram vendedeiras de géneros alimentícios – azeite e mariscos, aletria e ameixas, favas e arroz cozido (a estas providenciais vendedeiras que sulcavam a Ribeira "com panelas grandes cheias de arroz e cuscus e chícharo" recorriam os "moços que andam a ganhar, assim brancos como negros", que deste modo "fazem seus almoços e quentam suas barrigas". Em redor dos açougues da carne e do pescado gravitavam "moços que andam à seirinha", desempenhando tarefa requisitada e exercida ainda no século XX. Havia ainda as trapeiras e aqueles, homens e mulheres, que se dedicavam à caiação de casas; e certamente que, entre os milhares de "mulheres solteiras" que se dedicavam à dita mais velha profissão do mundo, muitas mulheres de cor se contariam. Quanto aos homens, muitos eram os que se dedicavam à navegação no rio e à descarga dos produtos que por via fluvial afluíam à cidade[2].

É esta gente humilde, executando mesteres socialmente pouco prezados, que sobretudo vemos representada nos quadros do anónimo quinhentista.

A Ribeira e, particularmente, a zona que posteriormente se chamou Ribeira Velha, fervilhava de gente que trabalhava nas fainas do rio e no comércio de víveres, que procurava alimento nas bodegas do Mal Cozinhado e das numerosas "famílias" das residências aristocráticas que por ali se foram construindo. Por aqui se adensava a população negra, realidade que o quadro representa fielmente.

Perto do cais temos uma embarcação em que dois negros estão ao serviço de um casal enamorado, um remando e outro tocando pandeireta; a presença assinalável de negros no campo do entretenimento está lembrada ainda por uma figura que se destaca procurando, quase completamente em vão, atrair as atenções.

---

2 Magalhães Godinho faculta, para um curto período de meados do século, a quantificação dos "escravos que andavam na barcagem do Tejo" e destaca que a maior parte deles era constituída por negros de ganho (Godinho 1965).

Representantes dos estratos mais elevados deste segmento populacional encontram-se entre o cais e o recinto do chafariz: um cavaleiro luxuosamente trajado, com a insígnia de Santiago no manto e montando um cavalo bem ajaezado, e, à sua frente, dois homens de espada. Mais três negros se encontram neste espaço, dois parecendo acompanhar cavaleiros.

Fora do recinto do chafariz temos, do lado direito do observador, mulheres com recipientes à cabeça, um homem transportando um fardo ao ombro, outro homem ou moço parecendo entregar um recipiente a alguém numa janela. Do lado esquerdo, além de um bêbado levado pelas autoridades, de uma vendedeira que expõe a sua mercadoria, de um jovem que se alivia, sem grande recato, no espaço público, dos que se encaminham para o chafariz transportando vasilhas vazias (sendo um deles um escravo acorrentado), temos mulheres carregando recipientes (presumivelmente com água), um jovem de tronco nu e três mulheres carregando canastras, dentro das quais recipientes sobre cujo conteúdo nos interrogamos (a admissão de que se tratava de dejectos caseiros é contrariada pela dimensão das canastras, não suficientemente altas, e pelo facto de uma das mulheres estar parada, em amena cavaqueira com um branco bem trajado, em vez de seguir "seu caminho direito") (Fonseca 2010, 275).

Dentro dos muros delimitadores do recinto do chafariz assiste-se a um dos conflitos frequentes no local, envolvendo recipientes partidos e agressão de uma branca por uma negra, acorrendo pacificadoramente (?) um negro.

Quanto à zona das bicas, o que se esperava, ou talvez não. Em primeiro lugar, ainda que a concorrência se possa considerar numerosa, não permite entrever que ela fosse tal que "servos e criados […] até pela noite adiante ali estão em carreira esperando a sua vez", conforme a afirmação de Duarte de Sande (2009); em segundo, as negras que "andam ao pote, a carretar água do chafariz de V. Alteza", lá se encontram completamente misturadas com brancas; ainda que estas pudessem ser mouriscas, não se encontra qualquer indício das sucessivas determinações quanto ao uso das bicas, estabelecidas em conformidade com o estatuto e a cor dos utentes. Atribuiremos este facto a alguma desatenção do artista ou considerá-lo-emos ponderável para a datação do quadro?

Se, no quadro do Chafariz d'El Rei, Jorge Fonseca apurou que "os negros constituem 48% das 116 pessoas representadas na pintura que é possível classificar", essa percentagem baixa drasticamente para pouco mais de 11% nos quadros que retratam a Rua Nova. Essa diferença é perfeitamente normal entre um local onde os negros exerciam uma grande actividade e um arruamento caracterizado pelo predomínio de actividades bancárias e comércio de luxo; admitimos mesmo que a aproximada percentagem que avançamos exceda a realidade e se deva a uma presumível tendência do artista em acentuar o exotismo da paisagem humana.

Embora, muito presumivelmente, aqui não abundasse esta população, evidentemente que por aqui circularia. É admissível que a proximidade da ferraria para tal contribuísse; já em 1494, Münzer, "ao visitar a Ferraria, com os seus numerosos fornos,

onde se fabricavam âncoras e peças de artilharia, entre outras cousas, admira-se com a multidão de trabalhadores negros que vê junto dos fornos" (Godinho 1965, 579). Mas não parece daí provirem os que estão representados.

Encontramos na figura 2 um negro montado num burro, o qual carrega ainda seirão com melões (?), um possível marroquino, dois negritos (?) brincando com um gato, uma negra transportando um recipiente (com arroz?), um negro com uma vasilha (que admitiríamos cheia de água do Chafariz d'El-Rei se ele caminhasse em sentido contrário) e uma negra com um vaso sobre cujo conteúdo não aventuramos hipóteses; outra figura (ou duas?) mal se vislumbra atrás das colunas. A qualquer tipo de venda se dedicaria a mulher negra que se encontra sob o arco.

Na figura 3 temos, da esquerda para a direita, dois homens conversando, uma mulher levando uma trouxa à cabeça, talvez um homem cingindo uma espada e no espaço delimitado pelas colunas o que poderá ser uma negra calhandreira (e outra no extremo direito do quadro); em primeiro plano admitimos que se veja um casal trajando burguesmente, uma negra que transporta um recipiente à cabeça e um negro, às costas, o que parece ser outro, vazio; dois negros ainda carregam uma tumba.

Em ambos os quadros, sem surpresas, uma maioria de gente exercitando tarefas modestas e, pontualmente, alguns exemplos de ascensão social.

Admite-se que o autor destes quadros e quem lhos encomendou se interessassem também por outras zonas (Terreiro do Paço, Rocio, algumas das movimentadas portas citadinas…); formulam-se votos de que assim tenha sido e que essas obras venham um dia a enriquecer a iconografia da cidade e o conhecimento dos seus habitantes. Nem que seja daqui a outros quatrocentos anos.

Bibliografia

ARAÚJO, Renata. 1990. *Lisboa: a Cidade e o Espectáculo na Época dos Descobrimentos*. Lisboa: Livros Horizonte.

BRANCO, Fernando Castelo. 1969. Lisboa Seiscentista. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1969.

BRANDÃO, João. 1990. *Grandeza e Abastança de Lisboa em 1552*. Lisboa: Livros Horizonte.

BRAUN, Georg. 1572. *Civitates orbis terrarum*, gravuras de Franz Hogenberg, vol. 1. Cologne.

BRITO, Raquel Sociro de. 1976. "Lisboa-Esboço Geográfico". *Separata do Boletim Cultural da Junta Distrital de Lisboa* III série 82.

BUARCOS, João Brandão de. 1990. Grandeza e Abastança de Lisboa em 1552. Lisboa: Livros Horizonte.

CASTILHO, Júlio de. 1956. *A Ribeira de Lisboa*, vol. 2. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

FONSECA, Jorge. 2010. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri.

GASPAR, Jorge. s/d. "O sítio: Ocupação e organização do território". Consultado em 1/7/2018. Disponível em: http://www.ub.edu/geocrit/sv-37.htm.

GODINHO, Vitorino Magalhães. 1965. *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, vol. 2. Lisboa: Arcádia.

LAHON, Didier, e Maria Cristina Neto (eds.). 1999. *Catálogo da Exposição Os Negros em Portugal – Sécs. XV a XIX*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.

MOITA, Irisalva. 1983. *Lisboa quinhentista: a imagem e a vida da cidade*. Lisboa: Direcção dos Serviços Culturais da Câmara Municipal de Lisboa.

OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de. 1987. *Lisboa em 1551: Sumário em que brevemente se contêm algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte.

OLIVEIRA, Eduardo Freire de. 1885. *Elementos para a História do Município de Lisboa*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

PEREIRA, Fernando António Baptista. 1983. "Atitudes e mentalidades". In *Catálogo da Exposição Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

SANDE, Duarte de. 2009. Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana [1584], 2 vols.. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

SEQUEIRA, Gustavo de Matos. 1923. *Tempo Passado: Crónicas Alfacinhas*. Lisboa: Portugália Editora.

SERRÃO, Vítor. 1999. "A imagem do mar e da capital do Império no século XVI: um novo testemunho iconográfico da Lisboa das Descobertas". In *As Rotas Oceânicas (Séculos XV-XVII)*, 171-187. Lisboa: Colibri.

SERRÃO, Vítor. 2003. "O Chafariz d'El-Rei da Ribeira Velha, em Lisboa, numa valiosa pintura do fim do século XVI". In *As Rotas Oceânicas (séculos XV-XVII); quartas Jornadas de História Ibero-Americana*, ed. Maria da Graça A. Mateus Ventura, 69-76. Lisboa: Edições Colibri.

SILVA, Augusto Vieira da. 1987. *As Muralhas da Ribeira de Lisboa*, vol. 1. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

SILVA, Raquel Henriques da. 1994 "Iconografia de Lisboa". In *Dicionário da História de Lisboa*, ed. Francisco Santana e Eduardo Sucena. Sacavém: Carlos Quintas & Associados.

VASCONCELOS, Basílio de (ed.). 1932. *Itinerário do Dr. Jerónimo Münzer*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

JOÃO PEDRO MARQUES*

Ficção e abolição: o impacto da literatura de ficção na abolição da escravatura

Dediquei trinta anos da minha vida de historiador à investigação da História do tráfico de escravos e da escravidão. Recentemente, há uns nove ou dez anos, reduzi essa minha actividade de historiador para me dedicar à literatura, tendo escrito seis romances históricos. Essa minha nova actividade literária permitiu-me perspectivar melhor aquilo que aproxima e diferencia o romance histórico da História propriamente dita. E permitiu-me também verificar com os meus próprios olhos que uma novela ou um romance têm – ou podem ter – muito maior impacto junto do público leitor do que um livro de História.

Há duas razões para que assim seja. Em primeiro lugar porque a literatura de ficção visa um público mais amplo e heterogéneo. Em segundo lugar porque explora e usa o afecto e o sentimento para transmitir uma ideia – coisa que o historiador não pode fazer. De facto, quando começa a redigir e a explicar, o historiador eleva-se geralmente acima do detalhe dos documentos e da afectividade e procura encontrar expressões, racionalizações, teorias, sínteses, conceitos, que lhe permitam narrar aquilo que conseguiu perceber de uma forma tão objectiva quanto possível. A sua viagem no tempo é uma viagem analítica e racional. O romancista, quando escreve um romance histórico, também faz uma viagem no tempo, mas é uma viagem ficcional e emocional. Aquilo que tenta narrar através da ficção é o próprio tempo tal como ele existia, e para isso tem de procurar trazer para dentro da narrativa as cores, os sentimentos, a vibração, a aventura. É essa riqueza que por vezes existe nos documentos e que o historiador deixa fora da historiografia – mais analítica e conceptualizada – que dá vida à reconstrução do passado. Um exemplo bastará para ilustrar esta diferença: um historiador pode referir ou descrever um cartaz

* Escritor e Historiador, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-0440-4104. *E-mail*: jpm2@netcabo.pt.

que anuncia um leilão de escravos, por exemplo, mas o romancista porá a personagem da sua novela – imaginemos que é um abolicionista – a passar por esse cartaz e a cuspir-lhe, com desdém, carregando a narrativa de sentimento e de emoção (Wood 2000, 86).

Em suma, sabendo que o romance histórico toca mais e mais profundamente as pessoas do que um texto historiográfico, analítico ou de outro género não-ficcional, fiz a mim próprio a seguinte pergunta: qual terá sido o peso das obras de ficção na abolição das instituições escravistas? Esta não é uma pergunta fácil e linear porque o percurso e o impacto das ideias não são coisas simples de identificar e de medir e nem sempre se exprimem de uma forma captável pelo historiador. Ainda assim achei que valia a pena tentar responder-lhe.

* * *

A primeira coisa que deve ser sublinhada é a de que, na era da abolição – e com uma excepção que referirei adiante –, se escreveram poucos romances sobre o tráfico de escravos e a escravidão. Esta afirmação é de certa forma condicional porque eu não conheço as literaturas nórdicas, alemã ou, até, espanhola. O que afirmo baseia-se apenas nos casos dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha, de França, de Portugal e de Cuba.

A Inglaterra foi um país pioneiro tanto na abolição do tráfico negreiro (1807) como na da escravidão, decidida em 1833, e plenamente aplicada após um curto período de transição em 1838[1]. Mas em Inglaterra não se publicaram muitas novelas antiescravistas. Há o caso de Aphra Benn, uma escritora inglesa que em 1688 escreveu *Oroonoko, or the Royal Slave*, uma novela que conta a história de Oroonoko, filho de um rei africano, que se apaixona por Imoinda, filha do principal general do reino. Devido a várias vicissitudes acabam ambos como escravos no Suriname. Imoinda engravida, Oroonoko tenta arranjar forma de voltar com ela para África e organiza uma revolta, que é esmagada. Para evitar que Imoinda seja capturada com vida, violada e castigada, decide matá-la. Os dois amantes discutem o plano e Imoinda entrega-se à morte de bom grado. Oroonoko é capturado logo depois, junto ao cadáver da mulher, e já não tem tempo de se suicidar. Morre esquartejado sem emitir um som (Sypher 1942, 122-124).

A novela não teve um sucesso imediato, mas algum tempo depois foi adaptada ao teatro e levada à cena quase todos os anos durante o século XVIII e talvez tenha tido alguma influência no período abolicionista. Ainda assim, em Inglaterra, no contexto da campanha abolicionista, foi mais comum publicar narrativas de ex-escravos, testemunhos, biografias, análises e panfletos políticos do que propriamente novelas.

Em França a literatura também não parece ter tido um grande papel no caminho que levou à abolição do tráfico em 1815 e da escravidão, em 1848 (Jennings 2000). Há um conto escrito por Prosper Mérimée, em 1829, intitulado *Tamango* (2004, 205-229).

1 Para o processo abolicionista inglês, ver Anstey (1975) e Drescher (2002).

É um texto sobre o amor romântico no contexto do tráfico de escravos, sem, contudo, ser abolicionista. Passa-se na zona do Benim e começa com uma descrição do processo de compra e venda de escravos entre o capitão do navio e Tamango, o rei local. Arrependido de ter vendido a sua mulher preferida, sob o efeito do álcool, Tamango volta a bordo do navio negreiro para desfazer o negócio, mas é capturado e levado para as Américas. Já a bordo do navio negreiro e a meio do Atlântico, lidera uma revolta e chacina todos os brancos. Incapazes de dirigirem o navio, os revoltosos vão morrendo um a um, sobrevivendo apenas Tamango. Um outro escrito na mesma linha é *Bug-Jargal* de Victor Hugo (2004, 19-127). Publicado pela primeira vez em 1826, este romance desenrola-se em Saint-Domingue, no momento da eclosão da revolta de 1791. O herói, Bug-Jargal, é um negro hercúleo, filho de um rei do Congo, que fala várias línguas e cuja gentileza de trato e nobreza de carácter o afasta das massas de escravos revoltosos, aproximando-o dos padrões reconhecidos e apreciados pela moralidade branca. O amor – não correspondido – por Marie e uma dívida de gratidão para com Léopold d'Auverney fazem com que proteja com a própria vida a segurança desse jovem casal, apanhado na voragem da revolta escrava. Bug-Jargal é um dos líderes dessa revolta, mas é-o por inerência, em virtude da sua origem nobre e do seu prestígio junto das massas escravas, e não tanto porque a isso seja impelido por uma insaciável sede de vingança ou por uma aspiração libertária ou inversora das hierarquias sociais. Pelo contrário, Victor Hugo sentiu necessidade de acentuar frequentemente o contraste entre um Bug-Jargal magnânimo, generoso, quase apaziguador, e os outros líderes rebeldes, personagens reais como Jean-François, Biassou ou, até, o próprio Toussaint, sempre caracterizados como figuras cruéis e ignóbeis. O romance não é abolicionista e não parece ter desempenhado qualquer papel notável na abolição da escravidão, em França, 22 anos depois.

E o que digo a respeito de França afirmo com mais força ainda a respeito de Portugal. O número de obras de ficção envolvendo escravos é reduzido. Há abordagens muito tangenciais, como o romance *Eugénio*, escrito pelo oficial de marinha Francisco Maria Bordalo e que foi publicado pela primeira vez no Rio de Janeiro em 1846, sendo reeditado, depois, em Lisboa (Bordalo 1854). Trata-se de uma obra que retrata a vida dos marinheiros nos navios de guerra portugueses, a sua visão de África e, também, do problema da escravatura. Uma parte da acção decorre a bordo de uma corveta de guerra que, em meados de 1842, vai para Angola reprimir o odioso comércio. E o que perpassa na visão de Bordalo é uma censura à filantropia telescópica, isto é, a preocupação com o que se passa lá longe e a desvalorização das injustiças próximas e que as pessoas têm em frente dos olhos. O autor condói-se mais da sorte dos marujos da Armada, sujeitos a dura disciplina, do que da dos negros escravos, que não conhece (Bordalo 1854, 110).

Igualmente tangencial é a abordagem da escravatura em *Mario*, um romance histórico de Silva Gaio, publicado pela primeira vez em 1868. Há uma parte de *Mario* que se passa em África e tem vagas alusões ao comércio de escravos. O significativo neste romance é que não existe qualquer referência negativa, condenatória, ao navio negreiro e

à actividade da sua tripulação. Pelo contrário, o capitão negreiro que Silva Gaio propõe ao leitor está longe de ser um monstro ou um criminoso; é, isso sim, um indivíduo profundamente humano, que se condói da sorte dos fugitivos, os veste e alimenta, transportando-os gratuitamente para o Brasil e tornando-lhes a viagem "cómoda e salutar" (Gaio 1924, 247).

Para além destas abordagens tangenciais, há outras mais aprofundadas e específicas. Refiro-me a *Ouro e Crime*, de Eduardo Tavares , publicado em 1855, e a *Ódio de Raça*, de Gomes de Amorim, uma peça escrita em 1854, para, como o próprio autor confessava, auxiliar o público "a formar juízo com que desse força aos intuitos dos legisladores" (Amorim 1869). Nenhuma destas obras parece ter tido peso no processo abolicionista. Como o próprio Gomes de Amorim confessava 15 anos depois, no prefácio da edição da sua peça em livro:

> São passados quinze anos. *Ódio de Raça* representou-se quase sempre durante eles […]; mas, forçoso me é confessá-lo, a minha ideia […] só teve por apoteose alguns desmaios e lágrimas de pessoas sensíveis e nervosas, e as palmas dos homens sinceros que não fazem leis. Eu não contava, decerto, regenerar os pretos e moralizar os brancos com o meu humilde trabalho; mas supunha que mereceria a pena de ser discutido num país que possui escravos, o assunto que, em outras nações cultas tem preocupado os maiores estadistas, os grandes filósofos e os grandes poetas. Enganei-me. (Amorim 1869, 11-12)

Em Cuba a literatura também não parece ter tido qualquer papel de relevo na abolição. Houve uma meia dúzia de novelas que lidaram de algum modo com a questão da escravatura. São os casos de *Escenas de la vida privada en la Isla de Cuba*, de Félix Tanco y Bosmeniel; *Francisco*, de Anselmo Suarez y Romero; *Cecilia Valdés*, escrito por Cirillo Villaverde; *Autobiografia* de Juan Francisco Manzano; *Sab* de Gertrudis Goméz de Avellaneda; da obra de Francisco Calcagno, *Los Crimenes de Concha*; e da de Antonio Zambrano, *El negro Francisco*. As três primeiras foram escritas no final da década de 1830 e não faziam apelo ao fim da escravidão. Só as quatro últimas, escritas respectivamente em 1840, 1841, 1863 e 1873, podem ser consideradas abolicionistas. Mas só foram publicadas na década de 1880, ou seja, já na fase final do processo que levou à libertação dos escravos, depois de Madrid ter decretado a abolição da escravidão. Antes disso, foram editadas no estrangeiro e só terão circulado na ilha em manuscrito. A sua importância no processo abolicionista espanhol terá sido, portanto, reduzidíssima (Scott 2000, Childs 2006).

A excepção a este quadro geral é a situação norte-americana, e em grande parte devido a Harriet Beecher Stowe e aos seus dois livros antiescravistas: *Uncle Tom's Cabin* (isto é, *A Cabana do Pai Tomás*), que todos conhecemos desde a infância, e *Dred*, que tanto quanto suponho, é geralmente desconhecido em Portugal. A relevância destes dois livros é a tal ponto grande que importa dizer mais qualquer coisa sobre eles.

Uncle Tom's Cabin foi publicado em 1852. Na verdade, o texto começou a publicar-se sob a forma de folhetim em Junho de 1851 num jornal de Washington. Harriet

Stowe ia escrevendo à medida que o romance ia sendo publicado. Inicialmente o texto era para ocupar as páginas do jornal durante três meses e meio, mas alongou-se por dez meses. Em forma de livro foi publicado em Abril de 1852 e começou a vender-se a um ritmo nunca visto. As máquinas tipográficas a vapor trabalhavam 24 horas por dia para corresponder à procura do público. Em Outubro já tinha vendido 150 mil exemplares na América e ao fim de um ano chegou aos 300 mil. Por essa altura já estava a ser publicado em vários países da Europa, nomeadamente em Inglaterra, onde atingiu uma popularidade que nem mesmo os livros de Dickens atingiam. *Uncle Tom's Cabin* foi o mais influente e mais lido romance antiescravista americano, ou, mais do que isso, o mais lido romance de sempre. Foi traduzido para mais de vinte línguas e atingiu rapidamente um milhão e quinhentos mil exemplares vendidos em todo o mundo, o que o converteu no primeiro *bestseller* mundial. Deu origem a sermões religiosos, poemas, canções, foi difundido em folhetim, peça teatral, literatura infantil, jogos para crianças, *puzzles* e outros objectos. Em 1853, em Inglaterra, já havia papel de parede, café, meias de lã, roupas, alusivos às personagens de *Uncle Tom's Cabin* (Turley 1991, 103-104).

Stowe tornou-se rapidamente um ídolo internacional e em Março de 1853 viajou até Inglaterra e França. No Reino Unido o entusiasmo com a sua visita foi enorme. Havia verdadeiras multidões a acorrer aos seus colóquios ou a segui-la nas ruas, e os abolicionistas fizeram uma colecta obtendo fundos para que ela usasse como achasse melhor no combate à escravidão dos estados do Sul dos Estados Unidos.

Essa popularidade é fácil de perceber. Harriet Stowe construiu um livro que tinha todos os ingredientes para agradar na era vitoriana: um herói e uma heroína que morrem ambos tragicamente e como bons cristãos, e vilões que têm destinos desgraçados ou que, se sobrevivem, se convertem. O livro tem subintrigas com muita aventura e enormes doses de afectividade e sentimento. Na primeira cena do romance, quando Mr. Shelby conversa e negoceia com o mercador de escravos, a escritora dá-nos o painel das vítimas – homem, mulher e criança – e toda a violência da escravidão: a hipocrisia, o cinismo, a desumanidade, o negócio, o desgosto, a perda… Numa palavra, está lá tudo e com uma intensidade que comove.

Dred, o segundo romance de Harriet Beecher Stowe, publicou-se pela primeira vez em 1856 e vendeu, logo no primeiro ano, 165 mil exemplares na Grã-Bretanha e 150 mil nos Estados Unidos – números espantosos quando se sabe que foram necessários cerca de dez anos para que *Moby Dick*, de Melville, vendesse dois mil exemplares – e, nos três anos seguintes, o romance seria adaptado ao teatro e publicado na Áustria, Alemanha, Bulgária, França, Holanda, Itália, Polónia e Suécia. Na narrativa de Stowe, Dred é um filho de Denmark Vessey, o líder da conspiração de 1822 destinada a atacar Charleston, o que desde logo o situa expressamente na história da resistência negra nos Estados Unidos. Esse herdeiro do espírito de rebeldia escrava vive como um *maroon*, isto é, um escravo fugitivo, refugiando-se nos pântanos que circundam a Carolina do Norte e a Virgínia, e sonhando com o dia em que uma sublevação geral possa trazer a liberdade

aos africanos. Mas, mesmo que essa sublevação não chegue a realizar-se, Dred acredita firmemente nos poderes libertadores da violência. Como ele próprio diz, a revolta de Nat Turner assustara os brancos a tal ponto que tinham estado muito próximos de decretar a emancipação (Stowe 1999, 435). No romance, Dred não chega a ver a concretização do seu sonho de vingança e liberdade, sendo morto pelos plantadores brancos durante um ataque ao seu refúgio. Ainda assim, nesta obra de Harriet Stowe o foco está mais nos escravos que encontram forma de reagir e de lutar contra um sistema opressivo do que naqueles que a ele se submetem.

Falei em sucesso editorial, mas os livros de Stowe tiveram um impacto enorme – sobretudo *Uncle Tom's Cabin* – que pode medir-se por outros critérios. Noto em primeiro lugar que abriu a porta para outros escritores e originou réplicas num e noutro sentido. Já se tinham escrito umas cinco ou seis novelas sobre a escravidão durante as décadas de 1830 e 1840, mas foi na esteira *de Uncle Tom's Cabin* que a produção literária explodiu verdadeiramente. Nos três ou quatro anos a seguir ao primeiro romance de Harriet Stowe, escreveram-se umas 12 obras abolicionistas, a mais conhecida das quais deve ser *The White Slave*, de Richard Hildreth (2012). E, a juntar a essa dúzia de obras – ou talvez seja mais correcto dizer a opor-se-lhes –, surgiram, no Sul dos Estados Unidos, umas 20 ou 30 novelas, que retratavam o escravismo como um sistema benigno e patriarcal, que era benéfico para os africanos. Este impressionante número de novelas sulistas ilustra bem o abalo provocado pelo romance de Stowe, e a intensidade da resposta. Segundo a lenda, quando Lincoln conheceu Harriet Beecher Stowe na Casa Branca, em 1863, ou seja, mais ou menos a meio da Guerra da Secessão, ter-lhe-á dito: "So, you're the little lady who caused this big war?" (Davis 2006, 266). Claro que esta não é uma frase para ser tomada à letra, mas sim uma maneira de aludir à grande importância que os dois livros de Stowe tiveram na definição de maneiras de pensar e no extremar de posições entre Norte e Sul.

Ou seja, o impacto abolicionista da obra de Stowe e das suas sequelas parece ter sido enorme nos Estados Unidos. E fez-se sentir, também, noutros países, ainda que em menor escala. Não me refiro a Inglaterra ou a França, onde o processo abolicionista já estava concluído quando os seus livros vieram a lume, mas em países onde as coisas ainda estavam em aberto e em curso. É o caso de Portugal, onde o romance *A Cabana do Pai Tomás* surgiu pela primeira vez em 1853, em forma de folhetim, nas páginas de *A Revolução de Septembro*, o mais importante jornal da época. O jornal justificava aquela publicação pelo enorme sucesso editorial de um romance perante o qual, como o próprio jornal dizia, "o mundo inteiro estremece de horror" (1853).

O romance de Harriet Stowe influenciou notoriamente as obras de Amorim e de Tavares, já referidas acima e que foram escritas um ou dois anos depois. Timóteo Rodrigues, uma das personagens de *Ouro e Crime*, de Eduardo Tavares, é um português "em mangas de camisa e tamancos" (Tavares 1855, 108-111) que junta fortuna no Brasil à custa de todos os expedientes de exploração do próximo, roubando os seus

escravos negros, moendo-os de pancada: "cão com forma humana, fera com invólucro de homem", Timóteo é, nesse plano, o equivalente português do Simon Legree de *Uncle Tom's Cabin*, e a cena em que manda espancar um escravo por dois robustos capatazes negros é manifestamente inspirada no romance de Stowe.

Apesar das óbvias influências, esses romances escritos por portugueses foram irrelevantes no processo abolicionista e não deixaram qualquer vestígio nos debates que se travaram nesse contexto. Mas o mesmo já não pode dizer-se a respeito da obra de Harriet Stowe. *A Cabana do Pai Tomás* (ou, melhor, "A Cabana do Tio Thomás", pois era assim que se dizia na altura), chegou às Cortes portuguesas e ao próprio debate político, sendo invocada e atacada pelos defensores da escravidão, que tentavam provar que a situação dos escravos nas colónias portuguesas nada tinha de semelhante à que Harriet Beecher Stowe descrevia no seu famoso romance.

Na sessão da Câmara dos Deputados de 20 de Fevereiro de 1861, no contexto do debate de uma proposta de lei para aplicar medidas de excepção às colónias, Afonseca (deputado por São Tomé), um homem conhecido por se opor ao avanço da legislação abolicionista, tentou ridicularizar os discursos filantrópicos a favor dos pretos recorrendo à *Cabana do Tio Thomás*. Fê-lo usando os mesmos argumentos que no Sul dos Estados Unidos usavam contra Harriet Stowe, a saber: que o seu romance era apenas uma fantasia; que as violências e torturas nele descritas eram falsas e produto de uma "imaginação esquentada"; que, ainda que fossem verdadeiras, nada tinham a ver com o que se passava nas colónias portuguesas, onde a situação dos escravos era supostamente boa. Como dizia Afonseca, "prefiro ser escravo no Brasil do que homem livre na Irlanda" (*Diário de Lisboa*, 22 de Fevereiro de 1861).

Em conclusão: ainda que a novela e o romance construídos em torno dos escravos possam ter contribuído para criar uma mentalidade antiescravista, o seu impacto directo nos acontecimentos políticos foi reduzido ou nulo, excepção feita aos romances de Harriet Beecher Stowe – sobretudo ao primeiro deles, *A Cabana do Pai Tomás* –, que tiveram um grande impacto no processo abolicionista norte-americano e também, em menor grau, nos outros processos abolicionistas ainda em curso, como era o caso do português.

Bibliografia

A Cabana do Pai Tomás. 1853. In *A Revolução de Septembro*.

AMORIM, Francisco Gomes de. 1869. Ódio de Raça. Lisboa.

ANSTEY, Roger. 1975. *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*. Londres: The MacMillan Press.

BORDALO, Francisco Maria. 1854. *Eugénio. Romance Marítimo*. Lisboa.

CHILDS, Matt D. 2006. *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

DAVIS, David Brion. 2006. *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*. Oxford: Oxford University Press.

DRESCHER, Seymour. 2002. *The Mighty Experiment. Free Labor versus Slavery in British Emancipation*. Nova Iorque: Oxford University Press.

GAIO, António da Silva. 1924. *Mario. Episódios das luctas civis portuguezas de 1820-1834* (1.ª ed. de 1868). Lisboa: Guimarães Editores.

HILDRETH, Richard. 2012. *The White Slave. Another Picture of Slave Life in America*. Londres: Forgotten Books.

HUGO, Victor. 2004. "Bug-Jargal". In *Histoires d'esclaves révoltés*. Paris: Pocket Classiques.

JENNINGS, Lawrence C. 2000. *French Anti-Slavery. The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*. Cambridge: Cambridge University Press.

MÉRIMÉE, Prosper. 2004. "Tamango". In *Histoires d'esclaves révoltés*. Paris: Pocket Classiques.

SCOTT, Rebecca J. 2000. *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860- -1899*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

STOWE, Harriet Beecher. 1981. *Uncle Tom's Cabin or Life Among the Lowly*. Nova Iorque: Penguin.

STOWE, Harriet Beecher. 1999. *Dred, A Tale of the Great Dismal Swamp*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

SYPHER, Wylie. 1942. *Guinea's Captive Kings. British Anti-Slavery Literature of the Eighteenth Century*. Chappel Hill: The University of North Carolina Press.

TAVARES, Eduardo. 1855. *Ouro e crime. Mistérios de uma fortuna ganha no Brasil*. Lisboa.

TURLEY, David. 1991. *The Culture of English Antislavery, 1780-1860*. Londres: Routledge & Keegan Paul.

WOOD, Marcus. 2000. *Blind Memory. Visual Representations of Slavery in England and America, 1780-1865*. Manchester: Manchester University Press.

JONIS FREIRE*

Batismos de inocentes e adultos entre escravos do Norte fluminense – Rio de Janeiro, 1808 e 1858**

"Pus os santos óleos e batizei solenemente." O batismo foi, no mundo ibero-americano, um dos mais importantes dentre os sete sacramentos da Igreja Católica e significava a entrada do pagão no seio daquela religião. Purgava o pecado original e possibilitava aos que o recebiam – homens, mulheres, adultos, crianças, livres, escravos, forros – o "direito" aos demais sacramentos. No caso dos escravos, foi o sacramento mais comum. Contudo, cabe ressaltar que o batismo libertava a alma e não o corpo, ou seja, a condição de cativo permanecia. No Brasil, a atuação da Igreja Católica foi normatizada pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que, dentre outras coisas, legislavam sobre as normas, formas, atribuições, enfim, sobre praticamente todos os aspectos relativos à atuação da Igreja[1]. De acordo com as *Constituições*:

> O Baptismo é o primeiro de todos os Sacramentos, e a porta por onde se entra na Igreja Catholica, e se faz, o que o recebe, capaz dos mais Sacramentos, sem o qual nem-um dos mais fará nelle o seu efeito […]. Causa o Sacramento do Baptismo efeitos maravilhosos, por que por ele se perdoão todos os pecados, assim original, como actuaes, ainda que sejão muitos, e mui graves. (1853, Livro Primeiro, Título X, 12-13)

Para além de seu caráter religioso, as relações advindas desse sacramento extrapolavam o ritual católico. Em tal ato estabeleciam-se fortes vínculos entre pais, mães, padrinhos, madrinhas e batizandos. O parentesco espiritual, que se constituía a partir desse

---

* Instituto de História, Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Rio de Janeiro, Brasil. *E-mail*: jonisfreire@gmail.com.

** Essa é uma investigação em andamento, com auxílio do CNPq. Portanto, os resultados que ora se apresentam refletem o estágio atual da pesquisa.

1 Ver *Constituições* (1853).

momento, se desdobrava no cotidiano das pessoas alargando laços afetivos e de amizade, estreitando sociabilidades e estabelecendo solidariedades. E isso não era pouco! Os vínculos adquiridos podiam reforçar o parentesco já existente, solidificar relações com pessoas de condição socialmente semelhante e/ou com indivíduos socialmente desiguais. Constituía-se ali um ato de aliança entre pais, mães, batizandos e seus "pais e mães espirituais" (padrinhos e madrinhas), que a partir daquele momento "ficão sendo fiadores para com Deos pela perseverança do baptizado na Fé, e como por serem pais espirituais, tem obrigação de lhes ensinar a Doutrina Christã, e bons costumes" (1853, Livro Primeiro, Título X, 26). Ser padrinho e madrinha não era mera formalidade. De acordo com Stuart Schwartz:

> […] no ato ritual do batismo e no parentesco religiosamente sancionado do compadrio, que acompanha esse sacramento, temos uma oportunidade de ver a definição mais ampla de parentesco no contexto dessa sociedade católica escravocrata e de testemunhar as estratégias de escravos e senhores dentro das fronteiras culturais determinadas por esse relacionamento espiritual. (Schwartz 1989, 330)

Este sacramento constituiu-se como um momento importante, já que possibilitava adquirir/alargar suas relações com a comunidade escrava e/ou com a população livre, liberta e forra. Os indivíduos buscaram esse sacramento e estabeleceram e/ou reforçaram, a partir daquele momento, relações de solidariedade e reciprocidade que se consubstanciaram por meio do compadrio (parentesco espiritual).

A importância desses laços foi muito bem sintetizada por Stanley Stein:

> Em reforço das relações familiares existiam os laços de compadrio. Esses formavam um triângulo com os filhos, os pais, e os padrinhos. Parentes ou amigos íntimos podiam tornar-se padrinhos. Sua responsabilidade pelos afilhados e sua autoridade sobre eles eram comparáveis às dos pais; em conseqüência, na época do batismo, os pais escolhiam os padrinhos de seus filhos com cuidadosa deliberação. A proteção dos padrinhos se estendia aos afilhados quando os pais não estavam em condições de cuidar dos filhos. Além disso, sendo comuns os casamentos na mesma família, as relações de compadrio freqüentemente se acrescentavam aos laços familiares. O padrinho, fosse ele parente ou amigo, não somente se achava ligado ao afilhado, mas formava simultaneamente novos laços com os pais da criança, que ficavam sendo seus compadres. (Stein 1961, 178)

Fica claro, portanto, a importância deste sacramento religioso para as pessoas. Para os cativos, não foi diferente. Desta forma, nosso objetivo aqui é analisar, as relações familiares espirituais entre os escravos da freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé (RJ-Brasil) entre os anos de 1808 e 1858.

O parentesco consanguíneo e espiritual estabelecido entre tais indivíduos pode ser percebido pela análise dos registros paroquiais de batismo da freguesia em questão. Por meio do compadrio, estabeleceram-se relações de solidariedade e sociabilidade entre cativos, livres e libertos/forros perceptíveis pela análise das fontes. Os batismos dizem respeito a inocentes e adultos. No caso destes últimos, as fontes demonstram um número

considerável de escravos africanos, muitos deles batizados depois da Lei de 7 de novembro de 1831[2] que proibia o tráfico de escravos africanos para o Brasil, o que aponta para uma aquisição de cativos de várias procedências por meio do tráfico ilegal.

No período colonial, Macaé[3] fazia parte da capitania de São Tomé, que posteriormente passou a se chamar capitania de Paraíba do Sul. A freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé foi criada no ano de 1795, sendo o segundo núcleo de população mais antigo do Município de Macaé, e foi elevada à categoria de paróquia no ano de 1803 (Lamego 1958, 66 e 138). De acordo com os Manuscritos de Manoel Martins do Couto Reis do ano de 1785:

> Esta é a [freguesia] mais moderna, situada na margem do Macaé no lugar da denominada Aldeia de Índios, não tem território com limites certos, os seus habitadores são pobríssimos, e muito pouco[s] em números e dispersos: chamam-se Fregueses desta todos os que habitam na vizinhança do Rio de São Pedro, e da Barra deste por uma outra Margem do Macaé acima. (Reis 2011, 105)

Consoante Sheila de Castro Faria, essa foi a terceira freguesia em proporção de ex-escravos e seus descendentes. Analisando a população da capitania de Paraíba do Sul entre 1785 e 1799, a pesquisadora destacou que em Nossa Senhora das Neves houve um "espantoso" aumento demográfico da população geral entre esses anos, que foi de 4228%, enquanto a de pretos/pardos livres foi da ordem de 2687%. Ressaltou ainda que naquela capitania nenhuma outra freguesia se aproximou de Neves no que diz respeito ao aumento demográfico (Faria 1998, 130).

Segundo as análises de Faria, esse era um momento atraente para populações migrantes, sobretudo livres pobres. Fazendo uso dos manuscritos de Couto Reis, a autora percebeu que no ano de 1785 a freguesia de Nossa Senhora da Neves possuía duas unidades não escravistas (14%) e doze escravistas (86%). Sobre o povoamento e a economia da região, a autora apontou que:

> Toda a capitania de Paraíba do Sul, no decorrer do século XVIII, foi atraente à entrada de homens e de capitais, sendo que Neves teve um aumento populacional excepcional. Em 1785, tinha quarenta habitantes livres, 102 escravos, dois engenhos, produzia somente cem arrobas de açúcar por ano, uma pequena colheita de grãos e pouca criação de gado, distribuídos por 12 unidades agrícolas. Em 1799, sua situação havia-se transformado radicalmente: de quarenta habitantes passou a ter 1691 (um aumento de 4227,5% em 14 anos); a população cativa aumentou de 102 para 3640 (em termos proporcionais, a elevação foi de 3568,6%). Segundo Pizzaro e Araújo, em 1812, seus habitantes se dedicavam à extração de madeira, à pesca e à agricultura da cana, da mandioca, do milho, do arroz e de legumes, exportados pelo rio Macaé. (Faria 1998, 326-327)

O açúcar foi o principal produto da região nos séculos XVIII e XIX, integrando o circuito do mercado interno de abastecimento (Ferreira 2001, 34). Portanto, estamos

2 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-7-11-1831.htm.

3 Sobre a localidade, conferir Faria (1998), Ferreira (2001), Maria da Conceição Vilela Franco, Amantino *et al.* (2011).

tratando de uma localidade que a partir de fins do século XVIII começava a constituir-se como uma região bastante importante do ponto de vista econômico e demográfico.

Com relação ao último aspecto, fica claro o aumento das populações livre e escrava e posteriormente a de forros/libertos e mestiços. Cabe relembrar que aquela era, desde há muito tempo, uma região que contava com uma importante população de origem cativa, indígena e que também teve suas interações com os vizinhos. No que diz respeito à população perceptível, verificava-se o aumento da população por meio do tráfico atlântico, principalmente de cativos adultos, e também por meio do nascimento de crianças. Adultos africanos e crianças foram alvo do batismo católico e, a partir de tal sacramento, passaram a estabelecer relações de compadrio com indivíduos de variadas condições sociais. No tocante às crianças, a família foi fundamental nas "escolhas" de seus "pais/mães espirituais".

Na freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé, muitos adultos e inocentes foram batizados entre os anos de 1808 e 1858. Até o momento, tivemos acesso a 3325 registros de batismo, cada um relativo a um batizando. Esse número não corresponde ao número de assentos, pois em um assento podemos encontrar mais de um registro. As fontes coligidas nos permitem ter acesso a algumas variáveis importantes, como, por exemplo, nome, idade, data de batismo (às vezes, a de nascimento), nome do pai e/ou da mãe, legitimidade, condição social, origem (africano ou crioulo), cor, procedência (Angola, de nação, Moçambique, Rebolo, etc.), nome dos proprietários, etc. É a partir dessas características que podemos conhecer um pouco mais sobre aquela população e sobre as estratégias que procuraram estabelecer nas relações de compadrio (parentesco espiritual/ritual) que se constituíram a partir daquele sacramento. Vamos a elas.

Na freguesia de Nossa Senhora das Neves houve certo equilíbrio entre os batismos de inocentes e adultos, apesar de nossos dados demonstrarem uma ligeira participação dos inocentes nas cerimônias de batismo; contudo, a participação dos adultos também se fez bastante presente (**fig. 1**).

Idade/Sexo	**Homens**	**%**	**Mulheres**	**%**	**Total**	**%**
Inocentes	875	45,7	839	59,5	1714	51,5
Adultos	1037	54,1	568	40,3	1605	48,3
Não consta	4	0,2	2	0,1	6	0,2
Total	1916	100	1409	100,0	3325	100,0

1 Sexo e Idade (%) dos batizandos na freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé, 1808-1858.

Fonte: Livros de Batismos da freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé: Livro 02 – de 1838 a 1849 e Livro 03 – de 1849 a 1851 (LADOCH).

Os inocentes correspondem a 1714 (51,5%) batismos e os adultos a 1605 (48,3%). Para seis (0,2%) indivíduos, quatro homens e duas mulheres, não foi possível saber se eram inocentes ou adultos. No que diz respeito ao sexo do total de batizandos, a maior parte era composta por homens (1916). Entretanto, existem variações quando analisamos a relação entre sexo e idade desses indivíduos. Entre os adultos havia um número maior de homens em relação às mulheres, 54,1% e 40,3%, respectivamente. Já entre os inocentes ocorria o oposto, ou seja, havia uma percentagem maior de meninas (59,5%) do que de meninos (45,7%). Fica também perceptível na população adulta uma maior incidência de homens batizados (54,1%), enquanto na população de inocentes é maior a percentagem feminina (59,5%) (ver fig. 1).

A tabela acima demonstra ainda que entre o sexo dos inocentes, as mulheres batizadas perfaziam 59,5% do total e os homens batizados 45,7%. Em números absolutos, havia certo equilíbrio de meninos em relação às meninas: respectivamente, 875 e 839 inocentes. Esse equilíbrio era oriundo da própria dinâmica dos nascimentos, ou seja, nesse caso o proprietário não tinha como escolher o sexo do nascituro. Era a natureza quem ditava o sexo dos inocentes que nasciam.

Já no caso dos adultos, havia uma maioria de homens em relação às mulheres. Os adultos do sexo masculino constituíam a maioria dos batismos (54,1%), enquanto as mulheres perfaziam 40,3%. Essa supremacia dos adultos em relação às adultas (em números absolutos 1037 e 568, respectivamente) se justifica pelo peso que o sexo tinha na composição das escravarias, já que, em geral, se preferiam homens em idade produtiva para o trabalho. Esse batizando adulto podia ser comprado pelos senhores que, via de regra, preferiam homens.

No que diz respeito à legitimidade dos batizandos, como era de se esperar, só foi possível conhecer essa variável para os inocentes, já que os adultos (muitos deles africanos) na sua maioria foram batizados sem menção alguma a pais e/ou mães, não havendo nos registros qualquer outro indício que pudesse demonstrar se eram nascidos de uma relação sancionada pela Igreja Católica, sendo, assim, filhos legítimos, ou se eram naturais e, portanto, ilegítimos. Entretanto, isso se deu para alguns poucos inocentes (**fig. 2**)[4].

4 Legítimos eram os filhos de pais casados perante a Igreja Católica; ilegítimos ou naturais, eram fruto de um relacionamento não sancionado pela Igreja. Os adultos batizandos não possuíam sua legitimidade descrita na fonte. Isso se deve, sobretudo, ao alto percentual de batizandos adultos, como já dissemos, oriundos do tráfico ilegal e, que por isso, não tiveram suas relações familiares imediatas (pai e/ou mãe) descritas.

Legitimidade/Sexo	Homens	%	Mulheres	%	Total	%
Legítimo	355	42,2	324	40,3	679	30,2
Natural	485	57,8	480	59,7	965	69,8
Total	840	100,0	804	100,0	1644	100

2 Legitimidade e sexo (%) dos batizandos na freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé, 1808-1858.

Fonte: Livros de Batismos da freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé: Livro 02 – de 1838 a 1849 e Livro 03 – de 1849 a 1851 (LADOCH). Para 66 inocentes não foi possível ter acesso a essa informação.

O que a tabela acima demonstra é que houve uma maior incidência de batizados naturais, ou ilegítimos, tanto entre os homens (57,8%) quanto entre as mulheres (59,7%). Contudo, isso não significa dizer que aquelas crianças naturais fossem fruto de uniões ilícitas e passageiras e que não mantivessem um contato estreito com pais e mães, principalmente com os pais (Slenes 2011). Muitas deviam viver junto aos pais. Porém, como não tinha havido por parte deles a união perante a Igreja, no momento do batismo o pároco os anotou como naturais. O percentual de inocentes legítimos (41,3% do total), apesar de menor do que os ilegítimos (58,7%), não deixa de chamar a atenção e demonstra a presença do casamento entre os cativos da localidade.

Como já dissemos, as relações de apadrinhamento foram bastante importantes para o cotidiano daqueles batizandos. Nesse ato os padrinhos compartilhavam com os pais as responsabilidades relativas ao futuro de seus afilhados. Além do caráter propriamente espiritual, havia também responsabilidades materiais com aqueles inocentes ou adultos. Portanto, as escolhas dos compadres e comadres por parte dos cativos levavam em conta tais expectativas. Esse aspecto pode ajudar a compreender as escolhas que privilegiavam relações horizontais, ou seja, aquelas entre indivíduos da mesma condição social, ou relações verticais com indivíduos de *status* social superior ao dos pais e dos batizandos. O compadrio podia estabelecer relações dentro e fora do cativeiro e também da condição social.

Cabe ressaltar que as relações de compadrio não eram estabelecidas simplesmente com a expectativa de ganhos (políticos, econômicos, sociais) entre os compadres, pais e afilhados. Não podemos nos esquecer, e isso é bastante importante, que muitas delas se estabeleceram, e com uma considerável frequência, pelo apreço, confiança e amizade entre os envolvidos naquele sacramento. Como já demonstrou Cristiany Miranda Rocha:

> […] o compadrio não se prestou apenas à criação de parentescos que pudessem, de alguma forma, trazer vantagens materiais ou facilitar a socialização do batizando e de seus pais. Para alguns escravos, a preocupação no momento da escolha dos padrinhos de seus filhos não estava voltada para o futuro destes, mas sim para o fortalecimento de suas ligações com o passado. Isso pode ser observado naqueles casos em que os avós da criança batizada se tornaram também seus

> padrinhos. Afinal, já idosos, eles não teriam chance de acompanhar o crescimento do afilhado por muito tempo, contudo, o que importa é manter viva a memória das gerações passadas através da homenagem. (2004, 135)

A figura abaixo (**fig. 3**) demonstra a condição social dos padrinhos de inocentes e adultos que foram batizados naquela freguesia. A grande maioria deles teve como "pai espiritual" um escravo. Entre os inocentes 69,4% tiveram padrinho cativo, enquanto que os adultos tiveram 78,1%. Entre aqueles seis indivíduos sem idade descrita, cinco deles (83,3%) também tiveram padrinhos com essa condição social.

Condição social/Idade	Inocente	%	Adulto	%	Não consta	%	Total	%
Escravo	1190	69,4	1253	78,1	5	83,3	2448	73,6
Forro	50	2,9	59	3,7	-	-	109	3,3
Livre	52	3,0	19	1,2	-	-	71	2,1
Liberto	09	0,5	15	0,9	-	-	24	0,7
Ausente	34	2,0	14	0,9	-	-	48	1,4
Africano livre	2	0,1	-	-	-	-	2	0,1
Não consta	376	21,9	245	15,3	1	16,7	622	18,7
Santo	1	0,1	-	-	-	-	1	0,1
Total	1714	100,0	1605	100,0	6	100,0	3225	100,0

3 Condição social dos padrinhos (%) dos batizandos na freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé, 1808-1858.

Fonte: Livros de Batismo da freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, 1808-1858.

Portanto, fica claro que os batizandos escravos, fossem eles inocentes ou adultos, buscaram estabelecer, por meio do compadrio, relações de solidariedade e sociabilidade dentro da comunidade escrava[5]. Certamente esta foi uma relação muito importante para seu cotidiano. Os 73,6% de padrinhos de condição social escrava constituíram-se como os mais escolhidos pelos pais dos inocentes e adultos. No caso destes últimos, em sua maioria africanos recém-chegados, talvez as escolhas tenham sido menos dos batizandos e mais de seus proprietários e também dos próprios padrinhos. Não custa lembrar

5 Sobre a comunidade escrava, ver Engemann (2008).

que as relações de compadrio foram importantes para os batizandos, mas também para os padrinhos, na medida em que a partir delas se estabeleciam relações de parentesco espiritual bastante importantes. Para os adultos, o batismo e o compadrio estabelecido a partir do batismo eram o primeiro passo para o ingresso na comunidade escrava já existente.

Aqueles cativos tiveram ainda como padrinhos indivíduos de outras condições, dentre eles forros, livres, libertos, africanos livres e "santos". Os forros (109) apadrinharam inocentes e adultos quase que com a mesma proporção, respectivamente, 2,9% e 3,7%. Ou seja, para eles não havia diferença entre apadrinhar os filhos de seus companheiros ou ex-companheiros dos tempos de escravidão e aqueles recém-chegados. Já os livres apadrinharam quase que exclusivamente os inocentes (3,0%), enquanto apenas 1,2% deles apadrinharam cativos adultos. Uma hipótese que pode ser levantada é a de que, no caso dos inocentes, a atuação de seus pais deve ter sido vital para estabelecer o compadrio com aqueles indivíduos de condição livre. Contudo, cabe ressaltar que este tipo de relacionamento não era irreal para os adultos.

Os padrinhos libertos tiveram comportamento inverso aos de condição livre, estabelecendo relações com os batizandos adultos em maior proporção. De entre esses padrinhos, houve ainda dois africanos livres (0,1%) que apadrinharam exclusivamente os inocentes, o mesmo acontecendo com Santo António que apadrinhou um inocente naquela freguesia.

A figura 3 demonstra também duas outras "condições". Uma delas é a "não consta" – aí estão aqueles padrinhos que, pela análise das fontes, não conseguimos saber a que condição pertenciam. Trata-se do segundo maior grupo de padrinhos. Provavelmente eram pessoas de condições as mais diversas. A maioria desses padrinhos sem condição conhecida apadrinhou inocentes (21,9%) e adultos (15,3%); um individuo com idade indefinida também teve padrinho sem condição conhecida. Já os "ausentes" são aqueles casos em que adultos e inocentes não tiveram padrinhos. Neste quesito esses dois grupos ficaram sem padrinho em respectivamente 2% e 0,9% dos casos. Uma questão que chama a atenção é a de que, mesmo se as categorias "ausentes" e "não consta" tivessem suas condições descritas, a escolha por relações de compadrio com padrinhos oriundos da mesma condição social que a de seus afilhados (no caso, a escrava), fossem eles inocentes ou adultos, seria a tônica das relações entre aquelas pessoas. Na verdade, como deve se tratar de homens de condições diversas, inclusive escrava, essa constatação seria de alguma forma reforçada.

A importância da comunidade escrava para as relações de compadrio entre os cativos da freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé também foi buscada quando aqueles indivíduos estabeleceram laços com as "mães espirituais". O comportamento é similar aos dos padrinhos. Ou seja, inocentes e adultos buscaram estabelecer relações com quem compartilhava a condição cativa: 56,9% de madrinhas escravas amadrinharam inocentes e 56,3% adultos. Aqueles seis batizandos sem idade conhecida tiveram apenas madrinhas escravas (**fig. 4**).

Condição Social/Idade	Inocente	%	Adulto	%	Não consta	%	Total	%
Escrava	976	56,9	904	56,3	6	100,0	1886	56,7
Forra	72	4,2	39	2,4	-	-	111	3,3
Livre	31	1,8	4	0,2	-	-	35	1,1
Liberta	4	0,2	5	0,3	-	-	9	0,3
Ausente	166	9,7	287	17,9	-	-	453	13,6
Não consta	205	12,0	113	7,0	-	-	318	9,6
Santa	260	15,2	253	15,8	-	-	513	15,4
Total	1714	100,0	1605	100,0	6	100,0	3325	100,0

4 Condição social das madrinhas (%) dos batizandos na freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé, 1808-1858.

Fonte: Livros de Batismo da freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, 1808-1858.

Mulheres forras, livres e libertas também estavam entre as madrinhas. As forras (4,2%) e as livres (1,8%) foram, assim como os homens forros e livres, em sua maioria, madrinhas de inocentes; por seu turno, os adultos que receberam madrinhas com essas condições foram, respectivamente, 2,4% e 0,2%. As mulheres libertas, diferentemente dos homens, foram madrinhas de inocentes e adultos praticamente em proporções iguais, como pode ser visto na tabela acima. Todavia, no caso das madrinhas notamos algumas especificidades em relação aos padrinhos. O número de madrinhas "ausentes" (453, 13,6% do total) era muito superior ao de padrinhos (48, 1,4%). Essa é uma tendência que alguns pesquisadores encontraram em outras localidades. A ideia subjacente era a de que os padrinhos seriam mais importantes para os batizandos naquelas relações cotidianas. Entre essas madrinhas ausentes, a maior parte encontra-se entre os adultos. As madrinhas com condição desconhecida ("não consta", 9,6%) também foram expressivas, e o raciocínio com relação a elas é o mesmo. Ou seja, se tivessem suas condições conhecidas, ainda assim, as cativas continuariam a ser mais solicitadas dentre as madrinhas para a consecução de laços de compadrio.

Um tipo de madrinha que chama a atenção é o que designamos "santas". No caso da freguesia em estudo, estamos falando da "Protetora Nossa Senhora das Neves", padroeira da freguesia e que foi constantemente madrinha de inocentes e adultos e de maneira bastante equilibrada. A Protetora Nossa Senhora das Neves e o padrinho Santo Antônio também tiveram relações de compadrio com aqueles cativos. A escolha desse padrinho e

dessa madrinha, sobretudo dela, pressupõe a busca de relações de parentesco importantes. Um padrinho ou madrinha como estes poderia, quem sabe, garantir um padroeiro a interceder por aqueles inocentes e adultos escravizados em momentos de dificuldade, naquele martírio, e diante das intempéries que era sua vida em cativeiro.

Portanto, por meio do conhecimento das condições jurídicas dos padrinhos e das madrinhas, podemos constatar que os adultos e inocentes batizados na freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé estabeleceram parentesco espiritual/ritual com padrinhos e madrinhas de várias condições sociais, sobretudo com seus "iguais", ou seja, com outros(as) escravos(as). Certamente este vínculo solidificou relações já estabelecidas dentro da comunidade cativa. No caso dos adultos, foi a porta de entrada para a comunidade que comungava experiências, tradições, sociabilidade e solidariedades.

Entretanto, outros vínculos foram estabelecidos entre pais, mães, padrinhos, madrinhas, inocentes e adultos. Solidariedades verticais com livres também foram estabelecidas, assim como libertos e forros foram escolhidos, o que pode significar, além do estabelecimento de relações de compadrio com indivíduos de condição superior, a manutenção de amizades entre escravos e ex-companheiros de cativeiro.

Ao longo do texto falamos que entre os adultos batizados havia muitos africanos. A análise dos dados levanta a hipótese de que muitos desses cativos, alguns deles com procedência descrita (angolas, moçambiques, rebolos, etc.), eram oriundos do tráfico ilegal de escravos. Um número alto desses adultos nomeadamente africanos foi batizado após a Lei de 1831, que proibia o tráfico de escravos para o Brasil, portanto, no período que foi marcado por muitos debates que levaram a promulgação dessa Lei. Eram homens, mulheres e, embora poucos, alguns inocentes africanos.

Macaé constituiu-se, assim como outras localidades da província fluminense, como porto de desembarque clandestino de africanos. A sua privilegiada posição estratégica, à beira do oceano Atlântico, dentre outros aspectos, foi bastante importante para essa questão.

Apesar da promulgação da Lei de 1831, ao que parece aquela localidade recebeu, ao longo do período de ilegalidade daquele comércio de gente, muitos escravizados provenientes do continente africano. As fontes demonstram que vários proprietários fizeram uso de tal expediente para aumentarem suas escravarias. Muitos deles eram membros proeminentes da localidade, como viscondes, capitães, doutores. Lógico que, para a efetivação de tão expediente ilegal, muitos mecanismos foram utilizados. A corrupção das autoridades responsáveis pela repressão e cumprimento da Lei, o suborno, a ineficiência/conivência do Estado para cumprir a Lei foram algumas das estratégias dos traficantes para burlar as leis (Carvalho 2010, Chalhoub 2012). De acordo com Sidney Chalhoub:

> Essa circunstância do caráter ilegal de muita da propriedade escrava existente configurou o debate político durante boa parte do período imperial, ao inspirar interditos e silêncios laboriosos, construídos pelos luminares da classe senhorial escravista. (2012, 37)

Mas, se esses cativos eram oriundos de um comércio ilegal, qual o motivo para batizá-los? Talvez a resposta para essa questão esteja relacionada ao caráter legal que esses registros de batismo possuíam. Os registros paroquiais de batismo, além de seu caráter religioso e social, do qual já falamos, serviam como registro de posse. Eles comprovavam, no caso dos inocentes e dos adultos, que tais indivíduos eram seus proprietários, mais ou menos com esse texto: "batizei fulano de tal … cujo proprietário é…". No nascimento dos cativos, não havia registro de compra e venda de escravos, portanto, está clara a importância desse documento comprovativo. E no caso dos adultos, esse outro documento até poderia existir. Contudo, depois do fim do tráfico no ano de 1831, isso já não podia mais ocorrer com facilidade. Desta forma, o registro de batismo de um adulto na freguesia de Nossa Senhora das Neves podia significar, por mais perigoso que pudesse ser, a posse "legal" daquela propriedade escrava. A ideia era dar um ar de legalidade à propriedade, mesmo que feita ao arrepio das leis vigentes e, para tanto, parece que o auxílio dos párocos, muitos deles proprietários de escravos, foi vital.

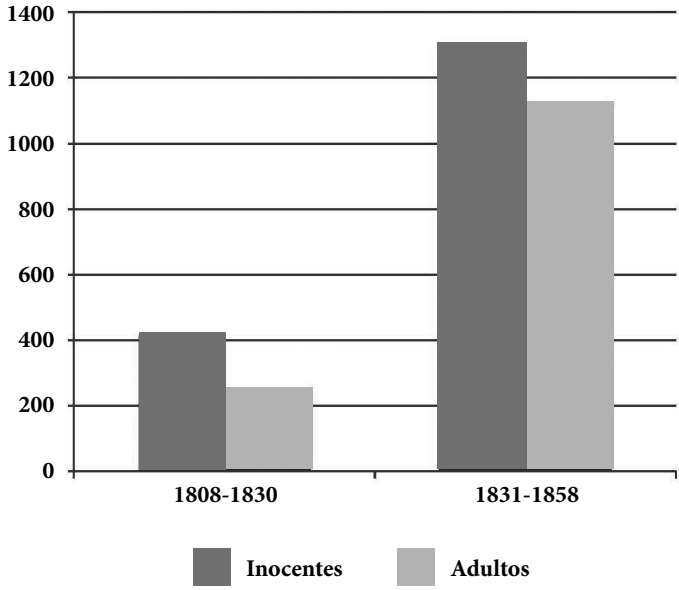
Ao longo de toda a primeira metade do século XIX e na década de 1860, milhares de homens e mulheres vindos do continente africano foram desembarcados no continente brasileiro. De acordo com as estimativas do site *Slave Voyages* (www.slavevoyages.org), entre 1501 e 1866 desembarcaram 5 099 816 africanos em solo brasileiro. Entre os anos de 1801-1850 desembarcaram no Brasil 2 136 360 indivíduos; destes, 1 350 469 entre 1801-1830, e outros 785 891 entre os anos de 1831 e 1850. De 1851 a 1866, período em que o tráfico havia efetivamente sido abolido pela Lei Eusébio de Queiros de 1850, ainda desembarcaram 7318[6]. Logo, fica claro que grande parte das importações de africanos para o Brasil ocorreu e se concentrou no período em que havia uma série de normas, tratados e legislação proibindo o comércio negreiro. Nesse aspecto, o Sudeste do Brasil se destacou. Essa foi a região que recebeu o maior número de cativos, tanto em números absolutos quanto em números relativos.

Esse aspecto peculiar da escravidão brasileira, de acordo com o historiador Sidney Chalhoub, ajuda a entender a "força da escravidão" que articulava interesses de vários setores da elite brasileira (cafeicultores, políticos, etc.). Para o pesquisador:

> […] a força da resistência escravocrata à mudança no Brasil tem o seu colorido local, peculiar, pois não me consta que noutro lugar qualquer tenham se articulado o processo de construção de um Estado nacional independente e o intuito de defender a propriedade escrava ilegal, originária do contrabando maciço de africanos escravizados. (2012, 43)

O gráfico abaixo (**fig. 5**) procura demonstrar os batizados ocorridos antes e depois da Lei de 1831. Nota-se que a maioria dos inocentes e adultos foi batizada após aquela data, respectivamente, 1301 e 1119.

6 Dados compulsados em www.slavevoyages.org (acesso em 15 de junho de 2013).



5 Batizados de inocentes e adultos, na freguesia de Nossa Senhora das Neves do Sertão de Macaé, antes e depois da Lei de 1831.

Fonte: Livros de Batismo da freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé, 1808--1858. No período 1808-1830 encontram-se os batismos, de inocentes e adultos, ocorridos até 6 de setembro de 1831.

No período anterior a 1831, foram 413 inocentes e 247 adultos batizados. No caso dos inocentes, esses dados devem ser matizados, já que o segundo período possui, por conta de nossa pretensão em alcançar os adultos batizados mesmo após 1850, alguns anos mais do que o primeiro, o que pode ter influenciado a diferença entre os dois períodos. Porém, cabe outra questão: é possível que essa maior incidência de batismos nesse segundo intervalo revele, por parte dos proprietários, um maior cuidado para com seus escravos, o que pode ter se refletido no maior índice de batismo de inocentes após 1831. No caso dos adultos batizados fica claro que eles foram inseridos no seio da Igreja Católica e, ao que parece, também nas senzalas de seus senhores a partir da lei de 7 de novembro de 1831. Portanto, muito provavelmente estes escravos eram oriundos do tráfico atlântico ilegal[7]. Mesmo que para muitos deles não tenhamos a confirmação de sua origem ou procedência, deve ter sido o tráfico transatlântico ilegal o responsável por essa tendência demonstrada no

7 Pode ser que não tenham vindo diretamente do continente africano, ou seja, podem ter vindo de Cuba, por exemplo. Contudo, a ilegalidade permanece, já que a Lei de 1831 declarava como livres, no seu artigo primeiro, todos os cativos que entrassem no Brasil "vindos de fora".

gráfico. Não nos parece provável que tenham sido fruto do tráfico interno, que, como as pesquisas apontam, foi muito mais utilizado na segunda metade do século XIX. Dado o alto número de adultos batizados, provavelmente eles não eram crioulos (nascidos no Brasil), já que nesses casos o batismo na maior parte das vezes acontecia quando eram inocentes. Teria sido um arroubo cristão dos proprietários para cumprir o que determinavam as *Constituições Primeiras*… e batizar seus cativos africanos que já estavam em suas posses antes de 1831? Cremos que não.

Como já dissemos em páginas precedentes, a maior parte desses adultos era do sexo masculino. As mulheres africanas na sua maioria foram batizadas a partir de 1831, momento em que também foram batizados todos os nove inocentes africanos. Das 115 adultas africanas, 17 foram batizadas antes de 1831 e as outras 98 a partir desta data. Já dos 315 adultos homens, 46 foram batizados no primeiro recorte e os outros 269 a partir da data de proibição do tráfico de escravos africanos.

O tráfico agora ilegal, além de importar cativos de procedências diversas, importava também muitas mulheres e algumas crianças; ou seja, o que se pretendia era que a mão de obra fosse a mais diversificada e que possibilitasse uma maior exploração. Desta maneira, nada melhor que investir em mulheres (lembremo-nos que filhos de escravas eram escravos) e em inocentes africanos para conseguir essa maior longevidade da exploração. Certamente o estudo do tráfico atlântico, sobretudo, em seu período de ilegalidade, é um terreno cheio de armadilhas. Contudo, os registros de batismo da dita localidade revelam tendências da demografia daquele tráfico, o que consideramos importante.

Eram 434 adultos africanos batizados na freguesia de Nossa Senhora das Neves, muitos dos quais descritos como "de nação" (221) e alguns apenas como "africanos" (28). A fonte permite conhecer algumas das procedências (185) atribuídas àqueles homens, mulheres e também algumas crianças batizados na localidade. Uma primeira análise permite perceber que havia indivíduos de variadas "nações", indicando uma pulverização das procedências, ou melhor, da dinâmica do tráfico. Como já expusemos, a maior parte destes adultos foi batizada a partir de 1831. Portanto, essa pulverização das procedências se explica pela proibição do tráfico. Naquele momento de repressão e ilegalidade do comércio negreiro era necessário importar todo tipo de mão de obra. Não havia mais a possibilidade de esperar o "tipo ideal" de africano. Desta forma, o que os dados parecem demonstrar é que os traficantes se valeram de toda e qualquer mão de obra, independentemente do porto onde os africanos eram embarcados e também da preferência dos compradores brasileiros.

Corroborando o que já foi exposto por outros pesquisadores, as procedências conhecidas indicam que a maioria dos africanos adultos batizados na dita freguesia era proveniente da África Central ou Centro-Oeste africano (Karasch 2000; Florentino 1997; Gomes 2012, v. 19, 81-106). Eram indivíduos da região Congo-Angola, com destaque para os Congos (43), Benguela (37), Cabinda (24) e Angola (8). A África oriental também

se fez presente com os cativos oriundos da região de Moçambique (24). Como podemos ver pelo gráfico acima, há indivíduos provenientes de diversas regiões africanas, o que demonstra a diversificação das "nações": de Inhambane e da costa vinham, de cada uma, 7 representantes; da Mina eram 6; de Rebolo, Cassanje e Monjolo, 4; de Moange, 2; e de Quelimane, Anjorara, Cabundá, Camonde, Cassambo, Condaza, Cuim?, Guiné, Imanje, Luhamann, Macambe, Malfitume, Minagela, Mussemba e Monjolo, 1 africano.

Certamente a experiência destes cativos foi profundamente marcada por sua herança africana, que ajudou a conformar suas atitudes de atuação frente à escravidão e que foram constantemente retroalimentadas pelo tráfico de cativos.

De acordo com o historiador Robert Slenes, em seus estudos sobre o Sudeste brasileiro, as evidências apontam para uma supremacia nas senzalas desta região de escravizados provenientes da África Central ocidental, portadores de uma homogeneidade cultural:

> Nas fazendas do Rio e de São Paulo [e provavelmente nas mineiras fronteiriças aos vales do Paraíba fluminense e paulista], formadas em boa parte em regiões praticamente desabitadas a partir do final do século XVIII, quando não depois de 1820, os africanos constituíam a grande maioria dos escravos adultos antes do fim do tráfico. Além disso, eles provinham principalmente da África Central ocidental, o que significa que compartilhavam uma herança cultural e um patrimônio lingüístico bantu. […] Finalmente, a grande maioria dos crioulos adultos nas fazendas eram filhos de centro-africanos […]. (Slenes 2006, 279)

Os traços da herança africana, constantemente renovados pelo tráfico, se fizeram sentir cotidianamente entre os escravos. Isto ocorreu por meio do casamento, das práticas de nomeação dos filhos e do apadrinhamento de seus filhos, bem como em sua religiosidade, nas lutas contra a opressão senhorial e em tantas outras atitudes tomadas por eles na busca pela conquista de um espaço de autonomia, mesmo que restrito, dentro do sistema escravista.

Uma questão importante levantada pela análise dos registros de batismo diz respeito ao tráfico de escravos, que pode ser percebido por meio do batismo de um número considerável de adultos, muitos deles africanos oriundos, principalmente, mas não só, da África Central (região Congo-Angola). Os dados demonstram que, durante o período de ilegalidade do comércio negreiro pós-1831, a localidade contou com a introdução de muitos homens, mulheres e algumas crianças de origem africana. Muitos outros devem ter sido introduzidos, contudo não foram alvo do sacramento do batismo.

A freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita do Sertão do Rio Macaé contou com um alto percentual de inocentes e adultos levados ao sacramento do batismo. E esses indivíduos estabeleceram relações de parentesco espiritual com os vários estratos sociais livres, forros e libertos, e principalmente com os escravos. Assim, nas ligações de compadrio, estabeleceram-se relações verticais (entre desiguais) e/ou horizontais (entre iguais). Apesar disso, o parentesco mais procurado por inocentes e adultos era com a própria comunidade escrava, ou seja, com aqueles com os quais compartilhavam

experiências, tradições, parentesco consanguíneo e o cotidiano da escravidão. Portanto, era principalmente entre eles que se estabeleciam ou solidificavam as relações de sociabilidade e solidariedade de pais, mães, batizandos, padrinhos e madrinhas.

Bibliografia

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Feitas, e ordenadas pelo Illustrissimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide. 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade. Propostas, e Aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707. Impressas em Lisboa no anno de 1719, e em Coimbra em 1720 com todas as Licenças necessárias… 1853. São Paulo: Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes.

AMANTINO, Márcia, Cláudia Rodrigues, Carlos Engemann, e Jonis Freire (eds). 2011. *Povoamento, Catolicismo e escravidão na Antiga Macaé (séculos XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Apicuri.

CARVALHO, Marcus J. M. 2010. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo, Recife 1822- -1850*. Recife: Editora Universitária-UFPE.

CHALHOUB, Sidney. 2012. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras.

ENGEMANN, Carlos. 2008. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Editora Apicuri.

FARIA, Sheila Siqueira de Castro. 1998. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FERREIRA, Ana Lucia Nunes. 2001. *O Município de Macaé: fortunas agrárias na transição da escravidão para o trabalho livre*. Dissertação de Mestrado, UFF.

FRANCO, Maria da Conceição Vilela. 2009. *A morte conta a vida: os cemitérios como lugar de memória na antiga Macaé, 1855-1910*. Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira.

LAMEGO, Alberto. 1958. "Macaé a luz de documentos inéditos". *Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro* 11.

REIS, Manoel Martins do Couto. 2011. *Manuscritos de Manoel Martins do Couto Reis (1785): descrição geográfica, política e cronográfica do distrito dos Campos dos Goytacazes*, pesquisa, transcrição e edição de Fabiano Vilaça dos Santos e Carlos Roberto B. Freitas. Rio de Janeiro: Fundação Cultural Jornalista Oswaldo Lima; APERJ.

ROCHA, Cristiany Miranda. 2004. *Histórias de famílias escravas: Campinas, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp.

SCHWARTZ, Stuart. 1989. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550--1835*. São Paulo: Companhia das Letras.

SLENES, Robert. 2006. "A Árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)". In *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*, ed. Douglas Cole Libby e Júnia Ferreira Furtado. São Paulo: Annablume.

SLENES, Robert Wayne Andrew. 2011. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava (Brasil-Sudeste, século XIX)*. 2.ª ed. Campinas: Editora da Unicamp.

STEIN, Stanley. 1961. *Grandeza e decadência do café no Vale do Paraíba, com referência especial ao município de Vassouras*. São Paulo: Brasiliense.

JORGE FONSECA*

Músicos escravos em Portugal e no Império português

Em Portugal, a presença de músicos na corte régia e nas casas da principal nobreza é abundantemente confirmada pelas fontes medievais. A sua utilização destinava-se a acompanhar cortejos e celebrações festivas, disputas guerreiras, actos religiosos ou simples serões palacianos. A música mais sonora e exuberante, que era executada sobretudo ao ar livre, designava-se por música alta, e a mais suave, que se tocava principalmente no interior dos edifícios, era chamada música baixa (Brito *et al.* 1992, 30). D. Pedro I era servido por tocadores de trombeta e de guitarra (Branco 1959, 29) e D. Afonso V, segundo Rui de Pina, "folgou muito de ouvir música e de seu natural […] teve para ela bom sentimento". Sousa Viterbo encontrou um alaudista, vinte cantores, um citaleiro, quatro charamelas, um menestrel, um tamborileiro e quinze trombetas ao serviço deste soberano. Ao rei dos charamelas cabia dirigi-los "tanto nas salas reais como nos campos de batalha", e para o cargo foi nomeado, em 1463, o flamengo João de Reste (Brito *et al.* 1992, 29). Durante as festas do casamento do infante D. Afonso, filho de D. João II, com a filha dos Reis Católicos, em 1490, quando a noiva entrou em Évora, iam "diante dela muitas trombetas e atabales e charamelas, sacabuxas" e o "estrondo de todas as trombetas e atambores […] era cousa espantosa". Estando o rei e a princesa à porta da cidade, "se fez uma prática com singulares instrumentos que tangiam e os cantores cantavam suavemente", fazendo "uma espantosa música" (Doderer 1989, 225-234).

Na transição para o século XVI, também D. Manuel foi um melómano devotado. De acordo com Damião de Góis, fazia-se acompanhar por músicos em vários momentos do dia: quando estava no despacho, durante a sesta e, à noite, quando se deitava. Na

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-4501-7549. *E-mail*: jmrfonseca2000@yahoo.com.br.

sua capela tinha "estremados cantores, que lhe vinham de todalas partes d'Europa". Aos domingos e dias santos jantava e ceava com música de charamelas, sacabuxas, cornetas, harpas, tamboris e rabecas. Até nos passeios de barco no Tejo e nas caçadas trazia músicos consigo e mesmo durante as audiências ouvia música vocal e de cravo (Brito e Cymbron 1992, 49-50). Por seu lado, D. João III dispunha de bons músicos de capela e de câmara, parte deles estrangeiros. O seu mestre de capela dirigia cinquenta e dois cantores. Tinha também ao serviço seis tangedores (entre eles um organista e um harpista), quinze menestréis (charamelas, sacabuxas e outros), doze trombetas e nove atabaleiros. E o mesmo se passou com D. Sebastião, que levou músicos para Alcácer-Quibir, e com D. Henrique (Branco 1959, 67).

Seguindo o exemplo dos soberanos, outros membros da nobreza abrilhantavam os seus serões e ofícios sacros com música vocal e instrumental, como D. Nuno Álvares Pereira que, segundo Fernão Lopes, "trazia mui honrada capela […] e bons clérigos e cantores" (Branco 1959, 31). Os infantes D. Pedro e D. Fernando, irmãos do rei D. Duarte, tinham cada um ao serviço treze capelães cantores e oito moços de capela, quatro menestréis de charamelas, quatro de outros instrumentos e quatro trombetas (Brito e Cymbron 1992, 32).

Depois da Restauração, D. João IV continuou a tradição musical implantada em Vila Viçosa por D. Teodósio I, D. João I e D. Teodósio II, seus antecessores no ducado de Bragança. Ele próprio foi compositor e estudioso da música. O reinado de D. João V constituiu uma época de grande brilho da música na corte portuguesa, com a contratação de estrangeiros como Domenico Scarlatti para a sua capela, formada sobretudo por instrumentistas e cantores italianos, alguns *castrati*. Mas também a música profana atingiu elevado nível, quer a de câmara, quer a ópera (Branco 1959, 86-114). D. João VI, ao levar a corte para o Brasil, fez-se acompanhar de músicos e da sua biblioteca musical, atraindo para a colónia compositores como Marcos Portugal. A estadia régia revolucionou o ambiente da música no Rio de Janeiro (Santos 2009, 147).

O emprego de escravos ou libertos como músicos pela corte e pela aristocracia, assim como pela sociedade em geral, teve certamente a ver com a especial predilecção dos africanos para a arte dos sons e para a dança, próprias das suas culturas de origem. Tal propensão foi canalizada e adaptada aos rituais e estilos musicais dos europeus, mas muitas dessas raízes ancestrais acabaram por influenciar as danças e a música praticadas em Portugal, nomeadamente nos meios populares. Em vilas do Alentejo como Arraiolos e Montemor-o-Novo, durante o século XVI, os escravos negros participavam nas procissões a tocar tamboril, função para a qual eram alugados aos donos pelos municípios que organizavam essas solenidades (Arquivo H. M. de Montemor-o-Novo 1542, A1 D4, f. 47v; Arquivo H. M. de Arraiolos 1542, CMA/E/001/Lv. 003, f. 16 (1542). Na procissão lisboeta do Corpo de Deus, desde o século XVII que a imagem de São Jorge era antecedida por um grupo de arautos negros, os "pretos de São Jorge", que tocavam tambores e sopravam cornetas (Tinhorão 1988, 160-161). E na segunda metade do século XVIII

visitantes estrangeiros, como o duque de Châtelet e William Beckford, admiravam-se com a exuberância e o ritmo frenético das danças executadas pelos negros que pediam esmolas para as festas e romarias, acompanhados de tambores, violas e instrumentos de sopro. Um anónimo britânico, residente em Lisboa na transição de Setecentos para Oitocentos, descreveu mesmo com escândalo a lascívia que, na sua opinião, caracterizava as danças, como o lundum e a fofa, a que se entregavam os negros devotos de N.ª S.ª da Atalaia, na sua romaria fluvial à margem esquerda do Tejo (Tinhorão 1988, 163-166).

A utilização de escravos negros e de negros livres como músicos pela corte régia e por membros da principal nobreza portuguesa não é muito frequente nas fontes, mas os testemunhos que existem mostram que foi uma constante nos séculos XVI e XVII, prolongando-se mesmo até ao início do século XIX. Os *Ditos portugueses dignos de memória*, colecção de ocorrências da corte de D. João III, incluem a referência a um cantor negro chamado D. Afonso, membro da capela real, que "compunha em canto de órgão" (Saraiva, 443). No testamento do duque de Bragança, D. Jaime, de 1532, este mostrou vontade de que os seus escravos charameleiros fossem mantidos juntos depois da sua morte, mesmo se fossem vendidos, devendo nesse caso o seu filho procurar vendê-los ao rei, que era o mesmo D. João III (Sousa 1947-1949, 109). Devia, por isso, ser vulgar o uso de escravos e libertos de origem africana como músicos pelo soberano.

São, no entanto, muito mais desenvolvidas as provas documentais da sua utilização pela primeira nobreza do reino, nomeadamente pelos duques de Bragança. Uma das principais – aliás, a fonte mais completa existente em Portugal sobre músicos escravos – é o inventário dos bens do duque D. Teodósio I, realizado em 1564, depois da sua morte (AHP, BDM II, Res. 18 Ms; Fonseca 2005). O mesmo enumera 48 escravos, onze dos quais afectos à cozinha, limpeza e arrumos, nove à estrebaria, três a trabalhos de tecelagem e outros semelhantes, dois à botica, outros dois a obras de construção, um a serviços agro-pecuários, nove sem especificação e, finalmente, onze charameleiros integrados na capela ducal. Esta tinha sido alvo de grande cuidado da parte de D. Jaime, pai de D. Teodósio, para garantir um corpo de capelães e músicos que imprimissem dignidade ao culto religioso no paço, tendo para tal obtido autorizações do papa e contratado o pessoal necessário (Alegria 1981, 4-7). Estes músicos eram também usados em actos de natureza profana, que decorriam em ocasiões especiais. Quando do casamento de D. Isabel, filha de D. Jaime, com o infante D. Duarte, filho de D. Manuel I, a recepção ao rei D. João III em Vila Viçosa foi abrilhantada por doze trombeteiros, dez charameleiros e quatro atabaleiros, que actuaram na chegada do rei ao Terreiro do Paço, no jantar e nas justas e touradas realizadas durante a sua estadia na vila (Sousa 1947-1949, 11, 13 e 18-21). E na passagem pela mesma do Cardeal Alexandrino, legado do papa Pio V, em 1571 (a caminho de Lisboa ao encontro de D. Sebastião), quando o dignitário chegou, "soaram os atabales, tocados por pretos, os pífaros, trombetas e sinos" (Venturino 1983, 57). Francisco de Morais Sardinha, numa memória da corte ducal de 1618, mencionou também os músicos escravos de D. Teodósio II: "Tem suaves músicas,

charamelas, sonoras e belicosas trombetas, com atabales tão bem tocados por destros e experimentados escravos do Príncipe, que muito deleitam e alvoroçam os ânimos de todos" (Biblioteca 1618, Reservados, Códice 107, 59v).

Voltando ao inventário de D. Teodósio I, os onze músicos aí mencionados, todos cativos, são chamados "charamelas", certamente por a sua função na capela e em actos profanos da corte ser predominantemente a de tocar esses instrumentos de sopro. Eram os seguintes, com as respectivas características, idades, funções musicais e valores:

Nome	**Caracterização**	**Idade**	**Função**	**Valor**
António Caiola	Preto	28 anos	Sacabuxa	40 000 reais
Cristóvão da Silva	Preto	28 anos	Tiple	100 000 rs.
Dom Domingos	Preto	18 anos	Aprende a charamela	30 000 rs.
Francisco Galante	Mulato; casado	> 60 anos	Sacabuxa	30 000 rs.
Francisco Lopes	Preto; casado	70 anos	Tenor	16 000 rs.
Jacinto Fernandes	Preto; casado com mulher branca	50 anos	Tenor	45 000 rs.
Jerónimo da Silva	Preto; casado	70 anos	Contralto	50 000 rs.
João de Bragança	Preto	30 anos	Sacabuxa	40 000 rs.
João Primeiro	Preto; casado	30 anos	Tiple	60 000 rs.
João Segundo	Preto	25 anos	Tiple	40 000 rs.
Martim da Fonseca	Preto; casado com mulher branca	60 anos	Tiple e doçaina	50 000 rs.

1 Escravos "charamelas" de D. Teodósio I, duque de Bragança (1564).

Eram, como se observa, todos pretos, excepto um mulato, e as suas idades variavam entre os 70 anos de Francisco Lopes e Jerónimo da Silva, e os 18 do aprendiz Dom Domingos. Os valores que lhes foram atribuídos tiveram em conta a sua experiência e saber, mas também a sua idade, sendo o mais alto o de Cristóvão da Silva, de 28 anos, por certo já músico experimentado mas ainda com muitos anos para servir, e o menor o de um dos septuagenários, Francisco Lopes, inferior mesmo ao do aprendiz.

O valor médio desses músicos era de 45 000 reais, superior ao do conjunto dos escravos do duque, que era de 32 000. O valor de 100 000 reais, de Cristóvão da Silva, foi

o mais elevado de todos os escravos do inventário. D. Jaime, no seu testamento de 1532, tinha declarado: "Os charamelas valem muito", defendendo que deviam ser mantidos juntos, quer o seu destino fosse continuarem na casa ducal ou serem alienados (Sousa 1947-1949, 106), naturalmente por estarem preparados para actuar em grupo, completando-se entre si, pois tocavam os instrumentos correspondentes às vozes da capela (Pinho 1981, 38).

O inventário mostra que estes músicos tinham à sua guarda os instrumentos que utilizavam, uns em maior número que outros, e todos sob a responsabilidade de Francisco Galante, que era também o que maior número de peças guardava individualmente. Vejamos apenas, a título de exemplo, as que este tinha à guarda:

"Hua sacabuxa de prata com sua caixa sem bocal"	-
"Item huma sacabuxa nova em huma caixa de paao"	3000 reais
"Item huma caixa de quatro cornetas, com sua fechadura"	2000 rs.
"Item hum charamelam com sua caixa"	2400 rs.
"Item huma caixa de frautas que tem nove frautas"	2400 rs.
"Item hum charamelam gramde com sua caixa"	3200 rs.
"Item dous charamelões mais pequenos com suas caixas"	2800 rs.
"Item hum baixão com sua caixa"	4800 rs.
"Item huma caixa de cornamutas em que estam quatro"	2400 rs.
"Item huma caixa muito grande que tem demtro outo frautas"	2800 rs.
"Item huma caixa em que estam dez orlas"	4500 rs.
"Item dous moscatéis, tenor e comtrabaixa, em suas caixas e assim comtralto e tiple que sam quatro"	2000 rs.
"Item outra sacabuxa em sua caixa"	3000 rs.

2 "Cousas que tem Francisco Galante".

Exemplo de escravos tocadores de instrumentos de sopro é também o de "dous escravos charamelas" que em 1595 foram penhorados a D. Pedro de Castro, em Lisboa, por sentença do juízo da Casa da Índia e Mina a favor de um seu credor (ANTT, Cartório 11, Cx. 7, Liv. 23, f. 60v. – 29.2.1595). O dono tinha sido capitão de Moçambique e Sofala, de onde pode ter trazido os escravos, de que provavelmente se servia para acentuar o fausto da sua casa ou para alugar a terceiros. Outro exemplo é o das charamelas que

teve ao seu serviço D. Simoa Godinha, negra natural de São Tomé, rica viúva de Luís de Almeida, escudeiro da Casa Real e capitão donatário da ilha de Ano Bom (Caldeira 2007-2008, 58-59). Quando ela faleceu em Lisboa, no ano de 1594, dispunha de um conjunto de músicos escravos, que legou à Misericórdia da cidade, vinculados ao culto da capela do Espírito Santo, da Igreja da Misericórdia, mandada edificada pelo casal para nela vir a jazer, devendo os mesmos "tanger" em determinadas festas. Quando algum destes escravos morresse, devia ser substituído por outro, trazido para isso de São Tomé, mantendo-se sempre o número de músicos necessários (Ambrósio 1998, 27). É provável que, durante a vida do casal em Lisboa, as charamelas tivessem sido também empregadas com fins profanos, para animar festas e cortejos dos donos.

E o mesmo se passou com Domingos, Francisco, Miguel e Pêro Furtado, todos quatro cativos do governador da praça militar de Elvas, João Furtado de Mendonça, que ele inscreveu, em 1677, como irmãos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, dessa cidade, comprometendo-se eles "a festejar com a charamela na festa do Santo Jubileu", uma das festividades anualmente organizadas pela confraria (Arquivo da Igreja, Livro de assentos dos irmãos, f. 204v; Fonseca 2009, 27-28). Estes deviam ser usados pelo senhor, quer no seu fausto doméstico, quer nas cerimónias militares que, no uso do seu cargo, promovia.

O escritor quinhentista Gaspar Frutuoso referiu-se, em *Saudades da terra*, a "cinco escravos índios da Índia que tangiam charamelas e violas de arco", levados em 1576 para a ilha de São Miguel, nos Açores, pelo seu capitão D. Rui Gonçalves da Câmara, sendo o escritor da opinião de que "era uma realeza haver isto nesta terra" (Frutuoso 1998, 380). O mesmo se passou no Brasil, pois, de acordo com François Pyrard de Laval, que em 1610 passou pela Baía, um senhor de engenho mantinha uma orquestra de vinte a trinta negros escravos que cantavam e executavam vários instrumentos, dirigidos por um marselhês, ao gosto, segundo o visitante, das mais exigentes plateias europeias (Santos 2009, 49).

Em Angola, onde havia dificuldades na conversão dos naturais, os escravos músicos foram também usados para o engrandecimento dos rituais cristãos. Em 1578 o governador Paulo Dias de Novais agradeceu, em carta de Luanda, a D. Guiomar de Novais o envio de flautas, pois os negros, como afirmava, cantavam "toda a missa pequena de Morales e o motete de Santo André a cinco", tangendo-a nas flautas "com brava habilidade e muito afinados". Pedia que ainda lhe fosse mandado um par de sacabuxas e algumas charamelas velhas, "a bom preço", por serem muito necessárias à aprendizagem dos doze ou treze negros músicos, e gabava o mestre que os ensinava (Brásio 1954, 300-303). Anos depois, o jesuíta Baltasar Barreira dava conta ao Geral da Companhia, Cláudio Aquaviva, em Roma, de ter trazido de Angola para Lisboa oito músicos:

> Troixe oito moços naturais da terra, os mais deles nossos, mas criados como livres; são tangedores de charamelas e frautas e pareceu aos padres que os troixesse pera que, se lá se acabasse de perder aquele estado, como se tinha por provável, ao menos escapassem estes moços e juntamente, pera que se acabassem de aperfeiçoar no tanger. (Brásio 1988, 331)

Queria saber se os devia levar consigo a Roma, se lá fosse, para aí verem "as habilidades e boas inclinações daquela gente" (Brásio 1988, 331).

Estes exemplos dispersos mostram que foi relativamente comum, nos séculos XVI e XVII, a nobreza de corte e a que ocupava elevados cargos do reino, assim como a Igreja, terem escravos ao seu serviço como músicos, sobretudo instrumentistas. Este facto é ilustrado por um pormenor do "Retábulo de Santa Auta", do Museu Nacional de Arte Antiga, atribuído a Cristóvão de Figueiredo e Garcia Fernandes, que alude à transferência de Colónia para Lisboa das relíquias da santa, em 1517. Os seis negros representados animam o encontro de Santa Úrsula (companheira de martírio de Santa Auta) e do Príncipe Conan, tocando, de acordo com Jean Devisse e Michel Mollat, duas trombetas, uma trombeta bastarda, uma sacabuxa e uma bombarda (Devisse e Mollat 1979, 195)[1].

O exercício da música pelos escravos animava, no reino, um comércio transfronteiriço, certamente em pequena escala, com terras castelhanas. É exemplo desse facto a venda que Rocío Periáñez Gómez divulgou de "seis esclavos negros músicos de tocar chirimías con sus instrumentos de la dicha música", pelos mercadores portugueses Sebastião Álvares e Mateus Dias, de Montemor-o-Novo, feita a Alonso de Moriana, em Zafra, importante feira de comércio de escravos, em 1602. Chamavam-se Mestre Luís, João, Martim, Mateus, Paulo e outro não identificado, e tinham idades entre os 16 e os 25 anos. Poucos dias após a transacção, o comprador, que os tinha adquirido por 10 800 *reales*, vendeu-os, com os mesmos instrumentos, a um vizinho de Jerez de los Caballeros, Diego de Vega y Arce, por 11 470 *reales* (Periáñez Gómez 2010, 201, 385-386), ganhando 670 *reales* em poucos dias. Os mercadores portugueses referidos deviam dedicar-se a comprar cativos em Lisboa e na região alentejana e a vendê-los no reino vizinho, onde os escravos músicos, como cantores e instrumentistas, eram usados para animar procissões e outras festividades públicas, bem como a vida doméstica dos seus donos (Periáñez Gómez 2010, 384-386).

Conhece-se também o caso de um escravo indiano fabricante de violas. Chamava-se Ventura e, em 1590, a sua dona, Ana Luís, moradora em Lisboa, contratou com o violeiro Gaspar Fernandes acabar de lhe ensinar o seu ofício, que o cativo já praticava, pelo tempo de dois anos, para que o mesmo pudesse ganhar jornal como bom obreiro dessa profissão. Para tal, o mestre tê-lo-ia em sua casa e oficina, dando-lhe de comer e beber. O vestuário e a cama ficavam por conta da dona. Ao longo do contrato o aprendiz serviria o mestre no que fosse necessário e habitual em casos semelhantes (ANTT, Fundo Notarial, Cartório 3, Cx. 1, Liv. 2, f. 139 – 26.6.1590). É claro que a capacidade para construir instrumentos musicais implicava também conhecimentos para os executar.

Os séculos XVI e XVII parecem ter sido aqueles em que os escravos foram mais frequentemente usados como músicos, nomeadamente pela nobreza e pela corte. Daí em diante o seu surgimento nas fontes é mais esporádico, o que deve traduzir uma maior

1 Um dos instrumentos está escondido, não permitindo a sua classificação.

raridade. O médico naturalista Charles Frédéric de Merveilleux, que esteve em Portugal entre 1723 e 1726, assistiu a uma tourada no Terreiro do Paço e notou que, ao chegarem o rei D. João V e a família real à varanda para assistirem ao espectáculo, ouviram-se trombetas tocadas por negros, que faziam um barulho ensurdecedor. A seguir, perante o entusiasmo do público que assistia e o enfado do visitante, houve danças, uma delas com "dois reis negros com suas cortes, compostas por pretos e pretas que dançaram […] aquelas danças lascivas e infames que todos sabem como são" (Chaves 1983, 208-209).

Já perto do fim do século, em 1786, o marquês de Bombelles, embaixador de França em Lisboa, participou, entre muitas festas e concertos em casas da aristocracia, das quais nunca referiu a participação de negros, num pequeno serão musical, em casa da morgada de Oliveira, filha do marquês de Pombal. Aí acompanhou num clavecino uma ária cantada pela filha da casa, assim como a dança de um jovem negro de Angola que a família mantinha para sua distracção (Bombelles 1979, 34). O próprio Beckford relatou um episódio passado consigo em 1787, em que aparecem negros a executar instrumentos de música ao serviço de um dos mosteiros de Lisboa. O inglês estava em casa com visitas:

> Saboreávamos pacificamente o chá, quando fomos despertados por uma grande algazarra na rua, e correndo à varanda demos com um grosseiro magote de […] rapazes e mendigos andrajosos, trazendo à sua frente meia dúzia de tambores e outros tantos pretos de véstias encarnadas, tocando trombetas com uma violência insólita e apontando-as directamente para a minha casa. Estava eu admirando este modo de pôr cerco às portas alheias à moda de Jericó […] quando um dos meus criados entrou com um crucifixo numa salva de prata e uma amabilíssima mensagem das freiras do convento do Sacramento, que enviavam os seus músicos com tambor e foguetes, a convidar-nos para uma grande festa no seu convento, em honra do Coração de Jesus. (Beckford 2007, 48-49)

Muito mais intensa foi a utilização de negros, sobretudo escravos, como músicos quando a corte portuguesa se retirou para o Brasil em 1808. A muito maior quantidade de escravos disponível na colónia americana e a preparação para a actividade musical a que muitos tinham sido sujeitos ao longo do tempo, nomeadamente pelos Jesuítas, levaram a que com facilidade eles fossem colocados ao serviço do cerimonial e do fausto cortesão. No século XVIII as famílias mais ricas de Minas Gerais, por exemplo, costumavam dispor de conjuntos de escravos charameleiros, que animavam celebrações religiosas e actuavam na casa dos senhores (Santos 2009, 100). Nessa capitania e na de São Paulo surgiram, no mesmo século, notáveis compositores, executantes e professores de música, como Francisco Gomes da Rocha e Florêncio José Ferreira Coutinho, ambos mulatos (Souza e Lima 2007, 40-62). O ensino da música nos colégios e aldeamentos administrados pela Companhia de Jesus teve consequências durante todo o período colonial. O historiador e musicólogo brasileiro António Carlos dos Santos tem chamado a atenção para a importância da Real Fazenda de Santa Cruz, imensa propriedade dos arredores do Rio de Janeiro que tinha pertencido aos Jesuítas, na formação de um corpo

de escravos músicos de elevado nível que acabou por ficar ao serviço de D. João VI e da família real portuguesa, assim como da família imperial, após a independência. Contava com cerca de 50 elementos, incluindo homens, mulheres e crianças, tendo o rei encomendado peças musicais aos principais compositores brasileiros, como o Padre José Maurício Nunes Garcia, descendente de escravos, propositadamente para a orquestra de negros. Estes actuavam também noutros espaços da corte e eram alugados pela aristocracia do Rio de Janeiro (Santos 2009).

Concluindo, quer no reino, quer em terras do império português, o uso de escravos ou libertos como cantores e instrumentistas foi vulgar ao longo de séculos. Esses homens e mulheres, apesar da sua condição de total dependência dos senhores, pelas suas aptidões naturais e pelo esforço pessoal que certamente tiveram de desenvolver, deram um contributo apreciável para a prática e, em certos casos, para o aperfeiçoamento da arte musical.

Bibliografia

Fontes manuscritas

Arquivo da Igreja de São Domingos de Elvas [AISDE]. Irmandade de N.ª S.ª do Rosário dos Homens Pretos, Livro de Assentos dos irmãos.

Arquivo Histórico do Paço Ducal de Vila Viçosa [AHPD]. BDMII, Res. 18 Ms.

Arquivo Histórico Municipal de Arraiolos [AHMA]. CMA/E/001/Lv. 003.

Arquivo Histórico Municipal de Montemor-o-Novo [AHMM]. A1 D4.

Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT]. Fundo Notarial, Lisboa, Cartório 3, Cx. 1, Liv. 2; Cartório 11, Cx. 7, Liv. 23.

Biblioteca Nacional Portugal [BNP]. Reservados, Cód. 107, *Do famoso e antiquíssimo Parnaso* […] *em Vila Viçosa* (1618).

Estudos e fontes impressas

ALEGRIA, José Augusto. 1981. *História da capela e colégio dos Santos Reis de Vila Viçosa.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

AMBRÓSIO, António. 1998. *Dona Simoa de São Tomé em Lisboa.* Lisboa: Misericórdia.

BECKFORD, William. 2007. *A corte da rainha D. Maria I (correspondência de William Beckford, 1787).* Lisboa: Frenesi.

BOMBELLES, Marquis de. 1979. *Journal d'un ambassadeur de France au Portugal. 1786- -1788.* Paris: Presses Universitaires de France/Fondation Calouste Gulbenkian.

BRANCO, João de Freitas. 1959. *História da música portuguesa.* Mem Martins: Europa-América.

BRÁSIO, António. 1988. *Monumenta missionaria africana. África Ocidental. Suplemento (Séculos XV, XVI e XVII).* XV. Lisboa: Academia Portuguesa da História/Fundação Calouste Gulbenkian.

BRÁSIO, António. 1954. *Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental (1469-1599). Suplemento aos séculos XV e XVI*, 4. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

BRITO, Manuel Carlos de, e Luísa Cymbron. 1992. *História da música portuguesa.* Lisboa: Universidade Aberta.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. 2007-2008. "Mestiçagem, estratégias de casamento e propriedade feminina no arquipélago de São Tomé e Príncipe nos séculos XVI, XVII e XVIII". *Arquipélago. História* XI-XII: 49-72.

CHAVES, Castelo Branco (ed.). 1983. *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros.* Lisboa: Biblioteca Nacional.

DEVISSE, Jean, e Michel Mollat. 1979. *L'Image du noir dans l'art occidental*, Vol. III. Fribourg: Office du Livre.

DODERER, Gerhard. 1989. "As manifestações musicais em torno de um casamento real (Évora, 1490)". *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Actas,* vol. 4.º: 225-242. Porto: Universidade do Porto/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos.

FONSECA, Jorge. 2009. "Elementos para a história do associativismo dos Negros em Portugal: a Confraria de N.ª Sr.ª do Rosário dos Homens Pretos de Elvas". *Callipole* 17: 23-40.

FONSECA, Jorge. 2005. "Os escravos de D. Teodósio I, duque de Bragança". *Callipole* 13: 43-53.

FRUTUOSO, Gaspar. 1998. *Saudades da terra.* Vol. IV. Ponta Delgada: Instituto Cultural.

PERIÁÑEZ Gómez, Rocio. 2010. *Negros, mulatos y blancos: los esclavos en Extremadura durante la Edad Moderna.* Badajoz: Diputación.

PINHO, Ernesto Gonçalves de. 1981. *Santa Cruz de Coimbra, centro de actividade musical nos séculos XVI e XVII.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SANTOS, António Carlos dos. 2009. *Os músicos negros escravos da Real Fazenda de Santa Cruz do Rio de Janeiro (1808-1832).* São Paulo: Annablume.

SARAIVA, José Hermano (ed.). S/d. *Ditos portugueses dignos de memória (Manuscrito anónimo do século XVI).* Mem Martins: Europa-América.

SOUSA, António Caetano de. 1947-1949. *Provas da História genealógica da casa real portuguesa*, Vol. IV. Coimbra: Atlântida.

SOUZA, Fernando Prestes de, e Priscila Lima. 2007. "Músicos negros no Brasil colonial: trajetórias individuais e ascensão social (2.ª metade do século XVIII e início do XIX)". *Revista Vernáculo* 19-20: 40-62.

TINHORÃO, José Ramos. 1988. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa.* Lisboa: Caminho.

VENTURINE, João Batista. 1983. "Viagem do cardeal Alexandrino". In *Opúsculos*, ed. Alexandre Herculano, Tomo VI. Lisboa: Bertrand.

JORGE MATTA*

Os vilancicos negros de Santa Cruz de Coimbra, século XVII

O *vilancico* é uma das formas poético-musicais mais importantes da música ibérica do Renascimento. De início a música segue o esquema ABBA – um estribilho, uma copla executada duas vezes, e de novo o estribilho. Esta estrutura vai expandir-se, dividindo-se o estribilho numa introdução solística e numa resposta do coro, seguido por coplas solísticas sucessivas que alternam com o estribilho, que pode aparecer completo ou apenas na sua secção coral.

Estribilho		Coplas (solos)	Estribilho
Introdução (solo)	Resposta (coro)		
A	A'	B × n	AA' ou A'

Cada vez mais complexa, com secções longas e elaboradas, esta estrutura irá conduzir à *cantata-vilancico* do fim do século XVII e do século XVIII.

A partir das últimas décadas do século XVI, ao mesmo tempo que vai desaparecendo do âmbito secular, o *vilancico* vai sendo aceite dentro da Igreja. Não fica à porta, no adro, mas entra no próprio seio da Missa e do Ofício, tornando-se indispensável em qualquer cerimónia de maior esplendor, à excepção das celebrações da Semana Santa, onde não cabem, evidentemente, quaisquer manifestações exuberantes.

A afluência às cerimónias religiosas é encorajada por uma música teatral e espectacular, em língua vernácula, numa estratégia, como diz Rui Vieira Nery, de *marketing*

* CESEM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-9446-7282. *E-mail*: jorgematta1@gmail.com.

espiritual (Nery *et al.* 1991, 72). Em 1603, por exemplo, na Sé de Viseu, o celebrante é ao mesmo tempo um dos intérpretes dos *vilancicos*:

> Mas o que acabou de pôr em admiração a todos, foi ver o dito Padre Dom Francisco, depois que desceo do púlpito, ajudar a cantar hua chançoneta aos músicos ao levantar a Deos na Missa, com tanta destreza, & tanto ar, & graça, & disposição de garganta, & voz tam argentada que todos dizião a hua voz: Viva o Padre Orfeo de Santa Cruz. (Pinho 1981, 211-212)

Personalidades mais conservadoras criticaram com alguma frequência a presença do *vilancico* dentro da Igreja. Uma delas foi Cerone, em 1713:

> […] no solamente no nos combida a devocion, mas nos destrae della: particularmente aquellos Vilancicos que tienen mucha diversidad de personajes y variedad de lenguajes […]. Porque el oyr agora un Portugues y agora un Byscaino, quando un Italiano, y quando un Tudesco; primero un gitano y luego un negro, que effeto puede hacer semejante Musica si no forçar los oyentes […] à reyrse y a burlarse? y hacer de la Yglesia de Dios un auditorio de comedias: y de casa de Oracion sala de recreation? Que todo esto sea verdad, hallanse personas tan indevotas, que […] no entran en la Yglesia una vez el año; y las quales (quiçá) muchas vezes pierden Missa los dias de percepto, solo per pereza, por no se levantar de la cama; y en sabiendo que ay Villancicos, no ay personas mas devotas en todo el lugar, ni mas vigilantes, que estas. Pues no dexan Yglesia, Oratório ni Humilladero que no anden, ni les pesa el levantarse a media noche por mucho frio que haga, solo para oyrlos. (*Apud* Lopes 2006, 12)

Na Capela dos Duques de Bragança, em Vila Viçosa, cantavam-se vilancicos pelo menos desde 1637 (Lopes 2006, 23). Esta prática manteve-se quase sem interrupções até 1716, já durante o reinado de D. João V, quando é adoptado na Capela Real o cerimonial litúrgico da Capela Papal. O Rei fez questão de tirar da liturgia tudo o que não fosse em latim, substituindo assim o *vilancico* em língua vernácula pelo motete em latim.

Outra razão para esta mudança era a duração exagerada das cerimónias. D. Maria Bárbara, filha do Rei português e casada com D. Fernando VI de Espanha, diz, em 1747, numa carta para o pai:

> […] hontem nas Matinas […] cá nos quebrarão a cabeça 3 horas com os vilhancicos q. os não aturo, e se pudesse os avia de prohibir, porq. he huma cousa ridícula e imprópria, misturadas de castelhanadas com o ofício divino; e na Missa de potifical q. celebrou o Núncio hoje, no lugar q. lá se canta o motete, emcaixarão outros vilhancicos, veja V. Mg.de q. parvoisse […]. (Ferreira 1945, 453; Lopes 2006, 28)

Na Capela Real de Madrid o *vilancico* só deixou de ser cantado em 1750 (Lopes 2006, 38).

O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, casa dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, foi um dos principais centros musicais portugueses durante os séculos XVII e XVIII. Era uma comunidade musical auto-suficiente que utilizava os seus próprios membros como cantores, instrumentistas, mestres de música, compositores e fabricantes de

instrumentos. Durante os cinco anos de noviciado cada monge tinha de estudar música e órgão, mas todos os que tocassem outros instrumentos que pudessem ser usados nas cerimónias faziam-no também sempre que isso lhes fosse pedido.

Entre os *vilancicos* de Santa Cruz de Coimbra há muitos *negros*, obras que são magníficos exemplos da troca cultural resultante das Descobertas portuguesas. Trata-se de um repertório riquíssimo e original.

A música foi utilizada pelos missionários como instrumento de evangelização: "a suavidade do canto fazia entrar nas almas a inteligência das coisas do céu" (Simão de Vasconcelos citado em Bettencourt 1945, 20; Brito *et al.* 1992, 68).

No Brasil, os Jesuítas adoptavam o canto dos índios, substituindo as palavras por textos religiosos na língua local, traduziam os cânticos religiosos europeus e representavam autos com música, que incluíam personagens reais e míticas nativas. A chegada dos escravos africanos veio reforçar a interinfluência musical com os portugueses. Para além da execução da sua própria música, no dia-a-dia ou em ocasiões festivas (as orquestras de negros eram uma presença constante nas festas populares), em certas regiões, como Minas Gerais, os mulatos formaram as suas corporações de músicos e passaram a encarregar-se da prática e do ensino da música (Brito *et al.* 1992, 69-70).

Para o Portugal europeu, os negros africanos trouxeram os seus cantos e as suas danças (os frenéticos *lunduns*), que chegaram mesmo a ser proibidos, em 1579, pelos excessos que provocavam.

> Ao passo que os portugueses, por gravidade, andam sempre tristes e melancólicos, não usando rir nem comer nem beber com medo que os vejam, os escravos mostram-se sempre alegres, não fazem senão rir, cantar, dançar e embriagar-se publicamente, em todas as praças. (Brito *et al.* 1992, 75; Tinhorão 1988, 113, 115)

Não pode falar-se de uma verdadeira troca de culturas. Os portugueses, dominados pela religião, iam ao encontro das tradições de outros povos para melhor os evangelizar, relacionavam-se e misturavam-se com outras raças, mas não adoptavam o que as suas culturas tinham de muito diferente da sua.

Os *vilancicos negros* constituem o repertório em que é mais nítida a absorção (ou pelo menos a utilização) de elementos africanos – língua, texto, personagens e ainda a construção rítmica.

A escrita é quase sempre muito directa e descritiva, por vezes com alguma qualidade poética. Há textos que aparecem bastantes vezes, apenas com pequenas variações, como "Olá plimo Bacião".

As línguas utilizadas podem ser o castelhano, o português, o crioulo, o italiano ou outras, que aparecem em diálogo ou misturadas (nas *ensaladas*). As línguas-base são o castelhano ou o português, mas manipuladas, com uma construção frásica e uma fonética típica de línguas africanas – trata-se muito provavelmente da imitação dos negros de Angola, Guiné e São Tomé quando tentavam falar português ou castelhano.

- As consoantes são trocadas:
  – o *r* pelo *l*: plimo, neglo, pleto, plessa, palente, tlemendo, flio, glande, colação, legla (alegre);
  – o *d* pelo *l*: *cansalão* (cansadão);
  – o *l* pelo *r*: donzera, fidarguia;
  – o *d* pelo *r*: *turo* (tudo);
  – o *g* e o *j* pelo *z*: *zente*, *zunto*
- os artigos, os pronomes e os substantivos não correspondem: *na sua* pé, *huns* Rey, *dos meus* bida, *dos* cosa de *nosso* terra, *nos* mãos *da* siolo, co *as* mão *nos* pé;
- as palavras são modificadas: *siolo* (senhor), *sá* (está), *samo* (estamos);
- os verbos são mal conjugados: *quer vai* Belen, *vamos fazendo* huns foria;
- os nomes próprios são adaptados: Manué, Bacião, Flancico, Flanciquia, Caterija, Flunando, Resnando, Zuzé, Jusepe, Zezu, Antonya, Gasipà, Luzia, Gonçaro, Thome, Zurião.

As expressões de alegria são típicas: *gulungá*, *gulungué*, *hé hé hé*, *oya oya*, *gurugu gurugu*, *gugulugu gugulugá*.

São muitas as referências a instrumentos: *pandero*, *panderia*, *pandorga* (pandeiros), *soalhos*, *flauta*, *carcavé* (cascavel), *biola*, *gaita*, *gaitinha*, *pito*, *tamborilito*; são imitados os sons dos instrumentos, com onomatopeias (por vezes pouco exactas): *tão balalão* (tocar guitarras); *tão tão tum tum, que tão que tum*; *que tão palatão que tum polutum*; *tum bacatumba* (percussões); são descritas maneiras de cantar e tocar: *cantaremo turos plimo pulo sorfa e letria*; *quando chegamo a Beren, cós tambolo y com bombia, y os tabale y os casaeta, vamos fazendo huns foria*; *façamolo solfa nos palma de mão* (bater palmas com o ritmo).

Embora não haja qualquer tipo de descrição da execução destes *vilancicos*, é altamente provável que esta envolvesse algum tipo de representação e encenação, incluindo danças, além, evidentemente, da utilização de instrumentos variados. Há muitas referências a danças: *toca y baila*; *mi també quiére baya*; *bailando cantando tucando a lindo compà*; *vamos turo a Beren tanhendo bayando cantando trincando co as mão nos pé*; *eu quele baya zambé*; *bayemo toquemo la sarabanda*.

Na interpretação destes *vilancicos negros* não estão em causa só o texto e a pronúncia numa língua (muitas vezes em várias línguas), mas também a criação de sonoridades ou de efeitos através desse texto, usando os fonemas, as consoantes e as vogais para reforçar momentos ou ambientes, para criar efeitos específicos ou mesmo para imitar instrumentos ou outros sons:

- Podemos fazê-lo através da articulação e da sonoridade das consoantes (o esqueleto rítmico de uma língua). Alguns exemplos: *gulungá, gulungué* (a rapidez ou o golpe de glote no *g*), *tumbacatumba* ou *tululu* (a percussão do *t* e

do *l*), *bombia* (percussão do *b*), *soalhos* (a expansão lenta do *s*), *Belsebu* (a articulação dura do *b* e do *z*), *fonferron* (articulação lenta e em crescendo do *f*);

- Podemos fazê-lo através da cor e da articulação das vogais: *tão tão tum tum* (a cor profunda e o exagero da componente nasal), *hé hé há há* (o som demasiado aberto), *oya oya* (a velocidade de articulação do ditongo e a abertura das vogais), *gol gol gol* (a cor gutural), e em geral através da abertura exagerada das vogais em expressões africanas.

No limite é como se cada palavra ou cada sílaba se transformasse num objecto sonoro, pronto para ser recriado e colorido, independentemente do seu significado. Reparemos no texto (completo) de *Casuá, casué*, que é uma lengalenga, um trava-línguas sem significado específico:

Casuá, casuá, casué, somoza o preto ce Sioro Rey.
Carari fugi perna di pato, comondá, comondá, coma taco.
Cata lufa de ceda, si siolá.
El agoa de piro de chiro de miro,
De gatimo fremino presticuchá,
Cachimbo ly frosli mas gregui ci sumis,
Com su cartapax, com su cartapax migas com su liman.

O tema dos *vilancicos negros* é quase sempre o Natal, o nascimento do Menino Jesus. Não se trata, no entanto, de descrições simples do presépio, mas de narrativas animadas, ingénuas, fantasiadas, por vezes longas, de acontecimentos motivados pelo Natal, e em que as personagens são invariavelmente negros africanos. Vejamos os elementos mais frequentes:

- a chamada de amigos ou parentes para ir adorar o Menino: *Olá plimo Bacião* […], *vem cá neglo cansalão*; *logo a camio chamo zente de Guiné pala rojemo uns fessa o Menino que nacé*;
- a estrela que orienta: *una estrella que relâmpago a la visa milà*;
- a homenagem à chegada ao presépio: *bezamo as pé da minina, nos mão da siolo Raihia*;
- o elogio do Menino e o seu aspecto físico: *huas fyo tam flamoso*; *como sa flumosa que palece que namola e rouba os colação*; *sua Mãe nosso Senhora sa um donzelhina belo, oiro sã suas cabelo, suas oyo dois estrela*; *siolo* pálida;
- a preocupação pelo choro do Menino e pelo frio que ele sente: *esse menino qu'está tlemendo com flio pala sarvá nossa zente*;
- a oferta de presentes: *Nós loguo quer vai Belen a levá huns presentia dos cosa de nosso terra* […] *pala siolo do Rosaro faze a minina os papia – mantega, ova da xuque, batatia, mandioca, ynhame, tabaquio, barrete, huns penacho, huns piões para minino frugá*;

- os visitantes que vêm de longe, sejam eles ricos ou humildes: *mila angeles e pastoles que le vienen adolal*;
- o aparecimento dos Reis Magos, com uma especial referência ao Rei negro, Baltasar (geralmente nos *vilancicos* cantados nos Reis): *mila a lo tre Reye qual vienen a adolal, y entre ellas viene tambè nueso plimo, lo Re Gasipà*;
- a salvação trazida pelo Menino e pelo seu amor: *nos terra de zente blanca zá se cumple os profocia*; *que hoze bem faze no mundo por livramo zente huns briga, que a Diabo quebrá qu'ócio com su zupada bendita*; *que hoze a pleto zente seu ablimo as glória da Ceo*;
- a ânsia de liberdade: *forrai os pletinho siolo Zezu*; *que hoze os neglo forro ficamo, que há de forra zente pleta que cativo he*.

Aparecem bastantes referências aos locais africanos de origem: *manicongo*, *Santo Thomé*, *Guiné*, *os pleto d'Angola*, *os fidalgo de cravão*.

As rivalidades entre naturais de países diferentes podem aparecer, como em *En un portal derribado*, em que um espanhol apresenta o Menino, um português *muito valente* afasta toda a gente porque *o menino que chora he de Portugal*, mas irrompe *un gallardo italiano* que começa *a cantar bizzarro* (em italiano) e quer apresentar o Menino às gentes do seu país, tratando-o mesmo por *belo macarrone*. E é uma dança de negros que resolve a altercação entre os três. Num *vilancico* de Natal de 1648 (num período pós-Restauração), com o subtítulo *Diálogo do castellano, negro e portugues*, os dois ibéricos discutem (e quase se tomam de razões) sobre a nacionalidade do Menino Jesus; o castelhano manda afastar o negro – *andad, moreno dahi, que no es de buestra pele* –, mas acaba por ser este que todos apazigua, cantando *Tá tá tá não haya brigas, toros vivamos contenta, que sá seolo de turo zente, e toros quer ver amigas*.

É frequente a presença de uma mensagem de paz "anti-racista", através do convite dos negros para que os brancos se juntem a eles e façam juntos a viagem – *olá zente blanco* – ou de um apelo à união entre ricos e pobres, frisando que todos vão juntos prestar homenagem ao Menino – *de las partes mas remotas a Belen há ocorrido diferencias de naciones para adorar a Dios niño*.

Estes *vilancicos negros* acabam quase sempre em festa de canto e de dança, mesmo quando tenha havido discussões e brigas.

Não são raras as referências aos exageros nas celebrações, como em *Antonilla Flaciquia Gasipà*[1], em que uma negra está completamente bêbeda (*bolachita sà*), comemora tudo o que vê e ouve com mais um trago de vinho (*à la salud del niño gol gol gol otlo tlago de vino*), pula alegre (*la negla pula legla*), é gozada pelas outras (*mandinga, beyaca,*

1 Este *vilancico* não é de Santa Cruz de Coimbra. É de Frei Filipe da Madre de Deus e foi transcrito a partir de partes existentes na Catedral de Guatemala.

bolacha, deshonra de neglo), vomita (*muy espeso cupimo*) e, é claro, queixa-se constantemente que *mucho me duela la cabeza*.

Os *vilancicos negros* de meados do século XVII são sempre em várias partes, solos e coros que se sobrepõem ou dialogam, por vezes de grandes dimensões e estrutura muito elaborada. Os solos podem ser do tipo recitativo, discursivos, com um ritmo irregular muito ligado à prosódia, e em que o acompanhamento se reduz a um contínuo; ou podem ainda ser pequenas árias, duetos, trios ou quartetos com uma frase melódica mais regular e consistente. Os coros são frequentemente a oito vozes, em dois grupos equilibrados (cada um com soprano, alto, tenor e baixo), que podem dialogar com o mesmo texto e uma construção musical semelhante, ou terem funções distintas – um dos coros cantando um texto, com pequenas imitações motívicas e frases de alguma dimensão, o outro com uma escrita vertical, em acordes curtos e síncronos, sobre interjeições festivas como *he he*, *ha ha*.

A escrita para instrumentos reduz-se em geral à linha do baixo, algumas vezes com cifras, mas pode incluir linhas instrumentais obrigadas. São muito raras as indicações dos instrumentos a utilizar.

Se a melodia e a harmonia são em geral pouco elaboradas, o mesmo não se pode dizer do ritmo, que chega a ser extremamente complexo, pela constante alternância horizontal (numa melodia) de pulsação binária e ternária e pela sobreposição vertical (em simultâneo) de subdivisões binária e ternária, denotando nestes casos uma clara influência de ritmos africanos. Estes momentos de maior complexidade rítmica acontecem quase sempre nas secções policorais de grandes dimensões, cujos textos se referem às festas, aos cantos e às danças. A relação com o ritmo de muitas danças africanas não pode ser mais clara.

Bibliografia

BETTENCOURT, Gastão de. 1945. *História breve da música no Brasil.* Lisboa: Secção de Intercâmbio Luso-Brasileiro do S.N.I.

BRITO, Manuel Carlos de, e Luísa Cymbron. 1992. *História da música portuguesa.* Lisboa: Universidade Aberta.

FERREIRA, João A. Pinto (ed). 1945. *Correspondência de D. João V e de D. Bárbara de Bragança Rainha de Espanha (1746-1747)*. Coimbra: Livraria Gonçalves.

LOPES, Rui Miguel Cabral. 2006. *O Vilancico na Capela Real Portuguesa (1640-1716): o testemunho das fontes textuais*. Évora: Universidade de Évora.

NERY, Rui Vieira, e Paulo Ferreira de Castro. 1991. *História da Música. Sínteses da Cultura Portuguesa.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

PINHO, Ernesto Gonçalves de. 1981. *Santa Cruz de Coimbra, centro de atividade musical nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TINHORÃO, José Ramos. 1988. *Os Negros em Portugal. Uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho.

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS ALVES*

Antiesclavagismo e mudança de paradigma político

Introdução

A questão da escravatura[1], uma condição vista como ofensa à explosão do indivíduo, como obstáculo à manifestação do sujeito, detentor de reflexão, emoção e base cognitiva, é uma aquisição principal, uma herança de um processo que começa a ganhar maior dimensão desde o início da modernidade, vista como um corte epistemológico, que se exprime no fulgor do opúsculo de Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* ((1784), 1984)[2].

---

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-8349-0724. *E-mail*: jasalves@gmail.com.

1 Segundo António de Morais Silva, "escravo" é "O que pela força ou convencionalmente perdeu a propriedade da sua pessoa, em benefício de um senhor, que dela pode dispor como de coisa sua" (Silva 1952, 673). De um modo geral pode dizer-se que a escravatura é a prática social em que um ser humano assume direitos de propriedade sobre outro, designado por escravo, ao qual é imposta tal condição por meio da força. A escravatura é uma instituição social definida pela lei e pelo direito como a forma involuntária mais absoluta de servidão humana. As características definitivas de escravo são como seguem: o seu trabalho ou serviços são obtidos pela força; os seus seres físicos são considerados como propriedade de outra pessoa, o seu proprietário; são entes completamente sujeitos à vontade do seu dono. Desde muito cedo, os escravos foram legalmente definidos como coisas; então, puderam, entre outras possibilidades, ser comprados, vendidos, comerciados, oferecidos como presentes, ou empenhados, por uma dívida, pelo seu dono, normalmente sem qualquer recurso a objecção pessoal, legal ou restrição. Um acto pioneiro antecipa o processo de colocar um fim à escravatura, quando, no século XVIII, Portugal tomou a vanguarda na abolição da escravatura. O Marquês de Pombal, em 12 de Fevereiro de 1761, proibiu a escravatura no reino/metrópole e na Índia. Esta decisão teve continuação, em 1836, quando o tráfico de escravos foi abolido em todo o Império. Os primeiros escravos a serem libertados foram os do Estado, por decreto de 1854, mais tarde, os das Igrejas, por decreto de 1856. Com o decreto de 25 de Fevereiro de 1869, proclamou-se a abolição da escravatura em todo o império português, até ao termo definitivo de 1878 (Nunes 2006).

2 Parece um dado adquirido que a modernidade tem o seu início, quando a *Das Berlinische Monatsschrifti* coloca a questão: "O que são as Luzes?". Immanuel Kant, além de Moses Mendelssohn, replica através do opúsculo *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* (1784) (cf. Kant s/d). É um dos mais notáveis textos das Luzes europeias. Por um lado, como uma das mais decisivas invocações ao exercício pleno da razão, à liberdade de pensamento, por outro, como uma manifestação característica de um momento capital na estruturação da modernidade, concebida

Trata-se de uma ruptura que tem antecedentes na *Declaração de Independência* dos Estados Unidos da América (4 de Julho de 1776), declaração que teve como base a *Declaração de Virgínia* (12 de Junho de 1776) e, depois, superior expressão na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789).

Neste quadro dialógico de combate à escravatura, abordo neste texto alguns documentos sobre a temática em apreço.

Ao longo dos séculos, longe dos portos da costa africana, a quase totalidade da população representava para os portugueses uma "mercadoria" virtual. Ou melhor, uma força de trabalho. Soldados e negociantes dispersos, seguindo um precário *modus vivendi*, contentavam-se em "pacificar".

No início do século XIX, no que era já a maior determinação externa da história africana, esta conhece uma mudança decisiva. Depois de três séculos, as sociedades negras africanas foram atingidas pelas intervenções dos europeus, comerciais antes de tudo, e pela criação de uma "economia-mundo" – afectadas principalmente pela inserção no sistema atlântico desta economia na qual África fornecia os escravos. Desagregações, mas também adaptações, criações de estruturas políticas e novas fórmulas sociais resultaram deste processo.

Depois de 1800, a Europa rapidamente teve as suas razões para forçar a abolição do tráfico de homens, construir o seu comércio sobre outros produtos e outras bases, intervir com outros sentimentos (os três C: Comércio, Cristianismo, Civilização), mas também, de modo célere, com maior curiosidade, e capacidade de resolução, ir mais além.

A modificação das condições comerciais sobre as costas e a penetração europeia constantemente alargada assinalam uma viragem na história das sociedades africanas. Dizê-lo não é impor quadros cronológicos e ideais de uma história estrangeira, mas simplesmente reconhecer, na sua própria história, o jogo de causalidade externa renovada (Coquery-Vidrovitch e Moniot 1974, 5).

É nesta dinâmica que trago à colação o testemunho dos arquivos e o pensamento de dois publicistas do primeiro liberalismo, João Bernardo da Rocha Loureiro e Hipólito José da Costa[3], que vão ter uma função pedagógica determinante na abolição do tráfico em Portugal e no Brasil.

Escravatura, liberdade, razão e vontade

Assim sendo, pode dizer-se, começando por Rocha Loureiro, que o seu discurso recorre à escravatura para falar de liberdade e igualdade realizadas e do seu império, que é o

---

como novidade, como expansão, como conquista do mundo e da natureza, como destruição da ordem imóvel das sociedades e o seu menosprezo pela tradição. Cf., ainda, sobre o tema José Esteves Pereira (Kant 1984, 153-168).

3 João Bernardo da Rocha Loureiro, redactor de *O Portuguez; ou, Mercurio Politico, Commercial, e Literário*, Londres, Impresso por W. Lewis; Impresso por T. C. Hansard, na Officina Portugueza; Impresso por L. Thompson, 1814-1826; Hipólito José da Costa, redactor do *Correio Braziliense ou Armazem Literário*. Londres: Impresso por W. Lewis, 1808-1822.

sistema do direito, introduzindo um princípio de ordem (não uma ordem qualquer) que dá carácter objectivo à liberdade, segundo os ditames da razão que se aplica a produzir uma realidade segundo a liberdade. É uma liberdade cuja universalização pela lei acede a um projecto de realização cuja escala é mais vasta que o próprio corpo: o seu teatro é o mundo da cultura; é nas obras, nos gestos e nas condutas que ela se inscreve. É a história do homem que ela quer inflectir; em suma, é uma liberdade que quer mudar o mundo: "*Enquanto entre nós houver escravos, os que se dizem homens livres não o poderão ser, não pode entre nós haver educação de liberdade, quando temos diante a escravidão*" (*O Portuguez* VII (XXXVIII), 840)[4].

Perante um tema caloroso do vintismo, como é a libertação dos escravos, a afirmação de liberdade é peremptória, apresentando de imediato um valor explosivo. Para o redactor Rocha Loureiro, a liberdade deve estar reduzida à prática:

> Não há senão um caminho para uma nação (no estado actual do mundo) chegar ao cume do poder: este é a *liberdade civil*, que é natural, pois a razão e a natureza o está apontando a todos os povos; é essa a estrada real da política, por onde só podem os governos caminhar sem princípio. *Orestes*, quanto hei dito até aqui pode aplicar-se a Portugal, como a outros Estados, pois em toda a parte a falta de liberdade, ou (por melhor dizer) a escravidão, ainda em tempos ordinários de paz e tranquilidade, é doença mortal de consumpção, que extingue o patriotismo, dá garrote na indústria e acaba por tirar lentamente a vida ao corpo político. (*O Portuguez* III (XV), 221-222)[5].

Decorre daqui que é livre aquele que se conduz pela razão, pela vontade de liberdade. "La volonté est subordonnée à la liberté qui, à son tour, est liée à la raison et par elle à la règle du bien" (Vachet 1970, 197).De qualquer modo, a liberdade não pode comparar-se ao arbitrário e à indiferença. A vontade, enquanto poder activo, não passa de um instrumento, de um intermediário. O verdadeiro poder activo é a liberdade, que é o poder de agir segundo a nossa vontade. Esta liberdade assim definida releva da ordem das perfeições. Em caso algum ela se confunde com o capricho e não pode justificar a liberdade de agir insensatamente:

> Senhor não pense V. M. que os seus Portugueses lhe pedem uma liberdade, que venha a destruir o trono e confunda todas as ordens e todas as classes; Oh! Não, isso não é liberdade (e dar-lhe esse nome é prostituir o nome da virtude, aplicando-o a fins profanos) esse estado é o de licenciosidade. (*O Portuguez* II (XXXVII), 717)

---

4 Itálico meu.

5 Itálicos meus. Orestes é uma personagem a quem João Bernardo da Rocha Loureiro se dirige, endereçando-lhe várias cartas, que têm o início da sua publicação no *Espelho Político e Moral*, Londres, W. Lewis, 1813-1814 (Carta 1.ª, N.º 11 de 13 de Julho de 1813), continuada depois em *O Portuguez;* ou, *Mercurio Politico*… Segundo Innocencio Francisco da Silva (1858-1975, Vol. III, 328), Orestes é Nuno Álvares Pereira Pato Moniz (1781-1826), amigo e colaborador de Rocha Loureiro no *Correio da Península* ou *Novo Telegrapho*. Lisboa: na Impressão Regia, 1809-1810, e ainda em vários opúsculos (Silva 1858-1975, 310). Veja-se ainda, a propósito de Orestes, José Augusto dos Santos Alves (2009).

Vontade e inteligência, poder de liberdade e razão são faculdades inseparáveis. Tudo deve ser feito pela liberdade de cada um e de todos, liberdade na lei e segundo a lei, não esquecendo os direitos naturais e imprescritíveis do homem, uma constante dotada de uma verdade ontológica, tendo como referente anterior e acima o direito natural, arqui-ideia onde têm a sua matriz todas as outras liberdades.

Ou seja, em tema transversal a todo o periódico, o tráfico da escravatura é pretexto para ir mais além no combate pela liberdade, inextricável do processo de libertação dos escravos, ao mesmo tempo que se disserta sobre liberdade e igualdade. Pode dizer-se que, neste caso, a escravatura, independentemente do irrecusável desejo de lhe colocar um fim, é a metáfora que melhor serve os seus objectivos. O combate contra a escravidão é também uma luta pela liberdade de todos, como quem diz não pode ser livre aquele que consente ou é cúmplice do esclavagismo.

Mas Rocha Loureiro não se fica por aqui. Se, por um lado:

> O Brasil experimentou uma grande revolução quando do poder dos índios selvagens, povoadores indígenas, passou ao senhorio dos portugueses que o descobriram, não menor revolução sentirá agora com uma resolução de Viena que de todo fará mudar a face política e civil daquele imenso território, para melhor ou pior, conforme o sistema que adoptar o governo português. Saberás que no congresso de Viena, a instâncias do ministro inglês, se concordou por fim que, num prazo determinado (que parece ser o de oito anos), se porá fim ao comércio da escravatura africana. (*O Portuguez* II (XI), 397-420)

Por outro:

> O que há mais notável de tudo isto é ter o congresso de Viena, pouco antes de haver decretado a liberdade individual dos negros, resolvido a escravidão absoluta de toda uma nação independente, dando ao despótico e intolerante governo da Sardenha e Piemonte a república de Génova, sem alguma contemplação à repugnância do povo genovês e às veementes representações do seu deputado no congresso. Ora entendam lá a justiça e humanidade do congresso. (*O Portuguez* II (XI), 397)

Como se verifica, esta reflexão vai mais além, quando, em tom vigoroso, Loureiro faz outras denúncias que alargam consideravelmente o conceito de escravatura e o transportam para a exclusão mais infrene.

Mas o discurso sobre o tráfico esclavagista apresenta outras variáveis, que mostram as dificuldades[6] em colocar um fim imediato à escravatura:

> Enfim, o direito é *assim o quisemos* e, segundo este princípio (o qual os potentados não deixarão de chamar sagrado e justo), depois de posta em prática a abolição da escravatura que será feito do nosso Brasil? A questão é mui delicada e, de todas quantas medidas internas podia agora Portugal

6 "Quem protege os mares […] de África, e aquele importante comércio, que em o ano passado [1820], desde Janeiro até Setembro, só em exportação de negros, a sua importação no Brasil, rendeu para o Tesouro Nacional mais de 400 000 000 de réis, fora o proveniente da cera, marfim, enxofre, etc., e o lucro dos particulares? Que desgraça a nossa!" (*Astro da Lusitania* 277 (26 de Outubro, 1821), [1]).

lançar mão, nenhuma seria de tanta influência para o estado público como a abolição da escravatura no Brasil. É esta uma medida perpétua e necessária (por isso que estabelecida por tratados), é medida que vai mudar os usos, costumes, meios de agricultura e de comércio de um território imenso, o qual, desde a sua primeira povoação por europeus, nunca conheceu outros […]. A nossa má política no Brasil há sido a causa de não haver prosperado até agora, como devera, um país tão vasto e tão favorecido da natureza. Ora, se ao nosso mau sistema de economia (uma vez que este se continue) se ajuntar ainda a proibição de importar escravos para o Brasil, que será em poucos anos este imenso território? […] Mas este ponto é de suma ponderação e do maior interesse para a nossa pátria, por isso, merece atento e profundo estudo. Dele te quero falar, eu vou tomar a questão de mais alto. Se examinarmos o direito, em que nós os portugueses fizemos conquistas na Ásia e na América, acharemos que ele é nenhum ou, por outras palavras, que é o direito do mais forte sobre o mais fraco, como tem o lobo sobre o cordeiro. Quem nos autorizou para fazer tributário, por força, o samorim de Calecute, que não queria tratos com portugueses; para matar o sultão Bádur, rei de Cambaia, quando fazia uma visita de cumprimento a um nosso governador da Índia; para mandar preso em ferros a Lisboa um rei do arquipélago Índico; para abrasar Ormuz e tirar o seu rei da sujeição da Pérsia; para nos assenhorearmos por força ou por traição de muitas terras e fortalezas? Quem, finalmente, nos deu justos e legítimos poderes para saltar nas costas do Brasil, lançar daí os naturais até os encurralar nos labirintos das matas e sertões? […] Fizemos escravos todos os que pudemos colher às mãos e, em breve, os fizemos expirar nos trabalhos rudes da agricultura, que eles não conheciam, pois o clima, que favorecia a sua aversão ao trabalho, lhes dava liberal, sem cultura, quanto era necessário para viver […]. A todos estes erros de administração do Brasil, querido Orestes, deve este formoso país o seu abatimento. As nuvens de escravos, que de África saíam todos os dias para povoar o Brasil, não faziam medrar o país que era um boqueirão […]. Todavia, é forçoso confessar que, se não fosse o suprimento da escravatura, o Brasil, com o infeliz sistema de administração que lá tem vogado, estaria hoje de todo inculto e sem essa pouca povoação que ainda lá se vê. Não colhas daqui, Orestes, que a escravatura é de absoluta necessidade no Brasil, pois só o é quando se queiram seguir os erros e vícios antigos e se não queira reformar desde os fundamentos a administração. Ao contrário do que alguns o podem pensar, é minha opinião que o Brasil, com o sistema de escravatura na forma em que lá se vê estabelecida, nem podia chegar à sua maior prosperidade, nem ser em tempo algum perfeitamente civilizado. O hábito de fazer todo o trabalho por escravos, daí a errada opinião de que é vil o trabalho (que não desonra ninguém), aumentava nos senhores o desleixo, indolência e preguiça, já muito favorecida pela influência do clima abrasador, e eis, aqui, causas sobejas para dar garrote moral na indústria sobre agricultura, artes, ciências e comércio. Como se podiam esmerar nos inventos e perfeições da indústria senhores que tinham aversão ao trabalho e que até não necessitavam de trabalhar, por terem escravos que o fizessem por eles? Como se podia esperar que as obras da indústria aperfeiçoassem escravos, que sempre trabalham de má vontade, e nos quais faltam *honra, prémio e favor que as artes criam*? Já eu te não quero falar, Orestes, da escola brutal de imoralidade, formada pelo espectáculo da escravidão de contínuo diante dos olhos, a vaidade… a arrogância… a crueldade que daí nascem, etc. […]. Não que eu queira que de repente acabe a escravatura em todos os seus efeitos (pois isso, além de injusto para os proprietários, seria mui danoso, como já disse, aos próprios escravos que não têm estômagos robustos para digerir o acre e mui forte alimento da liberdade, seria a ruína de todas as colónias e renovaria as cenas horrorosas dos sertões de S. Domingos), quisera que, por todos os modos concordes com o bem público, foros da humanidade e interesses dos senhores, se aliviasse a miséria dos escravos agora existentes e dos que, dentro do prazo da abolição, se puderem importar para o Brasil. Mormente, quisera que os filhos destes, por via de uma boa educação pública, se habilitassem para um dia virem a ser mais do que bestas de carga, para virem a ser vassalos […]. Quando famílias europeias se puserem a ganhar salários e a trabalhar por suas mãos no Brasil, então, se poderá desvanecer

> aos brasileiros a ideia de que o trabalho infama e envilece, então, pouco e pouco, desaparecerá a aversão natural que lhe têm e virá, em seu lugar, a indústria e actividade, quando os pretos vejam honrado o trabalho pelo exemplo e obra dos brancos. (*O Portuguez* II (XI), 400-420)

A intensidade e a veemência crítica da reflexão justificam a alongada citação, que se articula, em forma de reprovação, com o tempo perdido, quando o redactor afirma:

> Mas parece que esse nosso governo ou desgoverno (como lhe chamou um gracioso) se arreceia da multidão do povo, que a liberdade lhe pode granjear, e, havendo-se, como os malfeitores, por mal seguro em povoado, só confia sua segurança e conservação a ermos e desertos. Lá se avenha com seu sistema, ao fim, quando já nenhum remédio tenha, ele virá a achar o erro e, então, deplorará o tempo perdido que não pode voltar atrás. O certo é que, há muitos anos, depois que os ingleses em sua casa aboliram a escravatura, devia saber Portugal que seria por eles importunado e perseguido para fazer o mesmo. Depois que se a corte mudou para o Brasil deviam naturalmente crescer as instâncias dos ingleses sobre o mesmo sujeito, os interesses verdadeiros do nosso governo, e até a necessidade imperiosa, lhe demandavam a abolição da escravatura por um modo que o Brasil não deteriorasse. Enfim, há muito, há muito conhece o governo do Brasil que, mais ano, menos ano, deve acabar de todo com o tráfico da escravatura e todavia, ainda, para medida tão principal não se tem por maneira alguma preparada, parece que espera fazer tudo de repente e para a mesma hora da necessidade, da mesma sorte que o fez quando, vindo-lhe os franceses acendendo o fogo por as costas, acordou do sono, saltou da cama, largou a casa e a Deus e à ventura embarcou-se para o Brasil, aonde chegou a Deus misericórdia. Que letargo? (*O Portuguez* VIII (XLIII), 29)

Intuindo a independência da colónia, Rocha Loureiro aborda o Brasil como entidade própria, ao mesmo tempo que alude à previsão de vir a ser um grande país, um prognóstico que, passados dois séculos, está em parte por cumprir, embora, como é sabido, existam condições para isso. Pouco simpático com os brasileiros, arruma-os no patamar dos "homens mais egoístas e cruéis de todo o mundo", a propósito do sistema de escravatura existente no Brasil. Coloca esta questão sob um ponto de vista filantrópico e capitalista (mercado livre de trabalho, oferta e procura de força de trabalho, acumulação primitiva de capital), do uso da razão e da escravatura (que nem como despojo de guerra tem legitimidade) e da presciência de revoltas de escravos, os Spartacus futuros, deixando ainda ver a utilização de escravos para objectivos outros que não os do trabalho, isto é, fins sexuais (*O Portuguez* VIII (XLIII), 27-28).

Envolvido nas práticas encantatórias da argumentação e do discurso, o autor deixa escapar a contradição insanável de aceitar a termo a escravatura, embora isso releve do ornamento, que não da essência do pensamento, do regime discursivo. Ecuménico, esvazia a contradição quando afirma o desejo e prognostica uma emigração universal, que o Brasil deve acolher, facto que, como se sabe, veio a acontecer após a independência, da qual vem adivinhando o trajecto, que parece querer obstaculizar com medidas que o governo deveria tomar:

> Incorporar no seu grémio as nações de todo o mundo (que a todos tinha que dar), não por via da guerra e conquista […], mas por via de liberdade que convide à imigração de toda a parte do mundo a vir submeter-se debaixo do jugo suave das nossas leis. Assim, o estão fazendo os Estados Unidos e, assim, o devera ter feito há muito o governo do Brasil e, com isso, poderia escusar os escravos e cuidar na polícia do seu império que é incomportável com a escravidão. (*O Portuguez* VIII (XLIII), 29)

Rocha Loureiro faz notar que, quanto maior for o número de homens livres, menor será a possibilidade de haver escravos, que, neste caso, seriam libertos. Ou seja, *deixem imigrar, convidem a imigrar*, que os escravos se libertarão e entrarão no mercado livre de trabalho; contudo, o grande obstáculo reside nos relapsos e negreiros, traficantes, embusteiros e trânsfugas às ideias, ornamentistas do debate, laxistas e contumazes incompetentes, que abominam o trabalho e o acto de pensar (*O Portuguez* VIII (XLIII), 30).

O redactor de *O Portuguez* antecipa os problemas que Portugal irá ter, quer a nível interno, quer a nível externo, em virtude da necessidade, por imposição internacional, da abolição da escravatura. Nem sempre, ao abordar esta questão, Loureiro é coerente, sobretudo quando, ao reconhecer na sua pessoa, sem margem para dúvidas, a liberdade do negro, confronta as suas ideias de liberdade com as necessidades das sucessivas gerações de esclavagistas do reino, que viveram do tráfico desde que Portugal entrou em África e começou a negociar, nos entrepostos costeiros e com a cumplicidade local, mercadorias com seres humanos.

A Revolução Industrial, que Portugal e o Brasil ignoram, deixa ver os usurários "capitalistas" portugueses, que compram de manhã para ganhar ao meio-dia, esquecendo uma regra básica do desenvolvimento, algo que as classes médias de outros países não descuidaram, que é a necessidade de investimento para haver reprodução massiva de capital. De facto, à primeira vista, para os néscios traficantes portugueses, era mais fácil e mais barato empregar mão-de-obra escrava para obter riqueza fácil e rápida do que investir para ganhar seguramente e estruturar uma economia. Decorre daqui a violenta diatribe do redactor de *O Portuguez* contra a forma involuntária mais absoluta de servidão humana:

> No Brasil os engenhos de açúcar estão ainda na primitiva rudeza com que foram inventados, o arroz é descascado em pilões à força bruta dos braços dos negros, não há máquinas para ensacar algodão, não as há para carregar navios, etc. etc. Não se têm os portugueses aproveitado das muitas que os ingleses têm inventado para todos os misteres, nada é obra do poder maquinal, tudo é obra do trabalho dos negros que morrem temporãos pelo muito lidar em tarefas rudes e cruelíssimas; assim, é impossível que tenhamos indústria, povoação e comércio. Quando para lá se levarem as máquinas de vapor que fazem aqui milagres, então, começaremos a ser alguma coisa por estas repartições. (*O Portuguez* II(XI), 418, nrp)[7].

7 Acerca de *O Portuguez; ou, Mercurio Politico…*, e do seu redactor João Bernardo da Rocha Loureiro, cf. José Augusto dos Santos Alves (2005).

Se, por um lado, João Bernardo da Rocha Loureiro, através do periódico *O Portuguez*, manifesta abertamente estes sentimentos, sustentados no exercício da razão e da vontade, por outro, Hipólito José da Costa, por via do periódico *Correio Braziliense*, converge com ele na ostentação de sentimentos semelhantes.

Antiesclavagista como Loureiro, Hipólito apresenta uma visão estratégica, quando, tomando como exemplo a insanável contradição entre o fim da escravatura e a ideia de o Brasil ser uma nação livre, afirma:

> Não podemos deixar de louvar todos os procedimentos, que tem havido no Brasil, porque todos eles se têm achado na mais admirável coincidência com as ideias que temos anunciado […]. Há, porém um ponto […] que todos os escritores do Brasil guardam ainda silêncio […]. É ideia contraditória querer uma nação ser livre […] e manter dentro de si a escravatura, isto é, o idêntico costume oposto à liberdade. Seria a desesperada medida de um louco, destruir de uma vez a escravatura […], mas a sua perpetuação num sistema de liberdade constitucional é uma contradição de tal importância, que uma coisa ou outra devem acabar. (*Correio Braziliense* XXIX (174) (1822), 574)

Mais adiante, o autor acentua a sua perspectiva, quando não ignora um plano de libertação programada dos escravos, deixando ver ao mesmo tempo que a incondicional liberdade, forro de todos os vínculos, deve ser um dado irrecusável: "Consideramos, por fim, a utilidade da abolição da escravatura em outro ponto de vista […]. Como é possível que o homem branco profira os seus desejos de gozar de liberdade, tendo ao pé de si o negro escravo em todo o rigor da palavra?" (*Correio Braziliense* XXIX (174) (1822), 739).

O combate pela cidadania brasileira parece ter um fértil campo de desenvolvimento, por via de uma consciência que reflecte amarguradas vivências, num tempo que se esgotou e convida à desobediência e interiorização de uma cidadania que vincula e incorpora, de forma seminal, a universalidade dos valores essenciais do ser humano. Com efeito, ao longo dos seus *artigos de fundo*, o autor tenta demonstrar a amoralidade dos poderes e das políticas face ao tráfico esclavagista, incompatível com um projecto de independência, sustentado no debate cidadão.

Todavia, entenda-se que a escravatura é, para o periodista, uma questão de economia política, para além, obviamente, de uma irrecusável causa de humanidade e filantropia. As suas propostas vão no sentido final da libertação dos escravos, ao mesmo tempo que devem ser criadas condições de modo a que o homem tenha direito ao usufruto da sua dignidade, que não pode ser manchada por indignos tratamentos e desumanos procedimentos, um desejo que radica e intimamente se articula com anteriores e irrefragáveis pressupostos. De facto, na medida em que a realidade residual remanescente dos referentes comunitários medievais resiste ao novo estatuto individual e privado do indivíduo, a corporação (o sentimento e o espírito corporativos) deve ser destruída. O vassalo que incorpora novas visões do mundo vai produzir a sua própria destruição, enquanto vassalo, e criar o cidadão. O projecto da nova visão do mundo, com intuitos sinceros, radicalmente humanistas e libertários, visará depois a transformação dos

indivíduos em bons cidadãos, ligados ao conceito de propriedade privada (que releva do trabalho e da produção e reprodução da riqueza) e à noção de modernidade baseada na produtividade e maximização (a partir do mercado de trabalho) da força de trabalho até aí indisponível ou moderadamente utilizada.

Não é certamente por acaso que, já em Dezembro de 1815, tomando as ideias de Montesquieu e certamente tendo em mente o acto independentista de 1822, Hipólito José da Costa mostra o interesse em colocar um fim ao tráfico de escravos.

> Depois de havermos lembrado o caminho único […] para desviar, de algum modo, a tormenta, que ameaça o Brasil na abolição imediata do tráfico de escravos, devemos dizer a nossa opinião, quanto às consequências remotas. Estas, julgamos, que são de grande utilidade ao Brasil, porque estamos persuadidos, com Montesquieu, que a escravidão não pode ser útil nem ao escravo, nem ao senhor, como membros da sociedade civil. Não ao escravo, porque este não obra nada por virtude, não ao senhor, porque ele contrai, com os seus mesmos escravos, todos os vícios inerentes à escravidão e, insensivelmente, se acostuma a faltar a todos os deveres morais, fazendo-se feroz, voluptuoso e insensível aos males dos outros. (*Correio Braziliense*, XV (91) (Dezembro, 1815), 738)

Em derradeira instância, trata-se de fornecer argumentos para criar um mercado livre de trabalho que forneça a mão-de-obra necessária ao desenvolvimento da acumulação primitiva de capital, à oferta e procura de mão-de-obra disponível, algo que passa obrigatoriamente pela libertação dos escravos, uma libertação em que os valores da filantropia e da humanidade são os alicerces deste processo de desenvolvimento do liberalismo económico, que traz no ventre o capitalismo industrial e financeiro. Em abono do seu objectivo, o redactor traz à colação uma enorme quantidade de argumentos, para os quais apenas o Brasil é convocado, um sentimento que caminha no sentido da previsível independência:

> Está por fim chegado o tempo em que esta questão da escravatura deve ser decidida afinal. Tendo a França abolido inteiramente, e sem restrição, o tráfico dos escravos, resta somente a Espanha e o Brasil […], para contender com o entusiasmo da Inglaterra, decidida a terminar a escravidão dos negros, com tal fanatismo, que toda a população inglesa antes decidirá a guerra a qualquer nação […]. E não duvidamos que este ponto se misturará com toda e qualquer negociação, que se trate entre a corte de Londres e a do Rio de Janeiro […]. Leiam os brasilienses as obras de todos os filósofos modernos e verão que de unânime consentimento atacam o abuso da escravidão e demonstram a sua injustiça […]. Porém no caso de que o Brasil intente opor-se a esta torrente de opinião de todas as potências, contra a escravatura, ou que se descuide de prevenir a tempo os efeitos imediatos da abolição, a indústria nacional deve decair em todos os seus ramos e se fará extremamente difícil e tardio o remédio de atrasamento na população. (*Correio Braziliense* XV (91) (Dezembro, 1815), 735-738)

Os arquivos "mudos"

Mas não são apenas estes dois periodistas que surgem na vanguarda do combate ao tráfico esclavagista e na defesa do fim da escravatura. Surpreendentemente, ainda no curso final do Antigo Regime, os arquivos da Intendência Geral de Polícia, por via dos seus relatórios,

fornecem informações, em que afloram sentimentos e desejos que vão ao encontro do pensamento que preside aos textos de Rocha Loureiro e Hipólito José da Costa.

Pode dizer-se que a diversidade de meios de comunicação utilizados se exprime e se adequa às necessidades, em consonância com as diferentes questões, um processo a que não é estranha a decisiva contribuição da capacidade de comunicação. Tendo presente este quadro, pode dizer-se também que estamos perante uma globalidade fenoménica e o horizonte de uma nova forma de comunicar da moderna sociedade, que estes relatórios de polícia abundantemente transpiram, seja através da oralidade, seja por via da escrituralidade, que é inseparável dos modos de pensar e protagonizar o quotidiano no espaço público, como é o exemplo da substantiva assunção, por um ex-escravo, da essencialidade da sua liberdade, que o Intendente-Geral de Polícia nos dá a ver:

> No requerimento incluso que devo informar com o meu parecer […], pretende Joaquim dos Reis, homem pardo, ser desligado das obrigações que lhe impôs o termo que assinou […], para não residir na vila […] de Torres Vedras […]. Não é precisamente em Torres Vedras e seu termo que o suplicante pode viver, e é precisamente ali que de encontros com aquele que já foi seu senhor, e contra quem entreteve renhidas contendas, podem resultar, como é natural, rixas e novas contendas, que me propus precaver do modo referido, pois está na ordem geral dos sentimentos do coração humano, que no suplicante domine o orgulho nesta pretensão de voltar para Torres, querendo ostentar a liberdade na presença do que foi seu senhor… Lisboa, 18 de Agosto de 1815. João de Matos e Vasconcelos Barbosa de Magalhães. (ANTT, Mç. 460, cx. 576)

Ou seja, é o próprio responsável da Intendência-Geral de Polícia que, em 1815, manifesta uma evidente mutação de sensibilidade no que aos libertos, e por inerência à escravatura, diz respeito. A "desordem" provocada por um mundo novo revela-se com toda a evidência. As palavras do relatório do Intendente penetram, aniquiladoras, as estruturas decadentes do Antigo Regime, incompatível com os novos valores do espaço público liberal, seja do ponto de vista do político e da política, do saber e do poder, seja da comunicação. O caminho para o seu fim, apesar de hesitantes passos reformistas e igualitariamente punitivos, surge no horizonte próximo.

Nesta ousada desenvoltura policial, ao mesmo tempo humanista, o relatório do Intendente, não só não está desacompanhado, como também é antecipado em cerca de duas décadas por um pensamento que tange os mesmos valores. Refiro-me ao *Discurso Filosofico e Politico…*, de 1794 (ANTT, *Real Mesa Censória*, cx. 278, doc. n.º 1379 e Anexo, doc. n.º 7, Secção 3), um escrito eivado de pessimismo.

Com efeito, pela forma como adjectiva – "o pior inimigo do homem é o mesmo homem e a sua ambição" (*Ibidem*, Secção 7) –, o autor mostra uma espécie de discurso ecológico travejado na crítica às agressões à natureza, à guerra, à instituição castrense, à religião (ao mesmo tempo um apelo à tolerância e à liberdade religiosa para que não haja "assassinados pelos seus próprios concidadãos" [*Ibidem*, Secção 8]), ao consumismo, à rapina e à cupidez, que sacrificam "todos os anos milhares de cidadãos ao deus das riquezas" (*Ibidem*, Secção 8). Centrado no interesse geral, o *Discurso* deixa ver que a maior

riqueza, a mais essencial, é seguramente o homem e o seu emprego que não "têm preço" (*Ibidem*, Secção 9).

Contra as grandes concentrações urbanas, o autor tem a lucidez de imaginar a negatividade dos problemas a vir, face à falta de apoio logístico e à desertificação dos campos. Ruralista, reverbera a perspectiva do bom selvagem num discurso anticitadino, tanto mais paradoxal quanto reconhece a importância do comércio que se desenvolve nas cidades. Contra a opressão, afirma, numa perspectiva colonial moderna que mostra como alternativa ao escoamento de populações em excesso, que o "escravo será sempre um trabalhador negligente" (*Ibidem*, Secção 10) que "não goza dos benefícios da natureza" (*Ibidem*, Secção 11).

Envolvendo os europeus colonizadores numa crítica que torna inaceitável as suas formas e métodos de colonizar, o texto afirma que "será bem fácil dizer que [os europeus] mais inumanos do que os mesmos selvagens têm olhado para […] homens […] como para feras os quais seria lícito matar, enganar, roubar sem o menor escrúpulo" (*Ibidem*, Secção 15).

Para finalizar, e recuperando a ideia inicial do texto, posso dizer que não há projecto efectivo sem esta prova da realidade, sem este julgamento exercido pelos outros homens. A liberdade aparece então como uma dialéctica alargada entre uma exigência infinita, que reflecte o seu poder ilimitado de auto-afirmação, e o papel da auto-realização numa realidade finita.

A individualidade não é outra coisa senão esta confrontação entre o infinito da reflexão e a finitude da actualização. Esta objectivação da liberdade individual na família, na sociedade civil e finalmente no Estado realiza uma filosofia da liberdade individual que será, ao mesmo tempo, uma filosofia política.

Não há Estado, nem filosofia política sem esta equação entre uma soberania do Estado e o poder da liberdade individual. O Estado que não seja uma vontade objectivada será apenas uma vontade estranha e hostil. O mesmo será dizer que o homem tem deveres concretos, virtudes concretas, somente quando é capaz de se situar a ele próprio no interior de comunidades históricas, nas quais reconhece o sentido da sua própria existência (Ricœur 1980, 983)[8].

Não surpreende, portanto, que este combate seja o mesmo de Loureiro, de Hipólito, do ousado Intendente-Geral de Polícia e do autor anónimo do *Discurso.* O tema da luta contra a escravatura, inextricável da liberdade essencial, surge naturalmente com ênfase no seio do novo espaço público, em construção, e no periodismo liberal vintista, na medida em que o antiesclavagismo como ingrediente de ruptura é, ao mesmo tempo, uma bandeira de viragem do paradigma político para a modernidade.

---

8 "Si la vie politique est cette médiation alors la dialectique entre la liberté individuelle et le pouvoir de l'État est au cœur du problème de la liberté, c'est cette médiation qui finalement commande tout le discours sur l'action sensée" (Ricœur 1980, 983).

Bibliografia

Fontes manuscritas

ANTT, *Real Mesa Censória. Discurso Filosofico e Politico sobre os Principaes objectos do Governo interno Das Sociedades Politicas: e principalmente sobre a Natureza do Commercio Por…* 1794. De Antonio Alvarez Ribeiro [editor – tipógrafo]. Cx. 278, doc. n.º 1379 e Anexo, doc. n.º 7, Secções 3, 7, 8, 9, 10, 11, 15.

ANTT. *Ministério do Reino: Intendência Geral de Polícia*. Mç. 460, cx. 576.

Periódicos

Astro da Lusitania. 1820-23. Lisboa: Na Officina de J. F. M. de Campos.

Correio Braziliense ou Armazem Literario. 1808-1822. Londres: Impresso por W. Lewis.

Correio da Península ou Novo Telegrapho. 1809-1810. Lisboa: na Impressão Regia.

Espelho Político e Moral. 1813-1814. Londres: W. Lewis.

Portuguez (O); ou, Mercurio Politico, Commercial, e Literario. 1814-1826. Londres: Impresso por W. Lewis; Impresso por T. C. Hansard, na Officina Portugueza; Impresso por L. Thompson.

ALVES, José Augusto dos Santos. 2005. *Ideologia e Política na Imprensa do Exílio (O Portuguez – Londres, 1814-1826).* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

ALVES, José Augusto dos Santos (ed.). 2009. *Nas Origens do Periodismo Moderno: Cartas a Orestes de João Bernardo da Rocha Loureiro.* Coimbra: Minerva.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, e Henri Moniot. 1974. *L'Afrique Noire de 1800 à nos jours.* Paris: PUF.

KANT, I. s/d. Resposta à pergunta: "O que é o Iluminismo?" (Trad. Artur Morão). http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf.

KANT, Immanuel. 1984. Resposta à pergunta: o que são as Luzes? (Trad. José Esteves Pereira). *Cultura. História e Filosofia* III: 160-168.

NUNES, A. J. Avelãs. 2006. *Os Sistemas Económicos, Génese e Evolução do Capitalismo.* Coimbra: Serviço de Textos dos SASUC.

RICŒUR, Paul. 1980. Liberté. *Enciclopaedia Universalis*, 9. Paris: Enciclopaedia Universalis France.

SILVA, António de Morais. 1952. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. IV. Lisboa: Editorial Confluência.

SILVA, Innocencio Francisco da. 1858-1975. *Diccionario Bibliographico Portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva, aplicáveis a Portugal e ao Brasil.* Lisboa: Imprensa Nacional.

VACHET, André. 1970. *L'Idéologie libéral – L'Individu et sa propriété.* Paris: Éditions Anthropos.

JOSEPH ABRAHAM LEVI*

Intérpretes, escravos e almas necessitadas. Os africanos no espaço luso-atlântico dos primórdios

I

> During the Middle Ages, slavery died out in northern Europe but persisted in the Mediterranean world (as in the Middle East, Tropical Africa, and no doubt the remaining parts of the earth). (Hair 1966, 5)

Apesar de a grande maioria dos africanos no Novo Mundo, assim como na Metrópole, ser composta por escravos, também havia entre aqueles homens livres e recém-libertos a desempenhar um papel fundamental no mantimento e na expansão territorial do Império, em África e no Novo Mundo. O seu conhecimento dos usos e costumes de (outros) africanos – *primæ inter pares*, as línguas africanas da África Ocidental, da Mauritânia à República Democrática do Congo, passando pela hodierna Angola – permitiu que a Coroa pudesse negociar directamente com os sobas locais, bem como entrelaçar relações comerciais e sociopolíticas mais duradoiras com os demais régulos africanos.

Ter intérpretes africanos que soubessem falar português e as línguas africanas – sobretudo alguns dos idiomas e dialectos mais conhecidos, pertencentes ao cepo linguístico do Níger-Congo Ocidental e falados ao longo do Golfo da Guiné, como, por exemplo, o balanta, o bambara, o banyun, o bullom, o fula, o malinké, o mandinga, o mende, o temne e o wolof (jolof ou jalofo em português) – permitia à Coroa avançar com o seu plano expansionista em terras africanas, futuro trampolim para o seu comércio transcontinental, como no caso do Oriente.

---

* Universidade George Washington, EUA.
E-mail: jalevi21@gwu.edu.

O árabe foi assim gradualmente substituído pelas várias línguas africanas faladas ao sul do rio Senegal, dado que o conhecimento da língua do Alcorão se tornava cada vez mais escasso à medida que desciam a costa ocidental africana. Apesar de o Islão ter ainda uma presença marcante em muitas partes desta grande área geográfica, a adesão à nova religião monoteísta vinda do Magrebe era, em linhas gerais, nominal e os conhecimentos dos seus usos e costumes de cunho árabe/berbere variavam, a norma sendo constituída por um domínio inadequado da língua árabe; daí a necessidade de encontrar e treinar intérpretes africanos que fizessem de trâmite entre os portugueses e as populações locais. Os intérpretes árabes e/ou berberes (*sanhājah*)[1] aportuguesados do Magrebe, assim como os portugueses arabizados, eram agora substituídos por intérpretes africanos, homens livres, recém-libertos e/ou escravos:

> […] though there were black Africans who knew some Arabic, there is no evidence that any Arabs – or Sanhaja – had a corresponding knowledge of any Guinea coast language. The Portuguese were therefore unable to make use of Arabs or Sanhaja as intermediaries in interpreting between Portuguese and African languages, and as they approached Guinea, they began to look for black African interpreters who could arrange contacts at those points where Arabic would not serve. (Hair 1966, 7)

A procura de intérpretes ou "línguas" africanos de confiança e proficientes em alguns idiomas falados ao longo do Golfo da Guiné tornou-se assim uma tarefa árdua, dado que o sucesso do comércio português e da presença lusitana nesta área dependia das relações amigáveis entre a Coroa e os vários régulos africanos. Em Portugal, bem como a bordo das naus portuguesas, havia intérpretes africanos, sobretudo em condição de escravos, que desempenhavam um papel indispensável no contacto com povos e culturas diferentes.

A falta de comunicação era por vezes substituída pela linguagem gestual ou por símbolos e objectos. Contudo, como podemos imaginar, nem sempre os gestos, as imagens escritas e os adereços usados numa determinada cultura transmitem os mesmos significados semântico-culturais em outras línguas e culturas. De facto, na *Crónica da Guiné*, Azurara menciona que em 1445, aquando da fuga de um intérprete africano, o capitão teve de recorrer à linguagem gestual para comunicar com a população autóctone. Infelizmente, o autor não nos dá ulteriores informações quanto ao êxito desta expedição (Azurara 1841)[2].

Os primeiros contactos entre europeus e africanos subsarianos – no nosso caso, aqueles que se encontravam ao longo da costa ocidental africana entre os hodiernos Marrocos e Angola – sempre foram objecto de estudo e controvérsias, onde intolerância, preconceitos e ignorância ofuscavam a visão objectiva dos dados obtidos. Entre os

---

1 Usa-se comummente a palavra árabe صَنْهَاجَة *Sanhājah* – arabização de Izangen, termo proveniente de uma língua berbere – para designar o conjunto de tribos berberes do Magrebe, dado que não existe só uma língua e uma etnia berbere, mas antes várias línguas e etnias. Veja-se também: Azurara (1973, Caps. XII e XIII).

2 Veja-se também Crone (1937).

inúmeros manuscritos sobre este assunto, aqueles redigidos por religiosos são, sem sombra de dúvida, os mais interessantes e controversos. Basta lembrar a *Istorica Descrizione* e os *Manoscritti Araldi* compostos pelo monge capuchinho Padre Giovanni Antonio Cavazzi (1621-1678), onde o religioso italiano ao serviço da Coroa portuguesa nos descreve – quer por escrito, quer em desenhos, a cores e a preto e branco – os acontecimentos assim como os concebia, ou seja, repletos de estereótipos, infundindo neles muitas das percepções negativas que começavam a circular sobre estes povos que eram "descobertos" pela primeira vez durante a descida portuguesa ao longo da costa ocidental africana (1415-1498)[3].

Obviamente os primeiros contactos entre europeus e africanos subsarianos foram sancionados pela Coroa portuguesa e, mormente, pela Igreja (quer metropolitana, quer da Santa Sé), esta última, por razões políticas, ao serviço da primeira. A Igreja – repetimo-lo, a Santa Sé e o clero metropolitano – também impunha parâmetros dentro dos quais os evangelizadores tinham de agir, interpretar e lidar com a presença "necessária" de escravos africanos em solo lusitano, de Portugal à América portuguesa, passando pela Índia portuguesa e pelo Extremo Oriente.

Discriminação, abusos, maus-tratos, bem como tolerância, compreensão, cooperação e auxílio foram os parâmetros com que tinham de trabalhar os homens religiosos, missionários e os seus superiores em Portugal, no Novo Mundo, em África e na Ásia.

II

> O conceito de escravo, no seu percurso histórico, evolui de coisa para homem, pela metade, a quem é dado, na maior parte das vezes, o inferno neste mundo com promessas de bem-aventuranças na eternidade. Mas a sua simples existência leva a que o medo se instale entre escravos e livres; que o medo se aloje na medula da humanidade "como um cubo de gelo". (Pimentel 2010, 12)

Para os portugueses – e com eles os outros europeus a trabalhar sob a égide da Coroa lusitana, sobretudo "italianos" –, a missionação do "outro" começou em teoria em 1415, aquando da tomada de Ceuta. Um lustro mais tarde, em 1420, com as descobertas do arquipélago da Madeira, um grupo de frades franciscanos foi de facto enviado para tomar conta das almas dos recém-chegados colonos europeus, portugueses assim como outros europeus, destacando-se entre estes últimos mercadores genoveses e venezianos, em núcleos familiares.

Contudo, em 1402, quase três lustros antes da tomada de Ceuta, os franciscanos tinham tido o seu primeiro contacto com o continente africano, mormente, com as ilhas ao longo das costas ocidentais africanas, quando os europeus[4] descobriram, ou melhor,

3 Veja-se, entre outros, Levi (1999, 29-47).
4 Portugueses, italianos (sobretudo de origem genovesa) e espanhóis.

redescobriram as Ilhas Canárias[5], um arquipélago habitado pelos guanchos. Com a excepção dos habitantes de Bioko[6] (Fernando Pó), os guanchos eram os únicos habitantes autóctones encontrados nas ilhas atlânticas ao longo das costas ocidentais africanas. Em pouco mais de meio século a conversão dos guanchos (guanches em espanhol e, consequentemente, em inglês e em outras línguas europeias) ao Catolicismo foi completa, sobretudo graças à mestiçagem forçada com os colonos europeus:

> Spanish Franciscans […] worked among the native Guanches. By 1476, four of the larger islands are said to have been converted. The missionaries were the protectors of native rights in the early days. Intermarriage between Spaniards and Guanches produced eventually a common stock. (Groves 1964, vol. 1, 125)

Durante as primeiras décadas do século XV, e durante todo o resto deste século no caso de outros grupos e etnias, alguns guanchos – incluindo membros de algumas tribos berberes que viviam ao longo do litoral sariano e tribos costeiras residentes na margem meridional do rio Senegal – eram assim comprados e/ou capturados como escravos nas várias praças africanas/portuguesas, onde se incluía a de Arguim[7]. Este dado é uma indicação de que, desde os primórdios, Portugal já era receptáculo de "peças de escravos" (escravos africanos), entre os quais constavam intérpretes utilíssimos para o comércio entre a Metrópole e o mundo africano ao sul do grande Sara, este último baluarte da influência islâmica em terras africanas. O conhecimento das línguas africanas abrir-lhes-ia as portas ao comércio directo com os vários sobas do continente, ultrapassando assim o intermediário islâmico, travão constante nas transacções mercantis portuguesas:

> […] before the Portuguese actually reached Guinea, they were in contact with West Africans who, after passing through Islamic hands, had arrived in Portugal as slaves, the number probably increasing as the Portuguese tapped the Islamic trade nearer and nearer to its source. This group of West African slaves in Portugal provided the Portuguese with the interpreters they needed to establish first contacts with the peoples of Guinea. (Hair 1966, 6)

---

5 Se bem que conhecidas desde a Antiguidade, as Ilhas Canárias foram (re)descobertas em 1312 pelo genovês Lancelote (Lancillotto) Malocello. Apesar da subsequente presença catalã e maiorquina, seguida por mercadores sevilhanos, o arquipélago foi oficialmente conquistado por Jean de Bethencourt (1359-1442), um explorador e navegador normando ao serviço de Henrique III de Castela (1390-1406). Em 1418 Bethencourt vendeu as Canárias ao Conde de Niebla, Don Guzmán.

6 Dada a sua proximidade do arquipélago são-tomense, durante o biénio 1469-1471 também foram descobertas as ilhas de Fernando Pó (corruptela de Fernão do Pó, primariamente denominada "Ilha Formosa" e hoje rebaptizada Bioco/Bioko), Corisco, Elobey, Mbañe e Ano Bom (outrora conhecida como Anno Bom/Ano Bon/Annobón e hoje rebaptizada Pagalu). A 11 de Março de 1770, juntamente com o território continental a elas adjacente, nomeadamente a futura Guiné Equatorial, estas ilhas foram cedidas à Espanha em troca de mais presença portuguesa na América do Sul, designadamente no futuro estado brasileiro do Acre; este acordo seria ulteriormente ratificado com os tratados de Santo Ildefonso, 1777, e do Pardo, 1778. Geograficamente, porém, todas estas ilhas fazem parte de um arquipélago maior, o das Ilhas da Guiné, as quais formam uma cadeia montanhosa de origem vulcânica, chamada "linha dos Camarões", que une o arquipélago ao continente africano, sendo o vulcão Mount Cameroon, nos Camarões, o seu ponto mais longínquo.

7 Vejam-se Azurara (1841, Caps. 12 e 87), Cadamosto (1937, 17), Pereira (1956, 38).

Em 1431 os franciscanos foram também enviados aos Açores, dado que ambos os futuros arquipélagos portugueses dos Açores e da Madeira foram encontrados desabitados. Se bem que deserto aquando da sua descoberta (1456), o arquipélago de Cabo Verde fora prontamente povoado por colonos europeus e escravos provenientes da costa ocidental africana. Também neste caso os franciscanos foram instrumentais na fase inicial de evangelização, tanto para os europeus como para os escravos africanos e seus descendentes, incluindo a recém-nascida classe sociolinguística/étnica/racial dos crioulos.

III

> From the earliest days of European exploration of the West Coast of Africa the difficulties of communication between the groups of people who shared no mutual languages became apparent. (Fayer 2003, 281).

Diferentes forças motrizes impulsionaram as nascentes nações europeias, *prima inter pares* Portugal, entre os últimos dez lustros da Idade Média (476-1453) e os primeiros dois séculos da Idade Moderna (1453-1789), a entrar em contacto com régulos e sobas africanos para assegurar uma presença no mercado transoceânico de bens. O tráfico negreiro enquadra-se nesta moldura. Contudo, o mundo muçulmano também usou a escravatura como meio para fortalecer a sua presença económica em zonas que dominava ou que se encontravam sob sua grande influência:

> C'était le monde musulman, dans lequel l'esclavage est une institution fortement ancrée, qui était le grand importateur d'esclaves en provenance d'Europe et d'Afrique. En Afrique Noire, comme ailleurs, le Coran a légitimé l'esclavage, recommandant seulement de bien traiter les esclaves et de les affranchir. (Mauny 1967, 336-337)

Do outro lado, porém, devido às guerras contra os muçulmanos em solo europeu, assim como em terras muçulmanas, também havia um elevado número de escravos oriundos de outras áreas do mundo islâmico – árabes, berberes, eslavos e populações pertencentes ao cepo túrquico, entre os demais, incluindo escravos de proveniência subsariana –, que circulavam em Portugal, no Magrebe e no resto da bacia mediterrânica, no Norte da Europa e mais além:

> Antes das viagens dos portugueses já caíam de vez em quando nas mãos dos cristãos escravos negros, especialmente daqueles que como escravos ou súbditos convertidos ao maometismo serviam nas guerras dos maometanos contra os cristãos; mas por êsse tempo predominavam muito em número os escravos da raça semito-árabe e berbere. (Lopes 1944, 1)

Durante as diferentes fases da Reconquista, culminada a 1492, a escravatura na Península Ibérica foi basicamente uma servidão de cariz doméstico, baseando-se no antigo cânone asturo-leonês, de inspiração latino-germânica, e seguindo as directivas delineadas nas *Sete Partidas* afonsinas (Alfonso X 1972).

Na *Crónica da Guiné*, Azurara indica que em 1425 três muçulmanas e cinquenta e três muçulmanos foram capturados pelos portugueses no mar de Larache, na área de Tânger-Tétouan e não longe do futuro forte português de Graciosa (1489-1610) (Azurara 1841)[8]. O cariz económico da escravatura europeia, de antiga tradição mediterrânica e médio-oriental, fundou-se assim com o carácter social da escravidão praticada há séculos no continente africano anterior ao contacto europeu, da Mauritânia à Angola hodiernas:

> Slavery was an established institution for the peoples of the biblical East, of ancient Greece and Rome, of the barbarian Visigothic rulers of the Iberian Peninsula and their Muslim conquerors, and of almost every other society known to the later medieval Portuguese. Christians and Muslims had long enslaved one another […]. Among the Negro peoples servitude was a less harsh and permanent condition than its Mediterranean counterpart. The West Africans sold their own people in slavery to the whites, yet they scarcely ever secured white slaves of their own. The Moors of the Maghrib, Europeans, Indians, and even Chinese came to take what they could from Negro Africa […]. (Luttrell 1965, 62)

Os africanos – alguns dos quais eram árabes, berberes e/ou mestiços africanizados e/ou islamizados – eram capturados através de razias efectuadas ao longo das costas ocidentais africanas a norte do rio Senegal, até 1448. A partir deste ano, ao invés, os contactos com os régulos africanos a sul do mesmo rio abriram as portas para a entrada na Península Ibérica, e daí para o resto da Europa, de muitos escravos comprados em troca de produtos vendidos nas praças africanas. Prisioneiros de guerra e criminosos tornar-se-ão moeda de troca entre africanos e portugueses. Não é de admirar, então, que Duarte Pacheco Pereira, no seu *Esmeraldo de Situ Orbis*, mencione a cifra de 3500 escravos ânuos oriundos da região entre o rio Senegal e a Serra Leoa que saíam rumo à Península Ibérica, particularmente Portugal, com predominância do elemento feminino (Pereira 1892).

Conceitos como poder, prestígio e opulência, encontrados em muitas sociedades africanas subsarianas que praticavam a escravatura – em zonas de forte tradição islâmica, ou a gravitar na órbita muçulmana, através do intermédio dos árabes, dos berberes e/ou de tribos africanas islamizadas ou parcialmente islamizadas –, transformaram-se de súbito em desejos meramente financeiros. Em outras palavras, a escravatura "tradicional" do continente africano sofrera uma transformação irreversível:

> L'origine des esclaves de traite était très diverse, mais dans leur grande majorité, ils provenaient des pays situés immédiatement au sud des grands empires et sultanats musulmans de la zone sahélienne et nord-soudanienne : peuples de Guinée forestière, Mossi, Gourounsi, tribus paléo nigritiques du nord-Togo et Dahomey, de Nigeria centrale, du Mandara, Sara, peuples du Bahr-el-Ghazal ont été, du Xe siècle environ jusqu'à la fin du XIXe siècle, la réserve inépuisable des esclaves noirs nécessaires au monde musulman. (Mauny 1967, 339)

8 Vejam-se também Severen (1871-1885, vol. 5, 566), Correia (1938), *History of Portugal: Pamphlet Collection* (1937-197?, 228), Tracy (2000, 352), Figueras (1953, 7-33), Cook (1994, 117-118).

Os sobas e os régulos africanos, através dos seus intermediários, começaram assim a capturar seres humanos para depois os venderem aos muçulmanos e, em seguida, aos europeus (portugueses e provenientes dos demais países europeus, nomeadamente espanhóis, ingleses, franceses e holandeses, assim como dinamarqueses e "os de Flandres" e de outras zonas europeias interessadas neste tráfico): "A partir du XVe siècle, la situation vient encore s'aggraver du fait de l'arrivée des négriers européens sur la côte du golfe de Guinée" (Mauny 1967, 339). Devido à demanda sempre crescente de produtos provindos do orbe inteiro, um mundo que estava ainda a ser descoberto, redefinido e compartido, o tráfico negreiro transatlântico "passou a ser a principal ou quase exclusiva actividade económica realizada na costa ocidental africana" (Pimentel 2010, 17). Mas como comunicar com as populações autóctones africanas? É deste modo que surge o intérprete africano europeizado – no nosso caso, aportuguesado –, modelo para todas as culturas europeias que durante anos se estabeleceram ao longo da costa ocidental africana, nomeadamente, inglesa, holandesa e francesa:

> The surviving sources from the early days of Portuguese exploration of West Africa as well as the descriptions of the slave trade and slavery in the Caribbean note the importance and skills of the African interpreters. In the fifteenth century, the Portuguese not only used interpreters, but also developed an effective method for obtaining and training interpreters that was adopted by many of the countries that later began West African exploration and trade. (Fayer 2003, 281)

No seu relato sobre a costa ocidental africana (1455-1456), o explorador veneziano Luís de Cadamosto (ca. 1432-1483), acompanhado, nas suas duas viagens (1455 e 1456), pelo genovês Antoniotto Usodimare (1416-1462), relata de que forma os portugueses conseguiam obter e, consequentemente, "domesticar" os escravos africanos aos usos e costumes europeus, ressaltando assim o papel fundamental destes escravos-intérpretes para o comércio europeu ao longo da costa ocidental africana – sobretudo entre o rio Gâmbia e o rio Geba – e mais além:

> Each of our ships had negro interpreters on board brought from Portugal who had been sold by the lords of Senegal to the first Portuguese to discover this land of the blacks. These slaves had been made Christians in Portugal and knew the Hispanic language [português] well; we had them from their owners on the understanding that for the hire and pay of each we will give one slave to be chosen from all our captives. Each interpreter, also, who secured four slaves for his master, was to be given his freedom. (Cadamosto 1937, 55)[9]

Os escravos mais "mansos", entenda-se, mais "aportuguesados" e/ou mais propensos a aprender os usos e costumes europeus, como a língua portuguesa e os hábitos lusitanos, incluindo a "conversão" (sincera ou não) ao Catolicismo, fizeram assim de trâmite entre os europeus e os africanos. Em outras palavras, os escravos tiveram o importante papel de "línguas" ou intérpretes, não só ao longo da costa ocidental africana,

9 Vejam-se também Cadamosto e Sintra (1948), Cadamosto *et al.* (1929).

mas também no resto do Império, basta lembrar os *jurubaças* chineses mencionados na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto (1952-1953, vol. 2, 49)[10].

Quanto à costa ocidental africana, também convém mencionar os *lançados*, outrora conhecidos por *tangomaus* e *pombeiros* em Angola, assinaladamente, os intermediários (europeus ou mestiços) entre os portugueses e as populações autóctones. Nesta região, comummente denominada "Guiné", Álvares d'Almada escrevia em 1594: "Entre estes negros andão muitos que sabem fallar a nossa lingoa Portuguesa e andão vestidos ao nosso modo. E assim muitas negras ladinas chamadas *Tangomas,* porque servem os lançados" (Alvares D'Almada 1841, 60).

Enquanto mediadores, os *lançados* forneciam os produtos indígenas a quem melhor lhes pagasse, sem perguntar pela sua nacionalidade; portanto a sua integração na cultura local era fundamental para serem aceites e, consequentemente, serem dignos da confiança de toda a população. Os aborígenes com os quais os *lançados* tinham contactos mais frequentes e que, através deles, conseguiram entabular relações socioeconómicas com o resto da população autóctone eram os *grumetes*, nomeadamente, os serventes, ou seja aqueles que assistiam na transmissão de uma cultura para a outra. As *tangomas* – forma feminina dos acima mencionados *tangomaus* – eram portanto as mulheres que tinham contacto com os *lançados*, a maioria delas em estado de concubinagem com os portugueses. Fruto destas uniões foi uma nova sociedade, formada por "*filhos da terra*, também conhecidos em outros contextos pelas designações 'mestiços', 'mulatos' e 'crioulos'" (Couto 1992, 111).

Durante as últimas décadas do século XV e as primeiras do século XVI, degradados portugueses eram de facto geralmente deixados ao longo das costas meridionais africanas por (muitos) anos com o mesmo fim: entrelaçar relações de "amizade" com as populações autóctones e, obviamente, fazer depois de trâmite durante as transacções comerciais com os diferentes régulos destas tribos[11].

Os primeiros africanos enviados à Metrópole como escravos foram capturados ao longo das costas sarianas em 1441. Em 1443, o Infante D. Henrique (1394-1460) recebeu por carta régia um quinto de todos os escravos capturados nesta área. Seis anos mais tarde, e durante dez anos (1449-1459), o tráfico negreiro ficou em mãos de particulares. Com a construção da fortaleza de Arguim em 1455, o *trauto dos escravos* foi constituído monopólio da Coroa, apesar de ter sido validado pelo Papa Nicolau V (1447-1455) três anos antes, a 12 de Junho de 1452, com a Bula *Dum diversas*[12] a autorizar a escravização dos "infiéis":

10 De origem malaio-javanesa, a palavra composta *jurubaça* referia-se a uma pessoa perita numa determinada língua estrangeira. Veja-se também Machado (1989).

11 Veja-se, entre outros, Axelson (1973).

12 Papa Nicolau V. "Dum diversas", in Jordão (1868-1873, vol. 2, 22).

> Exclusivo régio por meio do qual a Coroa reservava para si os direitos referentes ao comércio de escravos, os quais podiam ser arrendados ou cedidos a particulares através da concessão de licenças. Os primeiros indivíduos foram capturados no litoral do Saara e chegaram a Portugal em 1441. Dois anos mais tarde, uma carta régia concedeu ao infante D. Henrique o quinto de todos os escravos capturados na costa africana, o qual o arrendou, em 1449/1450, a uma sociedade comercial pelo prazo de dez anos. Após a construção da fortaleza de Arguim, esta actividade passou a constituir um monopólio da Coroa. (Andrade 2008)

Durante pouco mais de três lustros – nomeadamente, entre 1455 e 1474 –, a gradual descoberta das costas africanas ocidentais encontrava-se assim estritamente ligada ao sempre crescente desejo de encontrar escravos e estabelecer um sistema, ora sob controlo do monarca, ora em mãos de particulares, que de facto regulasse este "comércio humano":

> Em 1469, D. Afonso V (1438-1481) cedeu-o ao príncipe herdeiro em troca do pagamento de uma renda anual de 20 000 reais e na condição de que este promovesse a progressiva descoberta da costa africana em direcção a sul. Por sua vez, o príncipe herdeiro arrendou-o até 1473 a um mercador de Lisboa, em troca do pagamento de uma renda anual de 200 000 reais, transferindo-lhe a obrigatoriedade de promover a descoberta da costa africana. A partir de então, foi celebrado um contrato quinquenal, com início no dia de S. João Baptista de 1474, no qual se estabelecia que nem o soberano nem qualquer outra pessoa poderiam resgatar escravos sem autorização dos concessionários na zona compreendida no contrato, isto é, entre S. Pedro da Galé e o cabo Bojador, sob pena de perderem navios e mercadorias, pertencendo ao rei a sexta parte do que resgatassem, a qual deveria ser entregue em Portugal, no lugar onde descarregassem. A bordo dos navios, seguia um escrivão régio a quem competia fiscalizar a actividade. Os concessionários comprometiam-se a não fazer guerra com habitantes das costas compreendidas na concessão, devendo comerciar pacificamente. O contrato autorizava-os a enviarem para Castela os escravos adquiridos sem necessidade de autorização régia, desde que pagassem sisa e portagem. Se alguma das partes violasse as condições contratuais, pagaria mil cruzados de ouro, continuando, no entanto, válido o acordo. Em troca, os concessionários poderiam ficar com as ilhas que descobrissem, desde que estas não se situassem "nas partes de Guiné". Após a sua ascensão ao trono, em 1481, D. João II (1481-1495) voltou a chamar para o monarca o controlo directo do trato de escravos. Entre 1486 e 1495, optou por estabelecer contratos quinquenais com um importante mercador e banqueiro florentino estabelecido em Lisboa. Este comércio parece, nesta cronologia, estar enquadrado por um almoxarife específico, sobre o qual se encontram disponíveis menções documentais. Quer as licenças, quer os contratos de arrendamento funcionavam na dependência de instituições régias, nomeadamente a Casa dos Escravos e a Casa da Guiné, mais tarde designada por Casa da Guiné e Mina, onde se procedia à arrecadação das rendas anuais. (Andrade 2008)

Até ao ano de 1448 o número de escravos oriundos da costa ocidental africana a residirem em Portugal quase atingira um milhar (Lopes 1944, 15). Nas primeiras décadas do século XVI, os escravos africanos em solo olisiponense chegaram a ser um décimo da população total da capital (Álvarez 1974, 25), a maioria a trabalhar no Paço; entre estes últimos não faltavam os intérpretes, que faziam de ponte com os recém-chegados cativos (Naro 1978, 319) assim como com os dignitários africanos: "In the 1480s, King João II personally interrogated, through interpreters, both an envoy from the Oba of Benin, and a Jolof prince who had been deposed and sought Portuguese help" (Hair 1966, 8).

A primeira menção escrita de um crioulo de base lexical europeia, ao invés, é de 1658, quando Michel Jajolet de La Courbe nos descreve a língua crioula, falada por descendentes de portugueses que se misturaram com povos de língua mandinga, habitantes da antiga colónia britânica da Senegâmbia (1763-1783) e da hodierna confederação da Senegâmbia (1982), nomeadamente da vasta zona geográfica que abrange os hodiernos Mali e Senegal, assim como a Guiné-Bissau, a Guiné, a Gâmbia[13], a Serra Leoa e a Libéria e ainda partes da Costa do Marfim e do Alto Volta actuais:

> Il y a parmi eux de certains nègres et mulastres qui se disent Portugais parce qu'ils sont issus de Portugais qui y ont habité autrefois ; ces gents-là, outre la langue du pays, parlent encore un certain jargon qui n'a que très peu de ressemblance à la langue portugaise et qu'on nomme créole comme dans la Méditerranée la langue franque. (La Courbe 1913, 192)

IV

> As primeiras presenças de escravos africanos em solo brasileiro talvez remontem já ao ano de 1532, com certeza ao de 1539. Durante o fim do governo do primeiro Governador-geral do Brasil, D. Tomé de Sousa (1549-1553), e dos seus dois sequazes – D. Duarte da Costa (1553-1557) e D. Mem de Sá (1558-1572) –, os navios negreiros passaram a ser uma realidade na nova colónia luso-americana. (Levi e Manso 2012, 234-235)

No início de escravatura em terras brasileiras, os primeiros escravos africanos eram oriundos de São Tomé e Angola. Só depois é que a "Guiné" começou a ter um papel proeminente no tráfico transatlântico, sobretudo os escravos destinados às capitanias do Maranhão e do Pará. Durante o século XVI, de facto, muitos dos escravos provinham da área próxima do Rio do Nuno na actual Guiné-Conacri, zona esta onde gravitava o comércio humano transariano com o mundo muçulmano; basta lembrar os nómadas (semi-)islamizados fulbes (fulas) dos séculos XIII-XVI e o futuro Reino do Futa Djalon (1725-1896).

A partir da Restauração (1637-1640), e com a nova dinastia bragantina (1640-1910) em Portugal, entra-se numa nova fase, com um elevado número de escravos enviados para o Brasil. Cidades como a Baía e, mais a sul, o Rio de Janeiro tornar-se-ão nos centros mais activos de comércio directo com as costas africanas, sem assim passar por Lisboa. Também no período pós-Restauração se verifica o interesse em outras zonas do Império português como fontes de proveniência de mão-de-obra forçada, como é o caso de Moçambique. Apesar das vitórias contra os holandeses na retomada da presença lusitana em África e no Brasil (1654), o Oriente português e o Brasil continuam a ocupar todas as energias da Coroa, tendo em vista estabelecer uma carreira a unir o Estado da Índia e o Extremo Oriente ao Brasil. Os escravos oriundos de Moçambique enquadravam-se

13 Primeiramente explorada por portugueses (século XV) e ingleses (séculos XVI-XVIII), à procura de ouro, a Gâmbia actual foi finalmente ocupada pelos ingleses em 1663, data da fundação do centro negreiro inglês nesta área.

neste projecto de avizinhar, em todos os sentidos, as diversas áreas sob posse portuguesa. Este fora de facto o plano de Gaspar Pacheco, como podemos observar no Alvará de 30 de Abril de 1643 de D. João IV (1640-1656)[14].

V

> Além das ameaças urgentes do período histórico no qual vivia – como as de 1624 e de 1630, quando as tropas holandesas ocuparam as capitanias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e do Rio Grande do Norte – o Padre Vieira interessava-se principalmente pelo bem-estar da população local. Em particular o Padre Vieira preocupava-se com os povos indígenas, assim como estava pronto a denunciar os abusos de poder dos colonos sobre estes últimos, e o tráfico transatlântico de escravos, para mencionar só alguns dos seus principais alvos. (Levi e Manso 2012, 234)

Apesar de os primeiros escravos africanos serem oriundos da Península Ibérica, a demanda sempre crescente de mão-de-obra na América portuguesa e hispânica fez com que Portugal instituísse um sistema lucrativo baseado no tráfico negreiro entre o continente africano e o Novo Mundo. Em 1534 iniciou a remessa directa de escravos africanos para as Índias Ocidentais, autorizada por D. João III (1521-1557), a partir dos arquipélagos de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe, já a contar com fortes presenças africanas.

O missionário e predicador António Vieira, famoso pela sua defesa da liberdade dos povos indígenas brasileiros contra os interesses dos colonos, também se interessou pela causa dos escravos africanos e afro-brasileiros. Por exemplo, num período de onze lustros, exactamente em 1633, 1686 e 1688, o Padre Vieira pregou três sermões a membros de várias irmandades de Nossa Senhora do Rosário da Baía, a maioria constituída por neófitos africanos e afro-brasileiros, nomeadamente os Sermões 14.º, 20.º e 27.º:

> Vieira's religious and social stand eventually created many enemies for him and resulted in his exile and imprisonment. He was highly critical of the system and constantly questioned authority; he defended the Jews and *cristãos novos* against the abuses of the Inquisition; he opposed African slavery and Amerindian enslavement; and he was in favor of the right of self-determination for all native peoples. (Levi 2004, vol. 2, 392)

Assim como os inúmeros sermões em defesa dos povos autóctones brasileiros, também estas comunicações eram invectivas contra as duras condições de trabalho e, sobretudo, condenavam a maneira com os escravos eram tratados pelos seus donos. Os desacordos entre os jesuítas e os colonos portugueses sobre a questão das populações autóctones a residirem no espaço lusitano além-mar – africanos, asiáticos e ameríndios – eram de velha data, remontando aos alvores da Época dos Descobrimentos (1415) (Levi 2006, 49), sobretudo aquando da redescoberta do supracitado arquipélago das Canárias.

---

14 Vejam-se "Alvará de 30 de Abril de 1643", Registo Geral de Mercês, Mercês da Torre do Tombo, liv. 11, f. 251v-253.

VI

> […] para libertar do cativeiro dos homens, bastavam homens; para libertar do cativeiro do Demónio e do pecado, é necessário todo o poder de Deus. (Vieira, 1662)

Quanto à região do Maranhão-Grão-Pará, os jesuítas, se bem que com muita relutância, encorajaram a entrada de escravos africanos na capitania, dado que até esta altura estes últimos eram confinados a áreas a sul do Maranhão. Desta maneira os colonos europeus continuavam a ter escravos e os jesuítas, por sua vez, podiam tomar conta do bem-estar, espiritual e físico, dos ameríndios a residir nesta área.

Mesmo não aprovando completamente a escravatura dos "etíopes" (entenda-se, dos africanos), sobretudo os "angolas" (ou seja, os africanos provindos da África Ocidental e da hodierna Angola), o Padre Vieira e os seus confrades preferiam esta "alternativa" ao "cativeiro ilícito", nomeadamente, a total destruição ou total aniquilamento das populações indígenas brasileiras, já dizimadas por doenças, duras condições de trabalho e constantes ataques por parte dos colonos europeus:

> […] não é minha tenção que não haja escravos: antes procurei nesta Corte […] que se fizesse, como se fez, uma Junta dos maiores Letrados sobre este ponto, e se declarassem, como se declararam por Lei (que lá está registada), as causas do cativeiro lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos […]. (Vieira 1662)

Os escravos do "cativeiro lícito" para o Padre Vieira eram os "novos gentios" de Quinhentos e Seiscentos, nomeadamente, os povos autóctones e os "etíopes", particularmente, os africanos trazidos à colónia portuguesa no continente americano. Diversamente dos "gentios", aos quais a Cristandade estava acostumada antes mesmo da era dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa – assinaladamente, as populações autóctones não-muçulmanas do Médio Oriente e da África subsariana rente ao Magrebe (os assim chamados "pagãos"), assim como os "infiéis" ou "hereges" muçulmanos e judeus a gravitarem no espaço europeu cristão, particularmente ao longo da bacia mediterrânica –, estes "novos gentios" de Quinhentos e Seiscentos, do Novo Mundo e da África subsariana[15], constituíam de facto uma "nova gentilidade", a qual, apesar dos seus "defeitos", tinha de ser evangelizada: "Por mais que fossem 'bárbaros e feros', 'indómitos' ou 'brutos', e por 'incultas e hórridas' as línguas que falavam, esses novos gentios tinham 'vocação' à Fé, e deviam ser convertidos" (Vilela 1997, 50).

15 Além das populações autóctones bantas, temos de lembrar os "cafres", ou seja, os *khoisan* da actual Namíbia. De origem árabe, a palavra كافر *kāfir*, "infiel", era também usada para designar os "infiéis", nomeadamente os próprios muçulmanos. Em árabe, ao invés, a palavra refere-se àquele que rejeitou a palavra de Deus.

VII

> Vieira o escritor e Vieira o homem activista/missionário são consequentemente dois seres indivisíveis, que se sustentam e se dão valor pelo mesmo facto de fazerem parte do seu pensamento cívico-religioso. Também os seus escritos de conteúdo religioso, inclusivamente os de oratória sagrada, contêm referências a acontecimentos político-sociais da altura. Os trabalhos mais persuasivos do missionário luso-brasileiro, como os *Sermões*, as *Cartas*, as suas arengas contra a Inquisição, os seus ataques contra a escravatura e a escravização dos povos indígenas, reverberam todos da atmosfera política do tempo. (Levi e Manso 2012, 233-234)

A atitude do Padre Vieira perante a escravatura dos africanos deve portanto ser vista e considerada enquanto filha do seu tempo. Obviamente o Padre Vieira não estava a promover a escravatura dos africanos, antes sugeria – dado que o resto da América portuguesa já se encontrava envolvido no vergonhoso tráfico negreiro (em plena força logo a partir de 1539) – que este "comércio" também se estendesse a esta área.

A fundamentação lógica do Padre Vieira – aliás compartilhada por muitos nesta altura – era a crença de que, diversamente dos ameríndios, os africanos eram física e emocionalmente "mais capazes" de sustentar trabalhos pesados e, consequentemente, qualquer tipo de punição corporal. Em outras palavras, a Metrópole e a Santa Sé tinham de definir os parâmetros e as "causas do cativeiro lícito" destes "etíopes" em solo americano (Vieira 1662).

Na opinião do ilustre pregador de Seiscentos, os africanos possuíam mais "dotes físicos" e eram mais "civilizados" do que os povos indígenas brasileiros, portanto estes últimos precisavam de ser protegidos. O axioma "todos os homens nascem iguais" é emendado com o postulado de que Deus, segundo o Padre Vieira, "autorizou", ou talvez "tivesse permitido", a subjugação do povo africano por causa da "força física" deste último; daí a "autorização" ou a "permissão" do tráfico de escravos (Vieira, Sermão Vigésimo). Contudo, o Padre Vieira considerava a escravatura um "contrato", ou melhor (entenda-se, pior), um "pacto", que os portugueses tinham feito com o Diabo. Em 1683, no sermão aos "irmãos pretos"[16] da Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, cujos membros, africanos ou afro-brasileiros, trabalhavam nos vários engenhos da Baía, o Padre Vieira de facto exclamara: "Oh comércio desumano, a tua mercadoria é composta de seres humanos!" (Vieira 1683).

O Padre Vieira reconhecia o facto de que a escravatura existia e era sustentada pelos "etíopes", ou seja, o tráfico negreiro. Em outras palavras, a economia da colónia portuguesa no Novo Mundo dependia exclusivamente do trabalho dos "angolas" (os escravos africanos), a maioria provinda da costa ocidental africana:

16 No total o Padre Vieira, S.J., compusera três sermões para os seus "irmãos pretos", nomeadamente os Sermões 14.º, 20.º e 27.º do Rosário.

> Como dizia Vieira, a intensificação do tráfico negreiro trazia a Etiópia para o Brasil. Uma Etiópia cativa, condenada a um destino injusto; etíopes de mãos atadas: "*imagens vilíssimas da servidão, e espectáculos da extrema miséria*". (Vilela 1997, 38)

Para o Padre Vieira, estas "gentes e nações etíopes que da África continuamente estão passando a esta América" (Vieira, Sermão Vigésimo Sétimo), e seus descendentes no Novo Mundo, eram os "filhos de Coré", nomeadamente, os filhos do Calvário. O rei Salomão, filho de David, este último antepassado de Jesus, fora, por sua vez, devido ao seu encontro amoroso com a Rainha de Sabá, também o progenitor dos Etíopes (1 Reis 10; 2 Crónicas 9). Esta ascendência judaica dos "etíopes", que para o Padre Vieira simbolizava todos os africanos subsarianos, fazia com que os "novos gentios" de Quinhentos e Seiscentos fossem herdeiros directos da esperança anunciada no Antigo Testamento, ou seja, a salvação através de Cristo no Calvário (Vieira 1686). Nos sermões do grande pregador de Seiscentos, os padecimentos de Jesus no Calvário são de facto igualados aos suplícios dos africanos, bem como dos seus descendentes afro-brasileiros, sofridos no Novo Mundo, nomeadamente nos engenhos brasileiros. Num sermão pregado em Salvador da Baía à Irmandade dos Pretos de um engenho, no ano de 1633, o Padre Vieira assevera:

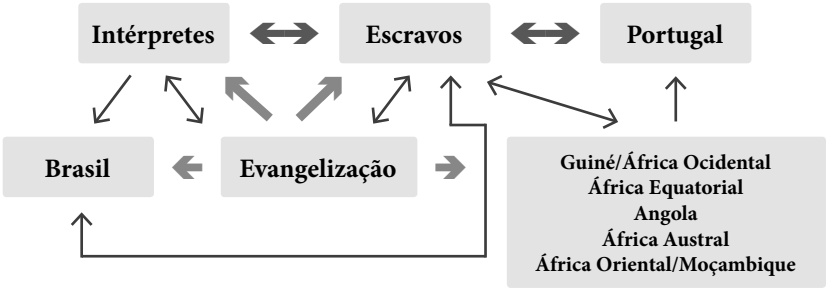
> Em um Engenho, sois imitadores de Cristo crucificado, porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz, e em toda a sua Paixão. A sua Cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um Engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o centro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos: Cristo sem comer, e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio. (Vieira 1686)

Muitas foram as ocasiões em que o Padre Vieira declarou que o Brasil era um lugar "com o corpo na América e a alma em África" (Azevedo 1918-1920, vol. 2, 408). A alma dos escravos africanos era igual à alma dos colonos brancos e, como tal, não era sujeita à escravatura. Dirigindo-se aos membros das irmandades africanas ou afro-brasileiras, o Padre Vieira elogiara a maneira como os membros destas associações expressavam a sua forma – obviamente sincrética – de Cristianismo, ou melhor, do Catolicismo. Inútil dizer que esta atitude, assim como aquela tomada em prol da causa indígena, fez com que o famoso pregador luso-brasileiro se tornasse numa verdadeira espinha no tórax colonial, para não falar das controvérsias religiosas no seio da própria Igreja[17]. Eis a razão pela qual para o Padre Vieira o evangelizador, neste caso o missionário jesuíta em solo brasileiro, tinha a obrigação de "pregar", ou seja, ser o porta-voz de Deus e abrir os olhos e os corações dos "novos gentios" (ameríndios e africanos), assim como os dos senhores, dos

17 Veja-se Vieira (1686, 484-521; 1688b, 149-184; e 1688, 391-429).

duros colonos, unicamente interessados no lucro e no próprio bem-estar. Os missionários tinham a obrigação de "sair a público em defesa da verdade". Os pregadores tinham assim a dupla função de "quem tem por ofício a pregação e a conversão dos gentios" e, ao mesmo tempo, "ter o livro em uma mão, e a espada na outra: o livro para a doutrina, a espada para os defender" (Vieira 1951-1954a). Tarefa não muito fácil, então, pois o pregador/evangelizador em terras de Vera Cruz tinha de seguir a sua consciência, porém sempre dentro dos parâmetros socioeconómicos do momento, infelizmente guiada pela "cobardia" dos senhores, ou seja, dos ricos fazendeiros:

> Ao pregador – poderia retorquir Vieira – cabia pregar. Mas tinha de pregar dentro das regras estabelecidas do labirinto, vale dizer, conforme a condição ou "estado" dos seus diferentes ouvintes: os senhores, os escravos, etc. Pois foi o que Vieira fez com a marca do seu talento, mas obviamente também com as marcas inapagáveis das crenças, ideias, valores, normas de vidas e de comportamento próprias à época em que viveu. (Vilela 1997, 38)



	Intérpretes	**Escravos**	**Evangelização**
Africanos em Portugal	Homens livres	Escravos	Evangelizados
	Oriundos de	*Oriundos de*	*Oriundos de*
Africanos em África	África Ocidental África Equatorial Angola África Meridional	África Ocidental África Equatorial Angola África Oriental	África Ocidental África Equatorial Angola África Oriental
Africanos/ Afro-brasileiros no Brasil	Libertos	Escravos	Evangelizados (Catolicismo/ Sincretismo Religioso)

1 Os africanos no espaço luso-atlântico dos primórdios.

Os africanos no espaço luso-atlântico dos primórdios

O axioma "la lengua, compañera del Imperio" (Nebrija 1492, 5) – apresentado por António de Nebrija (1441-1522) na sua *Gramática da Língua Castelhana* – não só sublinha, no nosso caso, o prestígio do português junto do latim, seu progenitor, mas também reforça e aponta para outros valores inerentes ao Império; através da língua, foi possível evangelizar e dominar povos em muitas partes do orbe, mesmo se por vezes só temporariamente, como em muitas praças orientais caídas sob posse holandesa, inglesa e francesa. O domínio do homem sobre o homem também fez com que milhões de pessoas, ao serem transplantadas de um continente para o outro, adquirissem, obviamente de modo forçado, uma nova língua, uma nova fé e uma nova maneira de ser.

Bibliografia

History of Portugal: Pamphlet Collection. 1937-197?. Cambridge: Cambridge University Press.

ALFONSO X. 1972. *Las Siete Partidas*. 3 vols. Madrid: Atlas.

ALVARES d'Almada, André. 1841. *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde, desde o Rio do Sanagé até aos Baixos de Sant'Anna …*, publicado por Diogo Köpke. Porto: Typographia Commercial Portuense.

ÁLVAREZ, Nazario M. 1974. *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico: Contribución al estudio del negro en América*. San Juan de Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

AXELSON, Eric. 1973. *Portuguese in South-East Africa, 1488-1600*. Joanesburgo: C. Struik.

AZEVEDO, João Lucio de. 1918-1920. *História de António Vieira*. Lisboa: A. M. Teixeira.

AZURARA, Gomes Eannes de. 1841. *Chrónica do descobrimento da Guiné: escrita … pelo chronista Gomes Eannes de Azurara*, ed. Luiz António Abreu e Lima Vcde da Carreira e Manuel Francisco Vde de Santarém. Paris: Aillaud.

AZURARA, Gomes Eannes de. 1973. *Crónica de Guiné: Segundo o Manuscrito de Paris*. Introd., notas e glossário de José de Bragança. Porto: Civilização.

CADAMOSTO, Alvise Luigi da. 1937. *The Voyages of Cadamosto and other Documents on Western Africa in the Second Half of the Fifteenth Century*, ed. Gerald R. Crone. Londres: Hakluyt Society.

CADAMOSTO, Luigi, e Pedro Sintra. 1948. *Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

CADAMOSTO, Luigi, Antoniotto Usodimare, Niccoloso Recco, e Rinaldo Caddeo. 1929. *Le Navigazioni Atlantiche di Alvise da Cà da Mosto [Luigi Cadamosto], Antoniotto Ụsodimare e Niccoloso da Recco*. Milão: Alpes.

COOK Jr., Weston F. 1994. *The Hundred Years' War for Morocco. Gunpowder and the Military Revolution in the Early Modern Muslim World*. Boulder: Westview Press.

CORREIA, A. A. Mendes. 1938. *Antigos Escravos Africanos em Portugal e no Brasil*. Porto: Imprensa Portuguesa.

CRONE, Gerald Roe. 1937. *Voyages of Cadamosto and Other Documents on Western Africa in the Second Half of the Fifteenth Century*. Londres: Hakluyt Society.

FAYER, Joan M. 2003. "African Interpreters in the Atlantic Slave Trade". *Anthropological Linguistics* 45 (3): 281-295.

FIGUERAS, Tomás García. 1953. "Expedición de los portugueses al río de Larache y fundación de la fortaleza 'La Graciosa' en el Lucus (1489)". In *Miscelánea de Estudios varios sobre Marruecos*, 7-33. Tetuán: Editora Marroquí.

GAILLARD-VAN Severen, Louis Edward. 1871-1885. *Inventaire des archives de la ville de Bruges*, 6 vols. Bruges: E. Gailliard.

GROVES, C. P. 1964. *The Planting of Christianity in Africa*. 4 vols. Londres: Lutterworth Press.

HAIR, P. E. H. 1966. "The Uses of African Languages in Afro-European Contacts in Guinea: 1440-1560". *Sierra Leone Language Review* 5: 5-26.

JORDÃO, Levy Maria, Visconde de Paiva Manso (ed.). 1868-1873. *Olisipone*. Vol. 1-3: *Bullarium Patronatus Portugalliæ regum in ecclesiis Africæ, Asiæ atque Oceaniæ bullas … actaque Sanctæ Sedis ab Alexandro III. ad hoc usque tempus amplectens, curante L. M. Jordão.*

LA COURBE, Michel Jajolet de. 1913. *Premier voyage du sieur de La Courbe fait à la coste d'Afrique en 1685 publié avec une carte de Delisle et une introduction*, ed. Prosper Cultru, Société de l'histoire des colonies françaises. Paris: E. Champion.

LEVI, Joseph Abraham. 1999. "Padre Giovanni Antonio Cavazzi, (1621-1678), nos reinos do Congo, Matamba et Angola. Primeiros contactos europeus com a África". *Estudos Portugueses e Africanos* 33-34 (1-2): 29-47.

LEVI, Joseph Abraham. 2004. "Padre António Vieira". In *Dictionary of Literary Biography. Portuguese and Brazilian Literature*, ed. Monica Rector e Fred Clark, Vol. 2, 385-396.

LEVI, Joseph Abraham. 2006. *Compromisso e Solução: Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e formação das confrarias religiosas no Brasil Colonial (1552-1822)*. Berlim: LIT-Verlag.

LEVI, Joseph Abraham, e Maria de Deus Beites Manso. 2012. "Métodos missionários a confronto: os sucessos do Padre António Vieira, S.J., (1608-1697) e do Padre Roberto De Nobili, S.J., (1577-1656). Afinidades/Divergências Continentais". In *Pescadores de almas. Jesuítas no Ocidente e Oriente*, ed. Maria Cristina Bohn Martins e Leny Caselli Anzai, 227-242. São Leopoldo: Editora UNISINOS.

LOPES, Edmundo Arménio Correia. 1944. *A Escravatura (Subsídios para a sua história)*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias.

LUTTRELL, Anthony. 1965. *Slavery and Slaving in the Portuguese Atlantic*, *The Transatlantic Slave Trade from West Africa: [Papers and Discussion Reports Contributed to a Seminar Held June 4th-5th 1965]*. Edinburgh: Centre for African Studies, University of Edinburgh.

MACHADO, José Pedro. 1989. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros do Horizonte.

MAUNY, Raymond. 1967. *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge: d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, 61. Amesterdão: Swetz & Zeitlinger N.V.

NARO, Anthony J. 1978. "A Study on the Origins of Pidginization". *Language* 54: 314-347.

NEBRIJA, Antonio de. 1492. *Gramática de la lengua castellana*. Salamanca: Juan de Porras.

PEREIRA, Duarte Pacheco. 1892. *Esmeraldo de Situ Orbis*, ed. Raphael Eduardo de Azevedo Basto. Lisboa: Imprensa Nacional.

PEREIRA, Duarte Pacheco. 1956. *Esmeraldo de Situ Orbis: Côte Occidentale d'Afrique du Sud Marocain au Gabon*. Trad. Raymond Mauny. Bissau: Publicações do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 2010. *Chão de Sombras. Estudos sobre Escravatura*. Lisboa: Colibri.

PINTO, Fernão Mendes. 1952-1953. *Peregrinaçam: texto primitivo, inteiramente conforme à primeira edição (1614) = Peregrinação*. Versão integral em português moderno por Adolfo Casais Monteiro, 2 vols. Lisboa: Sociedade de Intercâmbio Cultural Luso-Brasileiro.

TRACY, James D. (ed.). 2000. *City Walls. The Urban Enceinte in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press

VIEIRA, António. 1683. *Sermão à Confraria do Rosário da Bahia.*

VIEIRA, António. 1686. "Serman na Bahia à Irmandade dos Pretos, de hum Engenho em dia de São João Evangelista, Ano de 1633, na série Rosa Mística". In *Sermoens IX*, 484-521. Lisboa.

VIEIRA, António. 1688a. *Maria Rosa Mystica…*, 2 vols. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.

VIEIRA, António. 1688b. "Serman aos Irmãos Pretos da Senhora do Rosario". In *Sermoens* X, 391-429. Lisboa.

VIEIRA, António. 1951-1954a. "Sermão da Epifânia, na Capela Real, 1662". In *Sermões*, ed. António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

VIEIRA, António. 1951-1954b. "Sermão Vigésimo Sétimo com o Santíssimo Sacramento Exposto". In *Sermões*, ed. António Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

VILELA, Magno. 1997. "Uma questão de igualdade… António Vieira e a escravidão negra na Bahia". *Oceanos. Vieira 1697* 30/31: 37-52.

MARCIA AMANTINO*

A escravidão negra e a Companhia de Jesus no Rio de Janeiro, século XVIII

Este texto busca apresentar uma discussão a respeito da relação que os religiosos da Companhia de Jesus mantiveram com a escravidão de negros na América portuguesa, mais especificamente na capitania do Rio de Janeiro, ao longo do século XVIII. A análise, não apenas procura entendê-los como teóricos deste tema, como também identifica a ordem como uma das maiores proprietárias de escravos das Américas e da capitania durante parte de Setecentos.

Os jesuítas, logo depois de desembarcarem em Salvador, com o governador-geral Tomé de Sousa, em 1549, tomaram contato com a realidade da colônia portuguesa e perceberam que o projeto evangelizador não seria possível sem o trabalho de cativos e a posse de terras. Gradativamente, iniciaram um processo de acúmulo desses dois principais elementos de sustentação naquela sociedade. A escravidão de alguns grupos era a base para que o projeto de conquista e de cristianização pudesse ser levado adiante (Leite 1955, 391-394). Terras e mão de obra abundantes significavam autonomia financeira para seguirem com seus objetivos missionários. Desta maneira, em finais do século XVI, o padre visitador Cristóvão de Gouveia escreveu uma espécie de relatório ao seu superior, apontando todos os problemas pelos quais passavam os colégios da Bahia e do Rio de Janeiro. Dentre eles, a situação das terras e dos escravos como solução para a sustentação dos religiosos não lhe passou desapercebida.

> E se nós não lavrássemos as nossas terras com escravos, que para isso compramos e se não criássemos algumas vacas com os mesmos, de nenhuma maneira poderíamos nos sustentar. (Archivum Romano Societas Jesus, Bras. II, 330-331)

* Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO), Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0003-3229-9142. *E-mail*: marciaamantino@gmail.com.

Assim, de pobres padres que precisavam das esmolas dos fiéis no século XVI, a Companhia de Jesus tornou-se uma grande concentradora de terras e escravos já na centúria seguinte e, nos Setecentos era uma ordem cuja produção de riqueza estava eminentemente consolidada com base no escravismo.

A concentração de escravos sob sua administração fez com que a ordem precisasse de lidar com as inúmeras questões ligadas a esse cotidiano. Na literatura e documentação produzida pelos inacianos ao longo dos séculos XVI e XVII, foram comuns as discussões a respeito da legitimidade ou não da escravidão de índios e negros e de como a administração dessa mão de obra deveria ser efetivada. Isso foi tema de alguns trabalhos historiográficos, destacando-se, para o caso da América portuguesa, os de Ronaldo Vainfas (1986), Rafael de Bivar Marquese (2004, 2010) e Carlos Zeron (2011).

O que fica evidente, tanto na leitura dos textos produzidos pelos religiosos sobre a escravidão, quanto pelas análises feitas posteriormente pela historiografia, é que as opiniões dos padres jesuítas divergiam bastante. Mas, de acordo com Jesus Maria García Anoveros, a maioria acreditava na ilegalidade e na injustiça da escravidão negra, ainda que, em algumas situações, a escravidão de determinados grupos fosse permitida e legal porque cumpriria o papel de retirá-los da barbárie e permitiria a cristianização (Anoveros 2000, 184).

Assim, a legitimidade da escravidão era um tema polêmico na América ibérica. Em 1668, o padre jesuíta Diego de Avendaño, que vivia em Lima, no Peru, a defendia usando como argumentos os três que já haviam sido apontados por Luís de Molina; ou seja, a escravidão seria justa quando: 1. fosse efetivada por meio de guerra justa sobre infiéis; 2. decorresse de uma punição por crimes praticados; 3. ocorresse por venda em caso de necessidade extrema. Além dessas três possibilidades, Avendaño indicava também questões mais práticas. Segundo ele, os religiosos mantinham e aceitavam o tráfico, assim como os reis. Logo, era legítima a escravidão. E, para finalizar seu raciocínio, afirmava que "sin ellos [os escravos] esta republica no puede subsistir" (Muñoz García 2007, 161). E isso tudo, acreditando que qualquer forma de compra e venda de escravos dentro ou fora da África, seria ilegítima porque não haveria como saber se o cativo era resultado de uma das três possibilidades de escravidão legítima já apontadas.

Avendaño não estava sozinho em suas ideias. Em 1684, o jesuíta Jacinto de Arrue assim se referiu a esta questão:

> Si la Providencia no se opuso a la esclavitud del hombre negro, por muy escandalosa que fuera, de acuerdo con los motivos expuestos por San Pablo, la Compañía se veía autorizada a valerse de su trabajo para el adelanto del reinado de Cristo, de lo cual el mismo siervo no dejaría de sacar un gran provecho para su salvación. (Tardieu 2005, 75)

O jesuíta Lorenzo Casado, atuando na Província Jesuítica do Paraguai entre os anos de 1745 a 1767, assim se exprimiu sobre a situação da utilização de escravos negros pela Companhia:

> La utilidad que de ellos se saca es la que explica el adagio de aquel reino, que oí muchas veces a los Padres mal con ellos y peor sin ellos. Mal con ellos porque si no son Buenos dan que hacer, nada se logra fugitivos y borrachos, sí enferman cuesta no poco el cuidarlos. Pero sin ellos porque aquí sin negros, y esclavos, no hay quien cuide de las estancias ni quien sirva en las casas. (López 2005, 180-181)

Por outro lado, demonstrando as diferenças que existiam no grupo, alguns inacianos não concordavam com tais práticas escravistas e questionavam a legitimidade de a ordem enriquecer através da exploração do trabalho dos negros. Para eles, a escravidão introduzia malefícios na sociedade, tais como o ócio e a violência, e, ainda por cima, tirava a ocupação do branco pobre que, por sua vez, não admitia trabalhar para não se igualar ao negro escravo. Como também era impossível saber quem havia sido ou não capturado de forma lícita, a escravidão colocava no seio da sociedade cristã uma série de pessoas que estavam em condições ilegais de cativeiro e que eram tratadas de formas desumanas. Como exemplos desta posição contrária à posse de escravos pela Companhia, podem citar-se o padre geral Francisco de Borja e o jesuíta Miguel Garcia, que afirmou em uma de suas cartas: "a multidão de escravos que tem a Companhia nesta província, particularmente neste Colégio (da Bahia) é coisa que de maneira alguma posso tragar por não me poder entrar no entendimento ser licitamente havidos". Para ele, tanto o cativeiro negro como o indígena eram ilícitos e os senhores cometiam terrível erro. Logo, o padre se recusava a confessar qualquer um que possuísse escravos (Alencastro 2000, 163; Leite 2000, vol. 2, 227-228).

Mesmo que de tempos em tempos algum inaciano levantasse a questão sobre a legitimidade do cativeiro negro ou mesmo sobre a moralidade de a Companhia possuir cativos, o fato é que a posse de negros foi constante pelos colégios e o início deste processo estava em África. Os argumentos eram muito claros:

> Não há escândalo nenhum em padres de Angola pagarem suas dívidas em escravos. Porque assim como na Europa o dinheiro é o ouro e prata amoedada e no Brasil o açúcar, assim o são em Angola e reinos vizinhos os escravos. Pelo que, quando os padres do Brasil nos mandam o que lhe de cá pedimos, como é farinha (de mandioca), e madeira para portas e janelas, e quando os donos das fazendas que vem a esta parte nos vendem biscoito, vinho e outras coisas, não querem receber de nós a paga em outra moeda, senão na que corre pela terra que são escravos. Dos quais se carregam cada ano para o Brasil e Índias. (Alencastro 2000, 175)

Talvez pela escravidão estar completamente inserida nos negócios jesuíticos, o fato é que durante os séculos XVII e XVIII praticamente não houve uma voz no interior da Companhia que se levantasse contra esse sistema de trabalho compulsório na América portuguesa de maneira sistemática. Os principais autores pertencentes à ordem e que trataram sobre questões ligadas à escravidão apenas constataram sua existência e discutiram as melhores formas que os senhores deveriam usar para lidar com os cativos, demonstrando que o cativeiro deveria ser visto como uma salvação da alma e, portanto,

precisava estar ligado à catequese dos que eram transformados em escravos (Benci 1954; Antonil 2001).

Naquele momento, parecia evidente que, sem os escravos, a ordem não teria como se manter na colônia, e consequentemente ocorreriam problemas em várias outras partes do mundo, uma vez que os jesuítas estavam espalhados por diferentes regiões e elas se conectavam economicamente (Amantino 2014a, 226).

De qualquer forma, justificar a posse de tantos escravos sempre foi algo difícil de sustentar. Os colonos viam os padres com suas fazendas repletas de gado, de produtos exportáveis e, principalmente, de escravos como símbolo máximo de poder, ostentação e riqueza. Contra-argumentando, os jesuítas defendiam que somente mantendo todos estes bens e outros ainda é que a ordem poderia sustentar a catequese, impedindo práticas bárbaras e primitivas de alguns grupos. Por meio da riqueza gerada pelas fazendas e pelos seus bens, a ordem conseguiria sustentar os aldeamentos. Isto significaria manter os índios confinados em porções de terras, prontos para o trabalho e para a defesa das regiões onde se localizavam.

Apesar das discussões no interior da Sociedade de Jesus, a ordem continuou a possuir cativos, quer fossem indígenas, quer africanos e seus descendentes. Na América portuguesa era impossível exercer as funções nas cidades ou no campo sem contar com a presença maciça desta mão de obra cativa. À medida que os jesuítas aumentavam suas fazendas e produções, ampliavam a quantidade deles. De uma forma ou de outra, aparando as suas próprias dissensões internas e os questionamentos com a população, os padres se adaptaram bem a essa situação, pois no momento em que foram expulsos de Portugal em 1759 e da Espanha em 1763, e respectivamente de suas possessões no continente americano, a ordem era a instituição que possuía o maior número de escravos na América. De acordo com Carlos Page (Page 2001, 116), "Al momento de su expulsión, la Orden jesuita era la mayor propietaria de esclavos negros de todas las colonias españolas, con más de 7000 de ellos bajo su control". Seus principais colégios e fazendas possuíam, em 1753, 2150 cativos e no ano da expulsão, em 1767, já havia 3164 escravos. Charles O'Neill e Joaquim Maria Dominguez (2001, t. II, 1256) afirmam que, em 1767, no momento da expulsão dos jesuítas, estes possuíam cerca de 17 275 escravos, repartidos da seguinte maneira pelas províncias jesuíticas: o Novo Reino de Granada contava com 1774 indivíduos; Quito com 1364; o Paraguai com 5164; o Peru com 5524; o Chile com 2000. Além destes escravos espalhados pelas províncias, também havia no Colégio Máximo do México cerca de 1000 cativos; em Puebla mais 75 e em Havana, Cuba, mais 374 escravos. Na capitania do Rio de Janeiro, caso que nos interessa mais de perto, os padres possuíam, em 1759, cerca de 3339 escravos (Arquivo Nacional Torre do Tombo 1759-1760, Arquivo do Ministério da Fazenda 9/11/1759, Arquivo Histórico Ultramarino 1759).

Em 1757, dois anos antes da expulsão, estes religiosos, em um relatório ao superior, informavam que nas capitanias de São Paulo, Espírito Santo, Pernambuco, Bahia e Rio

de Janeiro possuíam 5933 escravos distribuídos entre os colégios, fazendas e engenhos, conforme demonstrado na tabela abaixo (**fig. 1**). Mesmo com algumas flutuações ou anos sem registros, percebe-se que, de uma maneira geral, os padres conseguiram manter relativamente estável o número de seus escravos ao longo de todo o século XVIII.

Anos	São Paulo	Espírito Santo	Pernambuco	Bahia	Rio de Janeiro	Totais
1701	60	200	920	758	950	2888
1707	52	200	200	700	900	2052
1722	180	--	--	876	--	1056
1725	252	419	--	1149	1000	2820
1736	357	535	104	1057	1500	3553
1738	370	583	455	1466	2586	5460
1743	264	633	192	1437	2337	4863
1757	406	826	523	1527	2651	5933

1 Mão de obra escrava dos jesuítas por capitanias – América portuguesa, 1701-1757.

Fonte: ARSI. Catalogus Primus ex Triennalibus. Provincia Brasilica – 1701-1757 – Catálogos breves e trienais – 1701-1736, Br. 6/II.

O que se pode inferir dos dados fornecidos pelos religiosos é a crescente concentração de escravos sob o domínio dos colégios ao longo do século XVIII, ainda que em alguns casos, como em Pernambuco, tenha ocorrido uma significativa diminuição. Claramente se percebe que, ao avançar o século XVIII, o colégio do Rio de Janeiro tomava a dianteira em relação ao número de escravos que possuía, ultrapassando, inclusive, o grande e mais antigo colégio da Bahia. A tabela abaixo (**fig. 2**) demonstra o percentual de escravos que estavam localizados em propriedades inacianas no Rio de Janeiro, utilizando apenas os anos em que há informações completas para todas as capitanias, a fim de perceber o que significava a quantidade de escravos que a capitania mantinha no total possuído pela ordem.

Anos	Total de escravos	Escravos no Rio de Janeiro	%
1701	2888	950	32,89
1707	2052	900	43,85
1736	3553	1500	42,21
1738	5460	2586	47,36
1743	4863	2337	48,05
1757	5933	2651	44,68

2 Concentração de escravos dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro, século XVIII.

Fonte: ARSI. Catalogus Primus ex Triennalibus. Provincia Brasilica – 1701-1757 – Catálogos breves e trienais – 1701-1736, Br. 6/II.

Embora não se disponha de muitas informações sobre os escravos que a Companhia de Jesus possuía em cada uma de suas propriedades na capitania do Rio de Janeiro durante o período de administração jesuítica, percebe-se pelos números finais declarados até o ano de 1757 pelos próprios inacianos, e em 1759 pelos desembargadores responsáveis pelos sequestros de seus bens, que houve uma política de incremento desta população efetivada pelos padres. A tabela abaixo (**fig. 3**) demonstra os números de cativos que os inacianos mantiveram em cada uma de suas propriedades.

Colégio/fazendas/engenhos	1738	1743	1757	1759
Colégio	-			41
Fazenda de Santa Cruz	-	750	740	1016
Engenho de São Cristóvão	-	250	235	329
Engenho Novo	-	200	148	319
Engenho Velho	-	216	200	285
Fazenda de Campos Novos	-	163	190	190
Fazenda de Papucaia	216	225	223	315
Fazenda de Campos dos Goitacazes	-	500	820	681*
Fazenda de Macaé	-	33	60	111*

Colégio/fazendas/engenhos	1738	1743	1757	1759
Fazenda de Saco de São Francisco	-	-	-	53
Total	2586	2337	2616	3339

3 População escrava das fazendas/engenhos dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro em 1738, 1743, 1757 e 1759.

* AHU, RJ, cx. 16, doc. 1472.

Fontes: ARSI. Catalogus Primus ex Triennalibus. Provincia Brasilica – 1701-1757 – Catálogos breves e trienais – 1701-1736, Br. 6/II; Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760 – maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia; do Engenho Velho; de São Cristóvão; da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759; Códice 81.20.16. Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759.

A partir destes dados sobre a quantidade de escravos possuídos pela Companhia de Jesus, buscou-se compreender como se estruturavam e se organizavam estes agrupamentos humanos distribuídos por cada uma das fazendas. Apesar de os escravos serem elementos de destaque em todos os inventários produzidos durante a expulsão dos jesuítas a partir de 1759, percebe-se que cada inventariante anotou informações que julgou relevantes e deixou de anotar outras. Assim, comum a todos apenas há o nome de cada escravo. A partir daí os inventários adquirem características próprias. Em uns aparecem as relações familiares, em outros, os seus valores, suas ocupações, procedências ou cores. Determinados inventários apresentam algumas destas informações reunidas, pelo menos para grupos de escravos. Em função destas características, é necessário analisar a documentação a partir de suas possibilidades[1].

Analisando apenas os inventários realizados em 1759 no colégio da cidade do Rio de Janeiro, nas fazendas do Engenho Novo, Engenho Velho, São Cristóvão, Campos Novos, São Francisco Xavier, Papucaia e Santa Cruz, bem como os números finais identificados para as fazendas de Campos dos Goitacazes e de Macaé, sabe-se que os inacianos possuíam nestas fazendas 3339 cativos. Dos inventários que permitiram a realização da contagem por sexos identificou-se um total de 2547 (total 1), onde 1280 eram homens (50,25%), 1252 eram mulheres (49,16%) e 15 não puderam ser identificados por serem listados apenas como "crias" (0,59%). A estes números podem juntar-se os 111 cativos da fazenda de Macaé e os 681 escravos da fazenda de Campos dos Goitacazes, cujos inventários ainda não foram localizados, não havendo, portanto, como saber suas

1 Os autos de sequestro e os inventários começaram a ser elaborados no momento em que os desembargadores chegaram às propriedades inacianas e as confiscaram em nome do rei. Consta dessa documentação todo o tipo de material/produtos e/ou objetos encontrados nessas estruturas. A maior parte desses bens recebia um valor para que, posteriormente, pudesse ser vendida e o recurso ser incorporado em erário régio.

distribuições sexuais. A tabela abaixo (**fig. 4**) demonstra a divisão sexual entre os escravos que pertenciam aos jesuítas e que puderam ser identificados nos inventários realizados no ano de 1759.

Fazenda/engenho	**Cativos**	**Masc.**	**%**	**Fem.**	**%**	**Indet.**	**%**
Colégio	41	40	97,5	01	2,5	-	-
Fazenda de Santa Cruz	1016	516	50,8	500	49,2	-	-
Engenho São Cristóvão	329	154	46,8	163	49,5	12	3,6
Engenho Novo	319	153	48,0	166	52,0	-	-
Engenho Velho	285	139	48,8	143	50,2	3	1,0
Fazenda de Campos Novos	190	93	49,0	97	51,0	-	-
Fazenda de Papucaia	314	156	49,7	158	50,3	-	-
Fazenda de Saco de São Francisco	53	29	54,7	24	45,3	-	-
Total 1	**2547**	**1280**	**50,25**	**1252**	**49,16**	**15**	**0,59**
Fazenda de Campos dos Goitacazes	681	-	-	-	-	-	-
Fazenda de Macaé	111	-	-	-	-	-	-
Total	**3339**	**1280**	**-**	**1252**	**-**	**15**	**-**

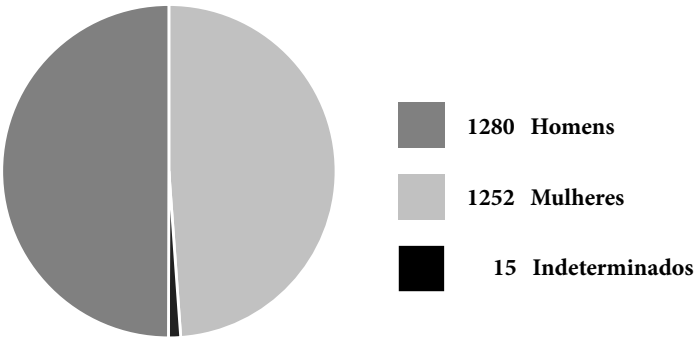
4 População escrava das fazendas e/ou engenhos dos jesuítas na capitania do Rio de Janeiro no momento do sequestro de seus bens – 1759.

Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760 – maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho, de São Cristóvão, da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759; Códice 81.20.16. Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759, AHU, RJ – cx. 16, doc. 14721.

Transformando as informações acima em um gráfico (**fig. 5**) pode ter-se uma ideia mais clara da proporção que havia entre os cativos da ordem jesuítica no Rio de Janeiro. Por algum critério que ainda nos foge, estes padres conseguiram manter um elevado equilíbrio sexual entre seus escravos. É importante destacar que o colégio do Rio possuía 40 homens e apenas uma mulher, mas isso pode ser explicado por se tratar de um espaço ocupado e vivenciado por homens, onde a presença feminina não era aceita por razões de ordem moral e religiosa. Nos locais onde o que imperava era a necessidade de produção, como nas fazendas e engenhos, as mulheres escravas eram peças fundamentais não apenas para o trabalho, mas também como procriadoras.

Mas não eram apenas as fazendas de religiosos que conseguiam esse equilíbrio. Algumas outras, quase sempre não ligadas à exportação, também procuravam manter as proporções entre os dois sexos. Linda Wimmer (2004, 149-162), analisando fazendas de plantação de tabaco no recôncavo baiano, demonstrou a existência deste padrão com elevado índice de reprodução endógena entre os escravos.

Para os religiosos da Companhia de Jesus, manter o equilíbrio sexual entre seus escravos significava que, além de assegurarem os casamentos, a formação de famílias e os nascimentos, conseguiam também manter estabilizado o fornecimento constante de uma mão de obra sem ficarem atrelados às agruras e flutuações de preços do tráfico negreiro.



5 Divisão sexual dos escravos das fazendas inacianas, Rio de Janeiro, 1759.

Fontes: Arquivo Nacional Torre do Tombo, Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760 – maço 2038, cx. 1978. Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho, de São Cristóvão, da Fazenda de Santa Cruz. No Arquivo do Ministério da Fazenda. Códice 81.20.16. Auto de inventário da fazenda de São Cristóvão de 1759; Códice 81.20.16. Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes em 1759.

As listagens dos cativos das fazendas jesuíticas do Rio de Janeiro permitem também a identificação das redes parentais que organizavam aquelas comunidades. Já parece ser consenso entre os que pesquisaram as diferentes organizações familiares de cativos que os pertencentes às ordens religiosas tendiam a ter um número elevado de casamentos reconhecidos e, consequentemente, de batismos de filhos legítimos (Viana 1974; Engemann 2002).

O casamento dos escravos era visto como um ato cristão, posto que disciplinava as relações sexuais, mas era também uma maneira de manter os cativos sob controle. Acreditavam que o escravo casado criaria laços afetivos e sociais mais fortes, que o impediriam de fugir e o incitariam a procurar desempenhar melhor suas tarefas a fim de ser contemplado com algumas benesses.

Esta preocupação dos jesuítas aponta para um dos pilares das justificativas encontradas por eles para legitimar a escravidão negra. Ela, a escravidão, era redentora do pecado em que viviam na África. Todavia, os cativos precisavam ser doutrinados e seguir as condutas cristãs. O casamento era essencial para refrear a suposta libidinagem dos cativos, bem como incutir neles a responsabilidade e a afetividade com a família, sendo também uma forma "cristã" de aumentar o número de escravos em cada uma das propriedades. De qualquer forma, nem todos os coadjutores que cuidavam das fazendas tinham a preocupação de incentivar os casamentos. Muitos foram acusados de deixar os escravos viverem livremente, ou seja, em pecado. Com isto, eram acusados também de não tomarem medidas para ampliar o número de mão de obra da fazenda (Assunção 2004, 324-325). Entretanto, parece que essa não foi a atitude dos administradores das fazendas jesuíticas localizadas na capitania do Rio de Janeiro.

Pelas listas dos inventários, o padrão de formação de famílias entre os cativos dos jesuítas no Rio de Janeiro fica evidente. Em todos os inventários onde este tipo de informação aparece há um grande destaque da formação das famílias cativas. O inventariante da fazenda de Santa Cruz chegou ao ponto de nem sequer atribuir valores aos cativos, mas listou todos de acordo com o lugar que ocupavam em cada núcleo familiar (Engemann 2002; Engemann e Amantino 2013).

Um dos primeiros a se dedicarem a analisar as famílias de cativos de uma fazenda jesuítica foi Graham. Em seu trabalho, usando o inventário realizado em 1791 na fazenda de Santa Cruz, chamou a atenção para a existência delas. Contudo, em função do período em que realizou o estudo, afirmou que os casais e os filhos eram apenas fruto de "uniões temporárias" (Graham 1979, 43). Anos depois, Engemann, analisando esta escravaria a partir do mesmo inventário e cruzando os dados com outros, identificou que as relações parentais dos escravos eram elevadas e duradouras, indício de que haveria estabilidade e de que não ocorriam entradas expressivas de novos elementos através do tráfico. Em função desta certa estabilidade, os cativos puderam formar uma comunidade com base no parentesco e em relações sociais variadas (Engemann 2008, 90).

A fazenda de São Cristóvão, uma das mais antigas propriedades dos inacianos em terras do Rio de Janeiro, apresentava, em 1759, 329 cativos e todos participavam

ou já haviam participado de algumas das 92 famílias identificadas. O maior padrão de família encontrado foi o de família nuclear com filhos, com 48 unidades, seguida pelas 21 famílias formadas apenas pelos casais e que provavelmente eram estruturas novas. Depois destes dois tipos, vinham as famílias formadas pelos viúvos ou viúvas e seus filhos (18 casos). Havia também 5 viúvas e/ou viúvos sem filhos. As 92 famílias englobavam 307 pessoas; ou seja, 93,31% das pessoas estavam ou já tinham estado ligadas a algum núcleo familiar. Dos 329 cativos listados, apenas 22 foram identificados sem indício específico de algum laço familiar. Era uma mulher solteira e os demais idosos sem parentes. É evidente que este último grupo pode se referir a viúvos, aumentando ainda mais o número de pessoas presas a famílias; mas, como a fonte não deixou isto claro, optou-se por mantê-las separadas (Amantino 2011, 152). Em pelo menos três famílias puderam ser identificados membros de terceira geração. João era casado com Francisca e tinha um casal de filhos: Ginaldo e Paula. Esta última se casou com Antonio e tiveram também dois filhos: Felisberto e Natária. Havia também famílias como as da viúva Acença, formada por ela, seu filho e uma neta, demonstrando a durabilidade e a estabilidade destas famílias cativas (Arquivo Nacional Torre do Tombo 1759-1760, Arquivo do Ministério da Fazenda 9/11/1759).

Em praticamente todas as fazendas havia um grande contingente de crianças com idades que variavam entre "de peito" e 15 anos, fruto de relacionamentos estáveis e sacramentados pela Igreja. Com exceção do Engenho Novo, que apresentou um percentual de 36,95% de indivíduos com até 15 anos no total de seus escravos, todas as demais fazendas e colégios analisados tiveram uma média acima de 42% com relação a esta faixa etária. Essa população, que no momento do sequestro tinha até 15 anos, em pouco tempo seria a principal força de trabalho dos padres se estes não tivessem sido expulsos. Teriam sido criados com seus familiares e deveriam obediência aos inacianos. Seriam mão de obra cristã, acostumada ao ritmo da fazenda e com laços parentais fortes o suficiente para impedir ou pelo menos dificultar as fugas, as rebeliões e os grandes conflitos. Isto não significa postular que não houvesse problemas entre os escravos dos padres. Apenas estes não eram constantes nem cotidianos, como nas fazendas administradas por leigos (Amantino 2014b, 250-273).

Quando as autoridades chegaram às fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro em 1759 para realizar os autos de sequestro, encontraram uma enorme população cativa organizada em domicílios familiares, chefiados na maioria quase absoluta das vezes por homens, alguns conhecedores de ofícios variados. Os escravos das fazendas inacianas eram preparados para exercerem algum ofício, e os inventários permitiram a identificação das atividades laborais praticadas por estes cativos. As atividades eram diversas, incluindo desde os serviços de roça até atividades mais especializadas, como a de alfaiates, barbeiros, carpinteiros, cozinheiros, oleiros, pescadores, pedreiros, etc.

Poucas foram as indicações de fuga entre os cativos. Havia sim, várias ausências, mas quase todas justificadas por estar o escravo trabalhando em outra fazenda ou por

estar na cidade a serviço do colégio. Assim, família e trabalho sustentavam a comunidade cativa dos jesuítas. Se eles eram, como queriam os religiosos, cristãos exemplares, provavelmente nunca saberemos. Mas, de alguma forma, ainda que apresentando problemas internos com relação à disciplina, parece que o modelo escravista jesuíta funcionou e, anos depois, ao realizarem novos inventários em algumas fazendas, as autoridades devem ter percebido a manutenção dos mesmos padrões familiares entre os cativos.

Talvez a eficiência jesuítica possa ter sido resultado de sua capacidade de adaptação às realidades locais e ao aprendizado sobre as outras culturas. Parece que seu modelo escravista cristão funcionou porque, além de serem senhores, eram também ou, pelo menos assim faziam questão de aparentar, modelos de virtudes que deveriam ser seguidas pelos que quisessem a salvação. Mantendo uma disciplina entre os escravos baseada na moral religiosa com alicerce no batismo, no casamento, nas festas religiosas e no trabalho, os inacianos conseguiram montar e manter um poderio econômico na capitania do Rio de Janeiro, acabando por concorrer abertamente com os demais fazendeiros e lavradores. Isto os transformou em um incômodo à economia local e mesmo à do império. Esse foi um dos motivos da expulsão em 1759.

Pode dizer-se que os jesuítas criaram um modo de administrar suas propriedades que passava pelo incentivo à reprodução de sua população escrava entre si ou, quem sabe, na fase inicial de montagem das propriedades, com parceiros indígenas provenientes dos aldeamentos administrados pela ordem. Alguns elementos encontrados na documentação de sequestro e inventário das fazendas inacianas permitem pensar nesta possibilidade.

Utilizando as listas de escravos de fazendas, engenhos e colégios jesuíticos, pôde identificar-se um elevado percentual de mestiçagem entre a mão de obra cativa utilizada pelos padres da Companhia de Jesus, consequência dos casamentos endogâmicos e dos nascimentos. Nos inventários onde aparece a informação sobre cor, qualidade ou etnia, misturam-se categorias como pardos, crioulos, cabras, mulatos, negros e alguns poucos africanos. Os padrões de mestiçagem foram variados e dependentes das conjunturas locais, mas percebe-se claramente que, por motivos diversos, havia uma preponderância dos mestiços no seio desta escravaria. O próprio Antonil já havia apontado para esta realidade no início do século XVIII. Para ele, "Os que nasceram no Brasil ou se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoam-se a seus senhores, dão boa conta de si. E levando bom cativeiro qualquer deles vale por quatro boçais". Melhores para qualquer serviço eram os mulatos. O problema é que eram "soberbos e viciosos" e acreditavam ser muito valentes. As mulheres mulatas conseguiam alforrias e ganhavam dinheiro através do uso de seus corpos, utilizando assim a vantagem da cor (Antonil 2001, 92). Infelizmente, não é possível identificar os padrões de cruzamento dos grupos, mas os diferentes enlaces matrimoniais entre os cativos apontam para uma comunidade mestiça amplamente solidificada.

Um dos resultados do nascimento de crianças mestiças ou crioulas foi o pequeno contingente de africanos identificados na documentação do sequestro dos bens dos

inacianos, o que pode significar que o tráfico negreiro não era essencial para a reprodução de sua mão de obra. Os dados populacionais das fazendas analisadas permitem perceber que o número de africanos é realmente muito baixo se comparado com o dos mestiços e crioulos. Na capitania do Rio de Janeiro, a fazenda com o maior índice de africanos foi a do Saco de São Francisco Xavier, com apenas cinco escravos de "nação Angola" (9,25%), seguida pelas fazendas de Campos Novos e do Engenho Novo, cada uma com apenas um escravo africano (0,31% e 0,42% respectivamente) (Amantino 2014b). No livro de batismo dos escravos do Engenho Velho que cobre os anos de 1642 a 1759, foram pouquíssimos os africanos batizados: a média é de menos de dois por ano e há anos em que não se registam entradas. Mesmo quando já havia ocorrido a descoberta do ouro em Minas Gerais no final do século XVII e a capitania estava se consolidando economicamente e importando mais africanos, o Engenho Velho não participava, aparentemente, desse movimento. Pode imaginar-se que as peças enviadas por Angola estavam sendo direcionadas pelo colégio do Rio para outras propriedades em funcionamento a partir dos anos finais do século XVII, mas, ao se analisar os autos de inventário e sequestro dessas propriedades, não se identifica significativa presença de africanos nas escravarias.

Variadas pesquisas sobre a mão de obra escrava inaciana têm apontado para o mesmo procedimento adotado por esses religiosos em diferentes partes da América: eles somente recorriam ao mercado de escravos quando não havia alternativa e quando precisavam equilibrar o número de homens com o de mulheres em suas propriedades. Caso contrário, a forma encontrada por eles para manter suas escravarias, tanto em propriedades da América lusa quanto em terras da Coroa espanhola, foi a reprodução endógena (Amantino 2014b; Melean 2013; Tardieu 2005; López 2005). Como afirma Celia López, "Sin embargo, por razones económicas, los jesuítas prefirieron criar esclavos antes que comprar" (2005, 181).

Por algum motivo, os jesuítas que administravam as fazendas localizadas na capitania fluminense preferiram manter entre seus escravos uma imensa maioria de nascidos na colônia. Dito de outra forma, os escravos dos inacianos eram em sua quase totalidade "crias coloniais". Não é possível afirmar que eram "crias da casa" porque há registros de que os colégios trocavam escravos uns com os outros, inclusive o de Angola enviava "peças" para os colégios da América portuguesa. Todavia, os africanos aparecem em número reduzidíssimo nas listagens efetuadas no momento do sequestro dos bens jesuíticos. A mesma situação já havia sido percebida por Dauril Alden. Para ele, desde a década de 1670, os inacianos optaram por escravos nascidos no Brasil, crioulos ou mestiços. A explicação dada por este autor foi a de que a expectativa de vida dos nascidos na América portuguesa seria maior do que a dos africanos (Alden 1996, 523). Além de esta afirmação não poder ser totalmente comprovada, ainda assim fica uma questão: se eles preferiam os nativos no próprio continente, o que faziam com os africanos que saíam do colégio de Angola e eram embarcados para a América portuguesa, mais precisamente para o Rio de Janeiro, Bahia e Recife?

Considerações finais

Ainda que tivessem existido discussões entre os diferentes membros da Companhia de Jesus sobre a legalidade ou moralidade de eles possuírem escravos na América, isso não foi empecilho para que, gradativamente, a ordem se transformasse em uma das maiores proprietárias de homens e de terras. Ao serem expulsos em 1759, mantinham na capitania do Rio de Janeiro centenas deles, distribuídos por dezenas de fazendas, engenhos e currais. A base para a formação dessa escravatura, pelo menos na capitania analisada, foi a mestiçagem e a formação de famílias estáveis garantidoras de nascimentos constantes capazes de refrear a necessidade de comprar escravos nos mercados. Com esta postura os inacianos conseguiam resolver grandes problemas. Evitavam o "escândalo" de estarem envolvidos com a compra de escravos e mantinham sua escravaria mestiça e crioula dentro dos padrões religiosos e morais através da exigência do cumprimento dos principais dogmas católicos: o casamento, o nascimento de crianças legítimas e o seu batismo. Somado a isto, acrescentem-se as práticas litúrgicas das missas, a catequese, as procissões em dias festivos e o fornecimento de condições de vida suportáveis para os cativos. O resultado era uma mão de obra relativamente estável, numerosa e capaz de manter a produção em níveis satisfatórios. Se todos estes incentivos morais e religiosos falhassem, e alguém reincidisse em faltas consideradas graves, sabiam que estava sujeito a sofrer o pior dos castigos, que era o seu envio para fazendas inacianas fora da capitania, e isto significava o rompimento com as redes familiares. De uma forma ou de outra, o modelo de administração dos escravos da Companhia de Jesus funcionava a contento.

Bibliografia

ALDEN, Dauril. 1996. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750*. California: Stanford University Press.

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

AMANTINO, Marcia. 2011. "A fazenda jesuítica de São Cristovão: espaços de sociabilidades cativas e mestiças, Rio de Janeiro, século XVIII". In *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*, ed. Eduardo França Paiva, Marcia Amantino e Isnara Pereira Ivo. São Paulo: Annablume.

AMANTINO, Marcia. 2014a. "Os jesuítas e a economia na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII: uma conexão imperial". In *A expansão: quando o mundo foi português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*, ed. Angelo A. F. Assis, Joseph A. Manso Levi e Maria de Deus B. Braga: NICPRI-Núcleo de Investigação em Ciência Política e Relações Internacionais.

AMANTINO, Marcia. 2014b. "Reprodução endógena e mestiçagens dos escravos nas fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro, 1759-1779". *Revista História e Cultura* 3 (2): 250-273.

ANOVEROS, Jesus Maria Garcia. 2000. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos*. Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas.

ANTONIL, André João. 2001. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Archivum Romano Societas Jesus. *Bras. II e Br. 6/II*, 330-331.

Arquivo do Ministério da Fazenda. 9/11/1759. *Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes*, códice. 81.20.16.

Arquivo Histórico Ultramarino. 1759. *Resumo geral do dinheiro que contém o sequestro feito nos diferentes colégios que os jesuítas possuíam na América.* Cx. 16, doc. 1472.

Arquivo Nacional Torre do Tombo. 1759-1760. *Auto de inventário da Fazenda da Papucaia, do Engenho Velho; de São Cristóvão; da Fazenda de Santa Cruz.* Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Estremadura e Ilhas. Maço 2038, cx. 1978.

ASSUNÇÃO, Paulo de. 2004. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp.

BENCI, Jorge. 1954. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

ENGEMANN, Carlos. 2002. "Os Servos de Santo Inácio a serviço do Imperador: Demografia e relações sociais entre a escravaria da Real Fazenda de Santa Cruz, RJ. (1790- -1820)". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ENGEMANN, Carlos. 2008. *De laços e de nós*. Rio de Janeiro: Apicuri.

ENGEMANN, Carlos, e Marcia Amantino. 2013. *Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da Coroa*. EdUERJ: Rio de Janeiro.

GRAHAM, Richard. 1979. "A 'família' escrava no Brasil colonial". In *Escravidão, reforma e imperialismo*, ed. R. Graham. São Paulo: Perspectiva.

LEITE, Serafim. 2000. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Vol. 2. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

LÓPEZ, Celia. 2005. *Con la cruz y con el dinero: Los Jesuitas del San Juan Colonial*. San Juan: Editorial de la Universidad de San Juan.

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

MARQUESE, Rafael de Bivar. 2010. *Administração e escravidão: ideias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira*. São Paulo: Hucitec.

MELEAN, Jorge Troisi. 2013. *El oro de los jesuítas: la companhia de Jesús y sus esclavos em la Argentina colonial*. Saarbrücken: Editorial Acadêmica Espanhola.

MUÑOZ García, A. 2007. "Diego de Avendaño y la esclavitud colonial africana". *Revista de Filosofía* 56 (2): 133-162.

PAGE, Carlos. 2001. *El camiño de las estancias*. Córdoba: Comisión del proyecto 2001.

TARDIEU, Jean Pierre. 2005. "La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú". In *Esclavitud, economía y evangelización, las haciendas jesuíticas*

en la América Virreinal, ed. Sandra Negro e Manuel M. Marzal. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial.

VAINFAS, Ronaldo. 1986. *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes.

VIANA, Sônia Baião Rodrigues. 1974. "Fazenda de Santa Cruz e a crise do sistema colonial (1790-1815)". *Revista de História de S. Paulo* 99.

WIMMER, Linda. 2004. "Ethnicity and Family formation among slaves on Tobacco Farms in the Bahian Recôncavo, 1698-1820". In *Enslaving connections: changing cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*, ed. José Curto e Paul E Lovejoy. New York: Humanity Books.

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

MARCIA ELIANE ALVES DE SOUZA E MELLO*

Apelações de liberdade dos índios na Amazônia portuguesa (1726-1777)

O presente texto pretende aprofundar a análise do funcionamento das Juntas das Missões, compostas pelas principais autoridades coloniais e atuantes entre 1681 e 1777[1] nas duas grandes divisões administrativas da América portuguesa (Estado do Brasil e estado do Maranhão e Grão-Pará). Visa-se ainda compreender o mecanismo de acesso à justiça colonial utilizado pelos índios no século XVIII, através da análise das petições e apelações de sentenças de liberdade de índios apresentadas nas Juntas das Missões. Centra-se particularmente na dinâmica das Juntas que funcionaram no estado do Maranhão e Grão-Pará, desvendando o quotidiano desse tribunal, cuja diligência estava no ajustamento dos contraditórios interesses da sociedade local, e onde se entrecruzavam colonos, índios, missionários e autoridades coloniais. Longe de ser um espaço privativo do poder dos colonos missionários ou da defesa inflexível dos seus interesses, as Juntas do Maranhão e do Pará funcionaram como fórum para onde convergiam as demandas de todos os setores da sociedade colonial. E como tal, em muitas causas que lhe foram apresentadas, ela atuou como mediadora na negociação dos interesses de colonos leigos e colonos missionários e na sustentação da política metropolitana para aquela região.

O tribunal das Juntas das Missões no contexto da administração portuguesa

Para que possamos compreender como as Juntas das Missões surgem em diferentes localidades do domínio português, é necessário indicar os condicionantes

* Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-6923-9077. *E-mail*: mmello22@hotmail.com.

1 Em rigor, a denominação da Junta das Missões foi alterada pela lei de 6 de junho de 1755, que tratava a liberdade dos índios. Depois da implementação da lei, em 1757, a junta passou a se dedicar quase exclusivamente à questão da liberdade dos índios que haviam sido cativos injustamente antes da promulgação da lei.

político-administrativos em que aquelas se inserem. A diversificação e a especialização assinaladas na administração central da Coroa portuguesa a partir de meados do século XVI, com a criação de vários tribunais superiores ou de Corte[2], inserem-se no modelo polissinodal de organização do poder observada na Península Ibérica na época moderna.

Em Portugal, durante o período da União Ibérica (1580-1640), introduziu-se um modelo de organização administrativa denominado *Juntas*, que foi então aplicado preferencialmente na gestão financeira, por serem estas um instrumento mais ágil e flexível de governo do que os Conselhos. Caracterizavam-se as Juntas por serem "um corpo mais funcional, de âmbito jurisdicional mais restrito, de trabalho mais focalizado e de ligação mais estreita com o Monarca de quem dependiam diretamente" (Reis 1987, 66)[3].

O advento das Juntas pode ser considerado como um fenômeno característico do desdobramento tipológico da estrutura interna da administração central na época moderna. Foram criadas sistematicamente, a partir do século XVII, para atender à demanda de questões objetivas impostas ao governo que não estavam especificadas no regimento dos órgãos existentes. As Juntas funcionavam como agentes consultivos que não tinham caráter jurisdicional (Reis 1987, 35). Cessavam as suas atividades quando a controvérsia fosse resolvida, mas podiam continuar a funcionar de forma mais estável se a conjuntura assim o permitisse.

Com a multiplicação dos órgãos consultivos nos séculos XVII e XVIII, são também criadas mais Juntas, em razão da crescente complexidade dos assuntos levados à apreciação do governo (Langhans 1964, 213-214). Contudo, as Juntas eram consideradas instituições administrativas menores, cujos membros, denominados "deputados", eram tidos como ministros subalternos (Bluteau 1713, 74). O deputado não era, por afinidade das funções, equiparado ao cargo de conselheiro, muito embora as Juntas se tenham composto muitas vezes por conselheiros efetivamente assim nomeados.

Por sua natureza comissarial, as Juntas se diferenciavam dos demais organismos que compunham o sistema administrativo central; e, pela "novidade" que elas representavam contra o que "sempre foi o estilo" (Cardim 1998, 28-30), sofreram oposição e severas críticas por parte dos Conselhos e Tribunais, que viam seu poder minado pela atividade de múltiplas Juntas.

No final do reinado de D. João IV, era crescente o entendimento de que o meio mais eficaz para a conservação dos domínios ultramarinos portugueses era cuidar da propagação da Fé naquelas conquistas. A Coroa portuguesa precisava manter os seus missionários atuantes nas possessões ultramarinas, a fim de garantir a autoridade do reino lusitano, ameaçada por outras potências estrangeiras. Para tanto, se fazia necessária a

---

2 Os principais órgãos da administração central em Portugal podem ser denominados de tribunais em razão de seu caráter judicial e técnico. Já a qualidade de "superior" ou "de corte" lhes era atribuída não apenas pela importância da função que desempenhavam, mas também pelo prestígio e proximidade ao monarca a quem aconselhavam, o que evidencia a supremacia destes organismos no contexto nacional.

3 O autor caracteriza as Juntas espanholas, que no geral não diferem muito das portuguesas.

criação de um organismo ligado à administração central que tratasse exclusivamente das questões referentes às missões ultramarinas e a que os missionários das conquistas pudessem recorrer e apelar. Nesse sentido, por volta de 1655, foi criada em Lisboa uma Junta específica para as missões, mais conhecida por *Junta Geral das Missões*, também denominada *Junta dos Missionários* ou *Junta da Propagação da Fé*, em virtude de sua natureza[4].

Em 7 de março de 1681, por ordem régia, foi ordenada a criação das primeiras Juntas das Missões no ultramar, nas seguintes localidades: Goa, Angola e capitanias de Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão (Arquivo Histórico Ultramarino 1681). Posteriormente, foram instituídas outras Juntas, nomeadamente na Bahia (1688), no Pará (1701), em São Paulo (1746) e novamente no Rio de Janeiro (1750).

A historiografia clássica é escassa em informações mais precisas sobre as atribuições e o desenvolvimento da Junta das Missões, trazendo apenas indicações pontuais e, por vezes, contraditórias sobre ela. Utilizando essas obras como referência, os historiadores modernos só aumentaram os equívocos sobre a formação e atuação da Junta. Sinteticamente ela foi reduzida a um conselho composto de autoridades civis e eclesiásticas que tratava das questões envolvendo as missões. Pouco esclareceram sobre as suas atividades e seu poder político enquanto organismo consultivo do rei.

É importante destacar no que diz respeito à composição das Juntas Ultramarinas que, além dos Governadores Gerais, foram designados como componentes das Juntas, apenas e tão-somente, os Ouvidores Gerais, os Provedores da Fazenda e os Bispos (ressalvando que, na falta destes últimos, poderiam assumir os Vigários Gerais). Criada posteriormente, a Junta das Missões da Bahia apresentava uma composição diversa das demais Juntas Ultramarinas do Brasil[5]. Essa diferença devia-se, em primeiro lugar, ao fato de ser a Bahia a capitania-sede do governo geral do Brasil, nela estando presentes outros cargos administrativos que não existiam nas capitanias subalternas. Em segundo lugar, pela motivação política presente no processo de criação da Junta na Bahia, gerando a necessidade de nela serem introduzidos outros elementos a fim de manter, provavelmente, o equilíbrio dos poderes.

Cabe aqui salientar que compreendemos a criação das Juntas Ultramarinas como inserida na ampliação dos poderes e redefinição da atuação da Junta Geral das Missões do Reino. A partir da década de 1680, observam-se alterações na Junta do Reino que indicam a redefinição de estratégias, a ampliação de poderes e a especialização da própria Junta. É visível a composição heterogênea verificada nesse período, marcada pela presença de elementos leigos letrados, alguns deles com experiência no Ultramar, o que

4 A Junta Geral das Missões esteve suspensa durante o governo de D. Afonso VI (1662-1667), sendo reativada em 1672, na regência de D. Pedro II (Souza e Mello 2009).

5 Na carta régia da criação da Junta na Bahia constava a seguinte composição: Governador Geral, Arcebispo, Prelados das Religiões, Deão da Sé, Chanceler da Relação, Procurador da Coroa, Procurador dos Índios e Secretário de Estado (Documentos Históricos 1928-1955a, 227-228).

demonstra a importância estratégica que assumia a Junta nos domínios portugueses, unindo os interesses "espirituais" com os "seculares", ou seja, funcionando como meio de garantir a propagação da Fé, zelando pelo envio de missionários dedicados, bem como favorecendo a ocupação e defesa dos territórios coloniais e auxiliando na manutenção das missões longínquas.

As Juntas das Missões ultramarinas, enquanto subordinadas à Junta Geral do Reino, tinham como função primordial promover a propagação da Fé e a salvação das almas. Para utilizar os meios mais adequados ao seu desígnio, bem como para corrigir as irregularidades e eventuais descuidos nessa matéria, deveriam as Juntas zelar para que os religiosos destinados às missões fossem os mais aptos. Foram expedidas ordens que consubstanciassem esse empenho, como a dirigida ao Governador Geral do Brasil em 1702, na qual se dispunha que não pudessem ir às missões os clérigos sem antes serem examinados na Junta das Missões (Anais do Arquivo Público da Bahia 1702, 80-83).

Competia também às Juntas ultramarinas: cuidar para que os missionários concorressem para o aumento da cristandade nos seus distritos, trabalhando com zelo e cuidado nas missões a eles confiadas (Arquivo Nacional do Rio de Janeiro 1687); observar a dedicação dos Superiores das ordens religiosas e se entre eles havia quem descuidasse das suas funções (Arquivo Nacional da Torre do Tombo 1706); arbitrar na divisão dos distritos das missões entre as religiões (Arquivo Histórico Ultramarino 1690); zelar para que, se houvesse necessidade de algum apoio material para o progresso da cristandade, este fosse solicitado ao reino ficando a Junta encarregada de o repartir entre as missões (Biblioteca Geral Universidade de Coimbra 1739); arbitrar sobre as côngruas dos missionários (Anais do Arquivo Público da Bahia 1703).

Observa-se, em fins do século XVII, uma expansão das atividades missionárias com a fundação de numerosas missões no Estado do Brasil, particularmente em Pernambuco, e no estado do Maranhão e Grão-Pará. E no que diz respeito ao estado do Maranhão, o estabelecimento dessas missões religiosas veio favorecer a Coroa, não só pelo seu efeito complementar à ocupação portuguesa da região amazônica, como também pela conquista de novos territórios que avançavam para o interior da colônia, os chamados "sertões".

Neste sentido, as Juntas das Missões locais passaram a desempenhar um papel cada vez mais relevante no desenvolvimento da política indigenista empreendida pelo Estado português, visto estarem enquadradas na estratégia de submissão dos povos indígenas, atuando como reguladoras de todas as operações de cativeiro, julgamento e distribuição da mão de obra indígena.

Eram as Juntas das Missões solicitadas a dar seu parecer sobre questões específicas relativas aos índios, tais como: definir os meios mais adequados para promover o descimento dos índios para os aldeamentos missionários (Arquivo Histórico Ultramarino 1699); examinar a legitimidade do cativeiro dos índios (Anais da Biblioteca Nacional 1706); emitir parecer sobre as propostas de guerras ofensivas ou defensivas feitas aos

índios (Arquivo Histórico Ultramarino 1746); ficar sob o seu arbítrio a permissão dos "resgates" feitos por tropas específicas (Anais da Biblioteca Nacional 1699); e julgar como instância final as apelações das ações de liberdade dos índios, além de outros assuntos de sua competência.

A subordinação inicial das Juntas Ultramarinas à Junta Geral foi diminuindo com o passar do tempo e, no século XVIII, encontramo-las mais independentes da instituição metropolitana, funcionando como verdadeiras instituições políticas locais, não obstante o seu caráter religioso. A presidência das Juntas Ultramarinas exercida pelo governador geral – representante do poder secular – conferiu e ampliou esse caráter político, e este, no exercício de sua autoridade, utilizou-se da Junta como instrumento de poder para arbitrar a favor de demandas coloniais.

Aspectos legais da escravidão indígena na América portuguesa

A legislação indígena colonial sofreu sucessivas alterações ao longo do século XVII. Ora os colonos leigos controlavam o sistema de trabalho, ora este passava ao controle dos colonos missionários. A concepção tradicional de alguns estudos avaliava a legislação indigenista como contraditória e oscilante, quando observada no seu conjunto, por às vezes apresentar a defesa incondicional da liberdade indígena (Alvará de 30 de junho de 1609 e Lei de 1.º de abril de 1680), outras vezes permitindo o cativeiro dos índios (Lei de 10 de setembro de 1611, Lei de 9 de abril de 1655 e Alvará de 28 de abril de 1688). Essa concepção foi recentemente revista por novos estudos, que, ao analisarem a legislação no seu detalhe, observaram que esta não se refere indistintamente a todos os índios na América portuguesa, mas que na realidade os textos legais distinguem duas categorias de índios: os índios amigos dos portugueses, que estavam aldeados, e os índios inimigos, que habitavam os sertões (Farage 1991; Perrone-Moisés 1992, 115-132).

Observando dessa forma a legislação indigenista da América portuguesa, Beatriz Perrone-Moisés avalia que essa já não aparece como uma linha tortuosa cheia de contradições, "mas sim de duas [linhas], com oscilações menos fundamentais" (Perrone-Moisés 1992, 117): uma linha que se aplica aos índios aldeados e aliados, e outra que se aplica aos inimigos, e que vai manter seus princípios durante toda a colonização. Entretanto, quando nas "grandes leis de liberdade" se anulam as distinções entre aliados e inimigos, as duas políticas se sobrepõem.

Devemos considerar que a legislação indigenista vigente no período assinalado deste estudo, finais do século XVII e primeira metade do século XVIII, continha possibilidades de escravizar os índios através de duas modalidades principais: os resgates e a guerra justa.

No que diz respeito ao cativeiro obtido através dos resgates, esse era fundamentado em regras jurídicas e aceito como forma lícita de escravização até por defensores da liberdade indígena como o Padre Antônio Vieira, por pressupor a salvação da alma daquele que era resgatado de um destino cruel em poder do seu captor. O método

consistia basicamente na compra pelos portugueses dos índios que se encontravam prisioneiros de outras tribos indígenas, como resultado de guerras entre elas ou presos "à corda" para serem comidos por tribos antropófagas. Ao serem resgatados de seus captores, os índios passavam a ter a obrigação de trabalhar para quem os comprava, como forma de pagar pela sua salvação e posterior liberdade. O tempo de cativeiro variava conforme o preço pago pela compra. E o sistema foi sendo adaptado ao longo do período colonial (Perrone-Moisés 1992, 127-128).

A guerra justa também era uma forma legítima de escravização, fundamentada em regras de Direito que tornavam lícito o cativeiro dos índios capturados em guerra. A lei de 9 de abril de 1655 sobre o cativeiro dos índios apresentava dois tipos de guerra justas: a defensiva e a ofensiva. A principal distinção entre os dois casos estava na autoridade de quem poderia declarar as guerras[6].

Mesmo sendo aceites como modalidades lícitas de adquirir índios para o trabalho na América portuguesa, houve determinados momentos em que a legislação indigenista proibiu todas as formas de cativeiro dos índios, tanto por meio de resgates quanto por guerra justa. Como exemplo, podemos citar a Lei de 1.º de abril de 1680. Entretanto, não paravam de chegar à Corte inúmeros pedidos para que se tornasse a abrir os sertões para os resgates, sob várias alegações. Foi então restabelecido o cativeiro dos índios por ocasião dos resgates e das guerras justas, pelo Alvará de lei de 28 de abril de 1688 (Arquivo Distrital de Évora).

Na questão da guerra justa retomava o Alvará os dois casos citados na Lei de 1655, embora suprisse a distinção da autorização entre rei e governador. Ficava o governador capacitado a expedir as tropas de guerra nos casos declarados, desde que obedecesse a algumas condições impostas nesse diploma[7]. No que diz respeito aos resgates, o Alvará de 1688 introduziu uma novidade na condução do processo: os resgates seriam feitos por conta da Fazenda Real e por meio de tropas oficiais expedidas para esse fim, com saídas todos os anos e para todos os lugares dos sertões.

Contudo, a permissão dos cativeiros feitos por intermédio da tropa oficial não impediu que continuassem as escravizações privadas ilegais. No estado do Maranhão e Grão-Pará, muitos moradores, quando iam aos sertões retirar produtos da floresta – como cravo ou cacau, as chamadas "drogas do sertão" –, aproveitavam para comprar ou seqüestrar alguns índios que traziam como escravos (Sweet 1974, 468). Não desprezamos o fato de que a crescente necessidade da mão de obra indígena tornou cada vez mais imprescindível penetrar os sertões do rio Amazonas em busca dos índios, aumentando

6 Cf. Anais da Biblioteca Nacional (1655). Cabia ao governador determinar a guerra defensiva, mas não a ofensiva, que só poderia ser declarada pelo rei. O governador não tinha autonomia para a fazer sem autorização régia.

7 Para guerra defensiva, quando houvesse invasão das aldeias e terras do Maranhão por índios inimigos e infiéis, que impedissem a entrada dos missionários nos sertões e a pregação do Evangelho. E para guerra ofensiva, quando houvesse preocupação com a invasão dos domínios portugueses, ou quando os índios inimigos praticassem hostilidades "graves e notórias" sem justificação, e a guerra fosse castigo conveniente.

os custos da viagem e despesas com o deslocamento. Nas primeiras décadas do século XVIII, a falta de tropas regulares de resgates que suprissem os moradores com índios cativos e a alta mortalidade dos índios foram alguns dos motivos que impeliram os moradores para os cativeiros clandestinos[8]. Realmente, nesse período cresceram as denúncias de cativeiros injustos, assaltos ao sertão e várias arbitrariedades[9].

A Coroa portuguesa se mostrava impotente para punir os violadores de suas leis, restando como solução reforçar as instituições coloniais que pudessem coibir os abusos na própria região. Nesse sentido, a Junta das Missões ganhou mais atribuições e mais poderes, numa tentativa de minimizar os efeitos negativos do não cumprimento das ordens régias, como veremos a seguir.

As ações de liberdade dos índios e suas apelações pela Junta das Missões

Ao tratar da escravidão indígena em São Paulo, o historiador John Monteiro chamou a atenção para o fato de que, não obstante a questão de a liberdade indígena ter sido amplamente discutida pela historiografia, principalmente no seu aspecto legislativo, pouco havia sido debatido sobre a questão das alforrias dos índios (Monteiro 1989).

Alguns anos antes, o ensaio de David Sweet (1981) tratara o caso da índia Francisca, que em 1739 solicitou às autoridades coloniais no Pará a sua liberdade, como um episódio excepcional. Os estudos até àquele momento, dizia o autor, indicavam que "a maioria dos escravos índios, na Amazônia ou qualquer outro lugar na América Colonial, viviam vidas que eram tão restritas pela fome, ignorância, doença e severa disciplina, que eles não tinham nenhuma oportunidade para tais exercícios… e para a maioria deles o esforço para melhoria de status social era talvez inconcebível" (Sweet 1983, 287). Avaliando Francisca como "uma mulher mais tenaz do que o comum" por haver lutado pela sua liberdade, Sweet considerou que o litígio da índia contra sua patroa, D. Ana Ponte, era um caso isolado.

Os estudos de John Monteiro apontam para outra direção. Na busca de superar a lacuna historiográfica acima apontada, o autor se propôs, através do estudo dos inventários e cartas de liberdade, examinar as formas pelas quais os índios cativos adquiriam a sua liberdade. Suas análises demonstram que os índios desenvolveram várias estratégias para enfrentar a dominação portuguesa. Dentre elas estava a utilização de meios legais para alcançar maior autonomia ou mesmo a liberdade. Referindo-se a São Paulo, o autor afirma que os índios no final do século XVII passaram a conscientizar-se das vantagens do acesso à justiça colonial, principalmente com respeito à sua liberdade (Monteiro 1991, 148). Com a presença permanente do representante da justiça metropolitana na

8 A última tropa foi expedida oficialmente no ano de 1713. E somente a partir da década de 1720 as tropas de resgates passaram a ser um pouco mais freqüentes.

9 A tal ponto que a Coroa foi obrigada a enviar um desembargador sindicante, Francisco da Gama Pinto, para proceder a uma devassa geral sobre os cativeiros injustos. Nesta foram ouvidos 121 moradores do estado do Maranhão. Cf. Arquivo Histórico Ultramarino (1722-1723).

região, os índios passaram a ser autores mais freqüentes de petições e litígios em busca da liberdade.

No que respeita ao tratamento dispensado aos índios pela justiça colonial, estes gozavam de um regime diferenciado da justiça propriamente dita. Segundo Serafim Leite, os índios foram colocados sob uma forma de tutela, em que se restringia a sua personalidade e sua responsabilidade, sendo considerados em estado de menoridade (Leite 1964). Portanto, necessitavam os índios de um intermediário que servisse de porta-voz de suas demandas, sendo então criado o cargo de *Procurador dos Índios*, ofício introduzido em finais do século XVI, cuja finalidade era protegê-los. Dos indígenas se encarregava um morador, que atuava como advogado e auxiliar, assumindo os interesses daqueles perante as autoridades coloniais (Thomas 1981, 97-98). Não exercia nenhuma função jurisdicional, se limitava a recomendar e a encaminhar protestos à instância competente, ou seja, ao Governador e Ouvidor Geral[10].

Face às dificuldades que tinham os índios de recorrer à justiça, tendo tão-somente os Procuradores dos Índios para encaminhar seus pleitos, foram nomeados por ordem régia, em 1700, os Ouvidores Gerais das capitanias de Pernambuco e do Rio de Janeiro como "Juízes privativos das causas de liberdade dos índios", para que pudessem breve e sumariamente deferir sobre tais causas, verificando se as ordens régias concernentes aos índios estavam sendo cumpridas.

Contudo, em 1730, avaliando a Junta das Missões de Pernambuco que havia dificuldades na execução das ordens reais, devido às grandes distâncias entre as capitanias subordinadas a esse estado, enviou ao rei as seguintes propostas: que fossem também nomeados os ouvidores das demais capitanias, a fim de que, indo estes em correição, fizessem averiguação sumária se era justa ou não a liberdade dos índios que se achavam cativos, os quais, pela sua pobreza, não conseguiam se defender da forma ordinária; em conseqüência disso, as apelações e agravos deveriam correr pela Junta das Missões do distrito correspondente (Arquivo Histórico Ultramarino 1700).

A questão foi apreciada no Conselho Ultramarino, onde as opiniões se dividiram. Apontaram uns conselheiros que fossem as apelações diretamente para a Relação da Bahia, sem passar pelo julgamento da Junta das Missões, pois essa não era formada por doutos em direito civil; outros conselheiros defendiam que a apelação devia correr primeiro pela Junta e só depois pela Relação. Entretanto, a decisão régia foi enfática: as apelações da sentença do ouvidor seriam apenas endereçadas à Junta das Missões do respectivo distrito, e sua decisão seria final, não cabendo apelações de sua decisão (Documentos Históricos 1928-1955b, 87-88). De tal sorte que, em 1733, foram expedidas provisões aos ouvidores do Estado do Brasil para que fosse cumprida a decisão régia (Arquivo Histórico Ultramarino 1733b) e, dois anos mais tarde, foi estendida ao estado do Maranhão e Grão-Pará (Anais da Biblioteca Nacional 1735), atendendo à solicitação

10 Para mais detalhes sobre o ofício, ver Mello (2012, 222-231).

do Pe. Jacinto de Carvalho, Procurador Geral das Missões da Companhia de Jesus nesse estado, visto que aí concorriam as mesmas razões para que nele fosse observada a mesma ordem passada aos ouvidores do Estado do Brasil.

Desta forma, estava criado o Juízo das Liberdades, ligado às ouvidorias, que funcionava como um foro de primeira instância por onde corriam as causas da liberdade dos índios, que eram examinadas e julgadas pelo ouvidor, também denominado *Juiz das Liberdades*. Ficava a Junta das Missões funcionando como um tribunal de segunda instância, considerado juízo superior para onde se interpunham os recursos das ações de liberdade.

Pelo que fica acima exposto, podemos perceber que as ações de liberdade dos índios eram mais freqüentes do que se supunha. Utilizando-se dos instrumentos e instituições disponíveis, os índios requeriam a condição de "forro", alegando a injustiça do seu cativeiro, uma vez que juridicamente eram livres pelas leis portuguesas (salvo exceções para cativos de resgate ou de guerra). No estado do Maranhão e Grão-Pará, na primeira metade do século XVIII, essa estratégia foi bastante empregada pelos índios e seus descendentes.

Podemos distinguir pelo menos duas formas pelas quais os índios recorriam à justiça contra o seu cativeiro. Em alguns casos, requeriam diretamente à Junta das Missões por meio de uma petição, encaminhada pelo próprio índio ou pelo Procurador dos Índios em seu nome. Aqui eram julgados os argumentos dos peticionários e chamadas para depor as partes envolvidas nas ações, e no final era emitido um parecer favorável ou não ao pleito. Em outros casos, utilizavam os índios o Juízo das Liberdades, onde era formado um processo denominado *autos de liberdade*, encaminhado ao ouvidor da capitania para proferir sentença sumária. E se uma das partes ficasse insatisfeita com o resultado, podia então recorrer à Junta das Missões como instância de apelação da sentença do ouvidor.

Em 1726, valendo-se da primeira forma de reclamar sua liberdade, encontramos várias petições de "gentios da terra" apresentadas à Junta das Missões do Maranhão. Em reunião da Junta, realizada em 11 de julho de 1726, o Procurador dos Índios Manoel da Silva apresentou diversas petições cujo teor reclamava a liberdade de algumas índias, sob a alegação de serem injustamente mantidas cativas (Arquivo Público do Pará 1726). Dentre elas, destacamos a demanda da índia Cecília. Dizia a petição deste Procurador, em nome de Cecília, que, falecendo seu protetor, o Padre José Teixeira, ela e seus filhos foram apreendidos e vendidos como escravos em praça pública, sem haver, "por sua pobreza e miséria", quem os defendesse, e sem averiguação ou prova de seu cativeiro. Requeria a índia a sua liberdade e pedia para ser colocada sob a guarda do Procurador dos Índios até que aqueles que reivindicavam a sua posse apresentassem na Junta das Missões os registros legítimos de sua escravidão, que, conforme o Alvará de 28 de abril de 1688, somente podia ser apontado por tropa de guerra ou de resgates. Concordando com a petição, resolveram os ministros da Junta das Missões solicitar ao Provedor dos

Defuntos e Ausentes que procedesse na forma referida na petição, ou seja, que apresentasse os registros citados para que se comprovasse ou não a legitimidade do cativeiro.

Muito embora a petição direta fosse a forma empregada habitualmente pelos índios, como atestam inúmeras petições apresentadas nas Juntas do Pará e Maranhão, estas continuaram a ser encaminhadas à Junta das Missões, mesmo depois de criado o Juízo das Liberdades, em 1735.

Como exemplo, temos o caso da índia Antônia, que foi trazida dos "sertões" do rio Amazonas por Diogo Freire, contra sua vontade, e depois de alguns anos vendida a Antônio Vieira, morador da vila de Tapuitapera no Maranhão, em cujo poder se conservou a índia "sem repugnância pelo bom tratamento que ele lhe dava" (Arquivo Público do Maranhão 1739). Sendo novamente vendida a outro morador da mesma vila, passou a ser maltratada por este; foi então que decidiu Antônia buscar a sua liberdade enviando uma petição à Junta do Maranhão, apreciada na reunião de junho de 1739. Foram ouvidos todos os envolvidos na Junta e, não apresentando Diogo Freire um título legítimo do cativeiro da índia Antônia, foi ela considerada pela Junta "forra e livre de cativeiro".

Semelhante requerimento foi proposto na Junta do Pará, em 1751, desta feita pelo Procurador dos Índios Manuel Machado, em nome da índia Esperança da aldeia de Mortigura, que solicitava ser retirada do poder de Sebastião Gomes, alegando ser constrangida a servi-lo e ser maltratada por ele. Considerou a Junta que era a índia isenta de cativeiro, por não possuir Sebastião Gomes um título de seu justo cativeiro[11].

A segunda forma de recorrer à justiça colonial podia ser bem mais morosa e dispendiosa, visto que as partes recorriam e embargavam o processo, podendo levar meses ou mesmo anos até ocorrer uma decisão final. Muitas dessas ações de liberdade envolviam partilhas de herdeiros. E os índios muitas vezes agiam contra seus novos donos, reclamando o direito de servirem a quem quisessem. Isso aponta para questões sociais mais profundas.

As ações de liberdade, após serem julgadas favoráveis pelo ouvidor, podiam ter suas sentenças revogadas pela Junta das Missões, justamente pelos votos dos ministros religiosos, que em última instância deveriam defender a liberdade e não a escravidão dos índios.

Um caso ilustrativo foi o ocorrido com a índia Mônica e suas três filhas, Maria, Marcelina e Ignácia Carneira, moradoras no Maranhão, em 1733; proclamaram sua liberdade através de um auto de libelo no juízo da ouvidoria de São Luís contra Damaso Ribeiro Viegas e sua filha Tereza Maria de Jesus (Arquivo Histórico Ultramarino 1733a). Alegaram as autoras no processo que eram filha e netas da índia Sabina, a qual fora trazida, ainda menina, da aldeia do Maracanã, pelo padre Pedro Gonçalves, para a cidade de São Luís do Maranhão, a fim de aprender o ofício de costureira para depois retornar para sua aldeia. Precisando o Padre Pedro viajar para a capitania de Pernambuco, deixou

11 Termo da Junta das Missões do Pará, 21 de julho de 1751.

a índia Sabina na casa de seu tio, Antônio Carvalho, a quem recomendou que a remetesse para a aldeia de origem depois de terminado o aprendizado. Contudo, fazendo o contrário do que havia prometido, tratou Antônio Carvalho de casar a índia Sabina com seu escravo, o índio Alexandre. De tal união, nasceram vários filhos, incluindo a citada Mônica.

Considerando o ouvidor José de Souza Monteiro que as índias eram descendentes de ventre livre e que os réus não apresentaram nenhum registro de sua escravidão, sentenciou "por livres as autoras e seus produtos para poderem viver com quem quisessem". Todavia, apelando os réus contra a sentença do ouvidor para a instância superior, qual seja a Junta das Missões do Maranhão, conseguiram reverter a sentença dada às índias. Considerando os ministros da Junta que o processo não foi bem julgado pelo ouvidor, declararam revogada a sentença em assento de junho de 1738 e as índias consideradas legítimas escravas (Arquivo Histórico Ultramarino 1738).

A partir desta sentença proclamada na Junta, iniciou-se uma batalha dentro e fora dela, que se arrastou por décadas. Como os embargos impetrados pelas índias não foram aceitos pela Junta do Maranhão, elas tentaram, através de vários requerimentos endereçados ao reino, passar em revista os autos na Relação de Lisboa, alegando que a causa fora iniciada antes de 1735, ano em que a Junta passou a ser última instância de apelação das ações de liberdade, e que "sua decisão seria final, não cabendo apelações de sua decisão"; contudo não foi deferido o pedido (Arquivo Histórico Ultramarino 1753)[12]. Em 1753, enviam novo requerimento ao rei D. José, desta vez solicitando licença para poderem apelar da sentença proferida pela Junta das Missões do Maranhão, pois se consideravam inocentes, voltando a causa a ser apreciada na Junta em 1755. Finalmente, em dezembro de 1756, se declarou por concluído o processo e se assentou que "sem embargos dos embargos se cumpra a sentença embargada", mantendo-se esta a favor de Tereza de Jesus.

Destino inverso teve a causa da índia Margarida e seus filhos. Utilizando o recurso da apelação da sentença proferida no Juízo das Liberdades, em dezembro de 1751, a índia Margarida recorreu à Junta das Missões do Maranhão contra a viúva Maria Pereira, solicitando carta de liberdade. Mas, somente em outubro de 1752, depois de vários embargos impetrados pela viúva Maria Pereira, pôde a Junta proferir o acórdão em que se concedia liberdade a Margarida e a seus filhos (Arquivo Público do Maranhão 1752).

Conclusão

Muito embora a Junta estivesse incumbida de julgar os casos acerca da liberdade dos índios (nesse sentido a Junta das Missões era considerada um tribunal de defesa da liberdade indígena), também passavam pelas Juntas todas as operações de recrutamento da força de trabalho indígena – descimentos, resgates e guerras justas –, bem como o julgamento da legalidade ou não dos cativeiros. Engendrava-se assim uma contradição que a

12 AHU, *Maranhão, Requerimento* ant. 13/04/1742.

acompanhou durante toda a sua existência e que se evidencia nos diferentes interesses dos agentes coloniais que por ela transitavam. Na Junta, eram apreciadas demandas que envolviam os interesses, não só dos colonos leigos e missionários (exames da legalidade do cativeiro dos escravos feitos no sertão, autorização para resgates privados, descimentos para aldeias dos religiosos), como também dos índios (petições de liberdade contra o cativeiro injusto, ajustes de acordos de paz).

Ao analisarmos as ações de liberdade e suas apelações julgadas pela Junta das Missões, foi possível perceber que outros índios, índias e seus descendentes, tal como a índia Francisca estudada por David Sweet, se revelaram através dos processos levados à apreciação da justiça colonial. Tais ações funcionaram também como aberturas capazes de iluminar as contradições que a sociedade colonial vivenciava. Assim é que casos como o da escrava mameluca Ana Marinha contra o Padre Caetano Eleutério de Bastos demonstram que as ações de liberdade, após serem julgadas favoráveis pelo ouvidor, podiam ter suas sentenças revogadas pela Junta das Missões, justamente pelos votos dos ministros religiosos que, em última instância, deveriam defender a liberdade e não a escravidão dos índios (Arquivo Público do Pará 1756).

As apelações de liberdade não envolviam apenas os indígenas e aqueles que utilizavam seus serviços diretamente. Tais ações mobilizavam os interesses de toda a sociedade colonial. Isto é constatável, por exemplo, em 1744, quando as apelações das ações de liberdade foram objeto de discussão da Câmara do Pará. Defendiam os vereadores que a Junta não era competente para julgar as apelações, trazendo prejuízos ao bem comum e à justiça (Arquivo Histórico Ultramarino 1744). Entretanto, o rei não aceitou essas reclamações e manteve sem alterações o que se achava disposto sobre a apelação das ações de liberdade dos índios, continuando a serem estas encaminhadas às Juntas das Missões (Arquivo Histórico Ultramarino 1745).

Contudo, anos mais tarde, com as mudanças provocadas pelas reformas pombalinas na Amazônia portuguesa, foi revogada a resolução de 1733. Em 29 de junho de 1757, autorizou o rei D. José I que se pudesse apelar das resoluções da Junta para o Tribunal da Relação, passando as apelações de liberdades a serem encaminhadas aos juízes dos feitos da Coroa das relações respectivas. Com essa decisão régia, tem início uma nova fase para as ações da liberdade dos índios. Para tanto foi criada a Junta da Liberdade, que substituiu a Junta das Missões definitivamente depois de 1757.

Bibliografia

Anais da Biblioteca Nacional. 1655. *Lei de 09/04/1655*. Vol. 66.

———. 1699. *Carta Régia de 20/11/1699*. Vol. 66.

———. 1706. *Carta Régia ao governador do Maranhão de 15/06/1706*. Vol. 66.

———. 1735. *Provisão Régia de 31/03/1735*. Vol. 67.

Anais do Arquivo Público da Bahia. 1702. *Carta Régia de 12/4/1702*. Vol. 29.

———. 1703. *Carta Régia ao Governador Geral do Brasil de 09/07/1703.* Vol. 29. 100.

Arquivo Distrital de Évora. 1688. *Alvará de 28/04/1688.* Impresso. Códice CXV/2-12. 20-26.

Arquivo Histórico Ultramarino. 1681. *Livro registro de Cartas Régias para Angola.* Códice 545. Fl. 22v.

———. 1690. *Carta do governador sobre a divisão das aldeias de Pernambuco, de 20/07/1690.* Pernambuco. Cx. 15. Doc. 1508.

———. 1699. *Carta Régia ao governador de Pernambuco de 07/09/1699.* Conselho Ultramarino. Códice 266.

———. 1700. *Carta do governador de 20/08/1730 e cópia da carta régia de 05/11/1700.* Pernambuco. Cx. 40. Doc. 3667.

———. 1722-1723. *Auto de devassa de Francisco da Gama Pinto sobre o cativeiro de índios no Maranhão, 1722-1723.* Maranhão. Cx. 13. Doc. 1332.

———. 1733a. *Cópia da sentença do ouvidor de 04/12/1733.* Maranhão.

———. 1733b. *Provisão Régia de 13/03/1733.* Ceará. Cx. 2. Doc. 140.

———. 1738. *Ant. 13/04/1742. Cópia do Termo de Junta de 14/06/1738.* Maranhão.

———. 1744. *Carta da Câmara do Pará de 02/12/1744.* Pará. Cx. 27. Doc. 2565.

———. 1745. *Provisão Régia de 02/06/1745.* Códice 271. 57v.

———. 1746. *Cópia de termo da Junta de Pernambuco de 17/06/1746.* Pernambuco. Cx. 66. Doc. 5562.

———. 1753. *Requerimento ant., 07/08/1753.* Maranhão. Cx. 34. Doc. 3420.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. 1706. *Carta régia à Junta das Missões do Maranhão de 06/09/1706.* Província de Santo Antônio. Maço 18.

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. 1687. *Carta Régia ao governador do Rio de Janeiro de 01/03/1687.* Códice 952. V. 4. 62.

Arquivo Público do Maranhão. 1739. *Termo da Junta das Missões do Maranhão. 08/06/1739.* Códice 01.

———. 1752. *Termo da Junta das Missões do Maranhão. 03/10/1752.* Códice 01.

Arquivo Público do Pará. 1726. *Termo de Junta de Missões do Maranhão. 11/07/1726.* Códice 10.

———. 1756. *Termo da Junta das Missões do Pará. 05/0/1756.* Códice 28.

Biblioteca Geral Universidade de Coimbra. 1739. *Carta Régia ao Governador de Pernambuco de 16/04/1739.* Livro de Registos das Provisões da Relação da Bahia. Códice 707. Fl. 70.

BLUTEAU, Raphael. 1713. *Vocabulario Portuguez & Latino* […] *pelo Padre Raphael Bluteau*. Tomo 3. Coimbra: Real Colégio das Artes.

CARDIM, Pedro. 1998. *Cortes e cultura política no Portugal do antigo regime*. Lisboa: Edições Cosmos.

Documentos Históricos. 1928-1955a. *Carta Régia de 25/03/1688*. Vol. 68. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

———. 1928-1955b. *Consulta do Conselho Ultramarino de 09/10/1732*. Vol. 100.

FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs.

LANGHANS, Franz Paul de Almeida. 1964. "Organização administrativa central". In *Dicionário de História de Portugal*, ed. Joel Serrão, vol. 3: 213-214. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

LEITE, Serafim. 1964. "As raças do Brasil perante a ordem teológica, moral e política portuguesa nos séculos XVI-XVIII". *Sciencia Jurídica* XIII (70): 531-551.

MELLO, Marcia E. A. Souza e. 2009. *Fé e Império. As Juntas das Missões nas conquistas ultramarinas. Século XVII-XVIII*. Manaus: Edua.

MELLO, Marcia Eliane A. S. 2012. "O Regimento do Procurador dos índios do Estado do Maranhão". *Outros Tempos* 09 (14): 222-231.

MONTEIRO, John M. 1989. "Alforrias, litígios e desagregação da escravidão indígena em São Paulo". *Revista de História* (120): 45-57.

MONTEIRO, John M. 1991. "Escravidão indígena e despovoamento na América portuguesa: São Paulo e Maranhão". In *Nas vésperas do mundo moderno. Brasil*, ed. Jill R. Dias, 137-167. Lisboa: Comissão dos Descobrimentos Portugueses.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992. "Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista no período colonial". In *História dos Índios do Brasil.*, ed. Manuela Carneiro da Cunha, 115-132. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, José França Pinto. 1987. *Conselheiros e secretários de estado de D. João IV a D. José*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade de Coimbra.

SWEET, David. 1974. *A Rich Real Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750*. Tese de Doutoramento

SWEET, David G.. 1981. "Francisca: Indian Slave". In *Struggle and Survival in Colonial America*, ed. D. Sweet e G. Nash. Berkeley: University of California Press.

SWEET, David G.. 1983. "Francisca: escrava da terra". *Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará* 13.

THOMAS, George. 1981. *Política indigenista dos portugueses no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

MARGARIDA VAZ DO REGO MACHADO* | RUTE DIAS GREGÓRIO**

Alguns aspectos das relações entre senhores e escravos nos Açores da época moderna

A humanização do arquipélago açoriano, decorrida *grosso modo* entre 1440 e a primeira década do século XVI, iniciada pelo Grupo Oriental (Santa Maria e São Miguel) e finalizada no Ocidental (Flores e Corvo), é marcada por uma composição essencialmente de origem europeia. Os povoadores quatrocentistas e quinhentistas dos Açores provieram assim, na sua esmagadora maioria, de Portugal continental, muitas vezes por via da Madeira (ocupada mais cedo), mas também contaram com grupos minoritários de flamengos, castelhanos, franceses, ingleses e italianos, como se pode comprovar por vária documentação contemporânea e até pelos estudos genealógicos.

Esta concepção padronizada do povoamento inicial dos Açores, a nosso ver, durante muito tempo deixou relegado para segundo plano um grupo de homens e mulheres, também ele minoritário, de origens bem diversas mas igualmente atestado de forma significativa nas fontes. Estamos a falar, naturalmente, de africanos, mas também de orientais (muito menos, tanto quanto pudemos até ao presente apurar, mas há ainda muitas fontes para trabalhar), conduzidos às ilhas na condição de escravos.

Nos trabalhos clássicos de história do povoamento e na cronística dos Açores, de qualquer modo, não podemos negar que algumas referências, traduzidas em poucas linhas, sempre lhes foram sendo dedicadas: ora para registar a presença ou eventos incomuns com tais figuras relacionados, ora muito particularmente para atestar o nível de *nobreza* e proeminência de quem os detinha.

* Universidade dos Açores, CHAM e FCSH, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-9027-1856. *E-mail*: margrego@uac.pt.
** Universidade dos Açores, CHAM e FCSH, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0003-3984-7711. *E-mail*: rute.ir.gregorio@uac.pt.

Não obstante alguns autores do século XX os referirem nos respectivos estudos, os escravos nos Açores nunca haviam sido considerados como objecto de estudo em si mesmo, até ao projecto que começámos a desenvolver, com o financiamento da Direcção Regional da Ciência e Tecnologia (da Região Autónoma dos Açores), entre 2006 e 2009 – *Escravos e libertos nos Açores, sécs. XV-XIX*[1].

Neste contexto, e no âmbito das nossas deambulações e trabalhos sobre a propriedade/proprietários da terra e o comércio/comerciantes no Antigo Regime açoriano, fomo-nos confrontando com a presença incontornável de escravos nos Açores, mesmo no quadro de épocas muitíssimo carenciadas de fontes, como os séculos XV e XVI. E o raciocínio imediato que por via disso nos ocorria é que, exactamente, se nos emergiam tão visíveis em épocas desfavorecidas pelas fontes, o que aconteceria nas épocas posteriores?

Não obstante, fomo-nos também apercebendo de que o detectar destes homens e mulheres no arquipélago açoriano e o constituí-los como objecto de estudo tinham mais a ver com *a perspectiva do olhar* (e com quem olha), como nos diz Isabel Castro Henriques (2004), do que propriamente com a maior ou menor presença de escravos na documentação, ou com o facto de se terem constituído numa pequena minoria humana. *Existiram* e, por isso mesmo, havia que se lhes atribuir o seu lugar na história dos Açores, desde os primórdios.

Este nosso estudo teve como fontes, para os primeiros tempos, testamentos (212 testamentos entre 1492 e 1556) e inventários de bens de finais do século XV e inícios do XVI (Gregório 2007a, 211; 2007b, 444-445). Para os séculos seguintes, dispusemos dos registos paroquiais, também de testamentos (que nos parecem menos reveladores do que os do século anterior) e de correspondência de mercadores. Dos registos paroquiais não temos dúvidas de que os baptismos são aqueles que mais informações nos dão. Como sabemos, o baptismo foi uma das principais justificações da escravatura, pois o benefício da remissão da alma escrava era muito maior do que a sua condição de escravo. Baptizando-se os cativos, as consciências tranquilizavam-se e, por isso mesmo, nas Ordenações Manuelinas o baptismo foi declarado obrigatório, não só para aqueles que chegavam já adultos ao reino, mas também para as crianças recém-nascidas na própria metrópole (1984, 300-301).

Para os séculos XVII e XVIII foram, até agora, os registos paroquiais aqueles que se nos revelaram com maior riqueza quantitativa, embora com números decerto inferiores à realidade, pois, apesar de as Ordenações o determinarem, nem sempre os senhores baptizavam os seus escravos. Jorge Fonseca, ao estudar os escravos em Évora no século XVI, acentua este incumprimento, tanto por parte dos senhores como pela incúria dos padres e, ainda, por preconceito (Fonseca 1997, 12).

---

1 Para mais detalhes, consulte-se o sítio http://escravoselibertos.wordpress.com/.

Para já poderemos afirmar que, para Ponta Delgada, os escravos correspondem a cerca de 1% do total dos baptizados entre 1580 e 1790 (Jorge Fonseca aponta para Lisboa de quinhentos uma percentagem de 3%) (Fonseca 2010, 1)[2] e que as linhas tendenciais entre a população em geral e os escravos é a mesma; ou seja, há um pico de baptizados nos finais de quinhentos e inícios de seiscentos, descendo gradualmente até finais deste século, aumentando levemente na primeira metade de setecentos (Machado 2013, 86; Machado e Silva 2010). Uma segunda constatação é de que, em São Miguel, pelo menos a partir dos finais do século XVI, a reprodução das escravas nas ilhas era a maior fonte de aquisição de escravos. Maria Hermínia Mesquita, num estudo feito sobre os escravos no século XVII na cidade de Angra, constata a mesma situação (2005, 24). Não obstante e, corroborando a mesma autora, também em São Miguel esta fonte reprodutiva não bastava, pelo que a importação de escravos era fundamental, recorrendo-se assim a outras regiões do império português.

Em todas estas fontes, uma configuração emerge sem surpresas de maior: trata-se de uma escravatura de perfil doméstico, de origem inicial essencialmente africana e com uma forte presença feminina, se bem que a estatística possível de estabelecer até equipare em número os géneros masculino e feminino (Gregório 2007b, 450).

Os seus senhores são dados por escudeiros, cavaleiros, fidalgos mercadores, pilotos, clérigos, instituições religiosas, entre outros e, na primeira metade do século XVI, cerca de 30% possuíam um escravo, 35% dois a três escravos, 17% quatro a cinco escravos e só 8% dos seus detentores almejavam dez ou mais escravos. Pêro Anes do Canto tinha cerca de vinte escravos, entre 1555 e 1556 (Gregório 2001, 82-84), e Lucas de Cacena possuía doze escravos em 1538. Mas estes eram alguns dos senhores que mais se destacavam, sem se ter até agora apurado, por exemplo, o número de escravos dos capitães das várias ilhas dos Açores (Gregório 2007a, 211-212; 2007b, 446-447).

Para os séculos seguintes, a quantidade de escravos por senhor diminui, embora o leque social de proprietários tenha aumentado. Na verdade, nos registos de baptizados conseguimos apurar como senhores de escravos alguns oficiais mecânicos como boticários, tanoeiros, sapateiros, carpinteiros, pedreiros. Os lavradores mais abastados também se encontram presentes e, em maior número, padres, abadessas, noviças, donas, com destaque para as viúvas, nobres da governança, oficiais de milícias e mercadores.

Em São Miguel, nos séculos XVII e XVIII, o máximo de escravos por pessoa que registámos nas quatro freguesias de Ponta Delgada e na matriz da Ribeira Grande foi de sete escravos para o filho do Conde da Ribeira Grande, D. José da Câmara, seguido de mercadores de grosso trato com sete, seis, cinco e quatro escravos, uma Senhora da mais alta nobreza da ilha, Dona Mariana do Canto, com quatro. Os restantes proprietários apresentam uma média constante de um a dois escravos (Machado 2013, 83-97; Machado e Silva 2010).

---

2 Agradecemos ao Autor a disponibilização do texto.

Apurados alguns números e revelados os seus senhores, vejamos agora o tipo de relações que se estabeleciam entre estes e seus escravos.

Na maior parte dos casos, a documentação traz-nos uma imagem de proximidade e convivência contínua que não é difícil de inferir/sustentar no quadro de uma escravatura de tipo doméstico. Fazendo parte dos testamentos de seus senhores, os escravos estão omnipresentes na vida destes homens e mulheres, servindo-os no espaço mais íntimo e reservado das suas vidas.

Muito particularmente das escravas, espera-se que tratem de seus senhores na doença, que criem e cuidem das crianças pequenas, que varram e limpem, que fiem o linho, ou façam a gestão doméstica. Já mais excepcional, para as escravas, é esperar-se também que recolham a seara, tratem do "meloal, vendam vinho no porto" ou se dediquem a outro comércio de vitualhas.

Já os escravos vemo-los ocupados na criação de gado, na sementeira e recolha das searas, em actividades marítimas, mas também gerindo o negócio do senhor – como Francisco, a quem o senhor manda pedir conta "da mercadoria que tras em minha tenda e das pessoas que […] tem fiado minha fazenda sem eu lho mandar" –, ou acompanhando-o em suas viagens. Igualmente vemo-los atravessando o mar levando certos documentos ao reino, ou nas quase inverosímeis situações de intermediários do senhor em caso de justiça – em 1529 é "hum mollato de diogo paim" que, perante o juiz, apresenta os louvados de seu senhor para uma avaliação de terras – ou de testemunha de testamento – Jordão, escravo de Bartolomeu Vaz, em 1535, é dado por testemunha de uma cédula de testamento (Gregório 2011, 38-40).

Trezentos anos depois, na Vila da Lagoa, ilha de São Miguel, um escravo do tabelião José Caetano Tavares sabia ler e escrever, trabalhava no escritório de seu amo e foi testemunha no testamento de Francisco de Sousa Pinto[3].

Nestas, e em muitas outras funções, inclusive nas habituais situações de escravos *a ganho*, revela-se sempre uma situação de proximidade, a que não são estranhas as manifestações de apreço e afectividade.

Frei Pedro Nunes designa António como "a mjlhor jóia" que tem em casa; Catarina Evangelho não quer que sua escrava Catarina se aparte de seus filhos, pois sabe que ela os "seruira e beiara"; João Lopes Biscainho pede a sua mulher "que faça muito boa companhia" a Inês, sua escrava; Gonçalo Afonso e Beatriz Álvares mandam alforriar Isabel "pelo amor que lhe tem", entre muitos outros casos que se quisessem citar (Gregório 2007a, 88).

Proximidades e afectividades continuam a estar bem patentes em alguns testamentos durante os séculos XVII e XVIII. Por exemplo, o negociante de grosso trato Nicolau Maria Raposo, no seu testamento feito em 1810, refere que:

---

3 Fonte disponibilizada pela Dr.ª Maria Antónia Albergaria Pacheco, a quem agradecemos, não só esta informação, mas também algumas mais que enriqueceram este estudo.

> Tenho huma preta, por nome Marcella, a qual é forra criou meus filhos com amor e fidelidade e pelo bom serviço que me tem feito e fez a minha mulher, peço a meus testamenteiros e especialmente a meus filhos a mantenham com caridade e estimação que ella lhes mereça e que a hão-de sustentar e tratar nas suas enfermidades.

Deixa-lhe ainda doze mil réis por ano, enquanto viva, e por sua morte manda que lhe celebrem trinta missas em altar *privilegiado* e vinte em qualquer outro altar (BPARPD 1810)[4].

Em 1785, o bacharel Dr. António Bastos, solteiro, deixa-nos um testamento riquíssimo de informação (não muito comum para esta altura), onde, para além de deixar legados de dez mil réis a cada um dos seus três escravos (um adulto com duas filhas gémeas), diz que criou em sua casa uma escrava, de nome Angélica, com a ajuda de uma ama e que "a mandou para escolas para aprender costura, bordar e em tudo o mais que pode constituir uma mulher senão perfeita, estimável". Para além de vinte mil réis que lhe deixa em testamento, se ela se mantiver em sua casa com o mesmo amor e honestidade, levará consigo seu vestido, saia e manto, cordões de ouro, brincos de alisfar (pérola), dois pares de fivelas de prata, roupa branca, cama, colchão dos novos de riscas, lençóis de renda, colcha, seis tamboretes e mais um número considerável de utensílios domésticos desde pratos de estanho a alguidares (ARBPPD 1785a).

Mais à frente, ao falar de seu "preto João que me criou e sofreu meus desconcertos de rapaz, governo e fidelidade de minha casa", pelos seus anos avançados e por isso sem ter possibilidade de trabalhar, assegura-lhe cama, comida, dez réis de vinho, alimento para tal idade, vestuário e calçado, não se esquecendo de recomendar que lhe dêem um enterro condigno: acompanhado pelos religiosos franciscanos e clérigos da matriz, e mais cem missas, cinquenta privilegiadas e cinquenta comuns, concluindo: "ainda assim não pago tão fidelissimo escravo, os serviços que durante todos estes anos me deu" (ARBPPD 1785b).

A preocupação de assegurar aos escravos, forros ou não, um enterro digno com missas por suas almas, é pois muito comum nos testamentos desta época.

Num estudo feito por Maria Antónia A. Pacheco[5] sobre a vila de Lagoa, esta proximidade verificava-se, ainda, através da escolha dos padrinhos das escravas, que eram, muitas vezes, pessoas da mais alta condição social, normalmente amigos dos donos.

Esta ligação próxima, que nasce da domesticidade em que se estabelece, algumas vezes desemboca numa relação de índole sexual cujos contornos apenas apreendemos pelos seus efeitos: na gestação de crianças. Branca Gonçalves foi mãe, pelo menos, de quatro filhos de seu senhor, João Gonçalves, o qual a alforriou e lhe legou todos os seus bens. João Pimentel era pai de dois escravos, os quais também mandou alforriar. Pedro de Cacena foi pai de Juliana, escrava de Lucas de Cacena, abastado mercador italiano da

---

4 Segundo o mesmo testamento, a mãe da escrava tinha sido mandada para o Brasil por falta de honestidade.

5 Trabalho inédito referido na nota n.º 3.

Angra quinhentista. Aliás, não se constituindo em causa única, a filiação é muitas vezes a situação que origina a alforria e a posse/detenção de bens e rendas legados por seus senhores (Gregório 2007a, 88-89).

Não obstante, a outra face da moeda também se vislumbra. Na Terceira, em 1501, dois escravos de Nuno Cardoso estiveram foragidos na serra por quinze dias e, encontrados esfaimados e moribundos, não deixaram de ser castigados pelo látego (razão pela qual um viria mesmo a falecer). Joane foi morto, regista-se que acidentalmente, pelo bacharel Pêro de Linhares, seu senhor. Henrique também foi dado por "escravo fugido" em 1530, apesar de então já se encontrar de volta à casa de seus senhores. Mas também ele, paradoxalmente, foi alforriado. Em São Miguel, Gaspar Frutuoso regista os chamados motins dos "mouros" em 1521, dos quais resultou a decapitação do líder Badaíl (Gregório 2007b, 453; 2011, 41). Em 1580, a morte do licenciado e clérigo Manuel Jorge Correia foi considerada criminosa, suspeitando-se de seu escravo Domingos, pois, para além de tratar o senhor com insolência, passou a lidar com muito dinheiro (Chaves, 126, 161, 162). Em 1703, numa postura da Vila da Lagoa, em São Miguel, acordava-se que nenhuma pessoa, de qualquer qualidade e condição, consinta em sua casa escravo fugidio, nem lhe compre "coisa alguma", o que nos pode indiciar ser comum esta fuga e a venda de bens, provavelmente roubados (AMVL 1703).

Na motivação da determinação de alforria, ou da *semi-alforria* (escravos *meios forros*) que é outra das condições verificadas[6], particularmente nos testamentos, está geralmente a tal filiação que se referia atrás, mas também afectividade e reconhecimento dos senhores em relação ao serviço de seus escravos. Por isso lhes legam, os senhores, roupa, rendas em trigo, alfaias agrícolas, gado, somas de dinheiro, casamento e, até, dinheiro para comprarem uma escrava (Gregório 2007a, 89; 2007b, 456-457).

Não obstante, a expectativa de Simão Pires ao alforriar seus escravos, de quem espera que *farão bem*, contrapõe-se categoricamente à convicção de Joana Corte Real ao declarar que não liberta os seus escravos "porque uem a ser ladrões e ter outros uicios com que os enforquem". A preocupação de seus senhores para que os alforriados não vivam em pecado, que tenham "uida per que se nam perquam, que vivão bem cada hum a seu officio e estado" para que "se nam enfforquarem pelas justiças", ou que "nam uam a misericordia", revela que o espectro da mendicidade, prostituição, ociosidade, crime e muita pobreza era um cenário muito possível no futuro que aguardaria estes alforriados (Gregório 2007b, 455-456; 2011, 42-43).

É dentro deste contexto que o já referido Dr. João Bastos, num dos artigos do testamento, pede aos testamenteiros que aconselhem sua escrava Angélica para que, se esta não quiser casar, assista em casa de honra, mas nunca só, nem com companhias que a possam perverter, reafirmando que viva sempre sem ofender a Deus (ARBPPD 1785b).

---

6 Sobre situações de *semi-alforria* de escravos nos Açores, cf. Gregório (2007b, 454-455; 2011, 41-42).

Anteriormente dissemos que os escravos chegavam de todas as partes do império. Contudo, a mobilidade entre o Brasil e os Açores, aliás como no reino, intensificou-se no século XVIII. São testemunhos desta situação os registos de baptismos, mas também a correspondência comercial de alguns mercadores de grosso trato que, sem serem negociantes de escravos, traziam para suas próprias casas escravos desta colónia portuguesa. Mas a mobilidade não se fazia apenas num sentido, o retorno de alguns ao Brasil é igualmente comprovado por testamentos e correspondência. É também o Brasil o destino das "desencaminhadas". A escrava, mãe de Angélica, foi mandada para o Brasil por "falta de honestidade". O mesmo aconteceu à escrava Rosa, do negociante Nicolau Maria Raposo, que, por ter ficado grávida, foi contra todos os valores da casa de seu senhor.

Apesar de os testamentos estarem imbuídos de sentimentos religiosos que justificam o gesto da alforria ou da oferenda, apesar de constituírem uma magnífica ocasião para se fazer alarde da generosidade – como bem refere Katia de Queirós de Mattos (1997, 106) –, pensamos poder concluir que, a par de uma concepção de menoridade e incapacidade atribuída a estes grupos humanos (naturalmente, incompaginável com valores da contemporaneidade), a escravidão açoriana, com o seu perfil doméstico, não deixava de ser, pelo menos em parte, também marcada por um clima de ligação, afectividade e aceitação entre escravos e seus senhores.

Bibliografia

Ordenações Manuelinas. 1984. Reimpr. da edição de 1797, com prefácio de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

AMVL. 1703. *Livro de posturas*. n.º 18.

ARBPPD. 1785a. *Testamento do Dr. João Tavares Basto.* Fundo do Tribunal da Relação de Ponta Delgada. n.º 3466. fols. 5v e 6.

ARBPPD. 1785b. *Testamento do Dr. João Tavares Basto.* Fundo do Tribunal da Relação de Ponta Delgada, n.º 3466, fol. 6v.

BPARPD. 1810. *Testamento de Nicolau Maria Raposo de Amaral.* Fundo do Tribunal da Relação de Ponta Delgada. n.º 6640 A.

CHAVES, Francisco Afonso. *Margarita Animata*, vol. XII. Açores: Arquivo dos Açores.

FONSECA, Jorge. 1997. *Os Escravos em Évora no S*éculo XVI. *Novos estudos eborenses*. Évora: Câmara Municipal de Évora.

FONSECA, Jorge. 2010. "Os escravos em Lisboa e Évora quinhentista: aspetos demográficos e sociais". Workshop Internacional Escravos na Cidade – do Mediterrâneo ao Império Português, Lisboa.

GREGÓRIO, Rute. 2001. *Pêro Anes do Canto: um homem e um património (1473-1556)*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada.

GREGÓRIO, Rute. 2007a. *Terra e Fortuna: os primórdios da humanização da ilha Terceira (1450?-1550)*. Ponta Delgada: CHAM.

GREGÓRIO, Rute. 2007b. "Escravos e libertos da ilha Terceira na primeira metade do século XVI". In *O Reino, as Ilhas e o Mar Oceano: estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*, ed. Avelino de Freitas de Meneses e João Paulo Oliveira e Costa, 443-459. Lisboa: CHAM.

GREGÓRIO, Rute. 2011. "Africanos nos Açores". In *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura, S*éculos *XV a XXI*, ed. José Damião Rodrigues e Casimiro Rodrigues, 33-46. Ponta Delgada: CHAM.

HENRIQUES, Isabel Castro. 2004. *Os Pilares da Diferença: relações Portugal-África: séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio.

MACHADO, Margarida Vaz do Rego. 2013. "Escravos e libertos nos Açores: uma abordagem a partir dos registos paroquiais das matrizes de Ponta Delgada e da Ribeira Grande (1540 a 1814)". In *Para a História da Escravatura insular nos séculos XV a XIX,* 83-97. Ponta Delgada: CHAM.

MACHADO, Margarida Vaz do Rego, e Susana Serpa Silva. 2010. "Nuances da escravatura nos Açores". Workshop Internacional Escravos na Cidade – do Mediterrâneo ao Império Português, Lisboa.

MATTOS, Katia de Queirós. 1997. "Etre affranchi au Brasil: XVIII-XIX siècle". *Revue Diogène* 179.

MESQUITA, M. Hermínia. 2005. "Escravos em Angra no século XVII: uma abordagem a partir dos registos paroquiais". *Arquipélago. História* IX: 209-230.

MARIA DA GRAÇA ALVES MATEUS VENTURA*

Desenraizamento, doença e definhamento dos negros no Peru no século XVII

> El negro Dramuziando se queda muriendo de la llaga con que V. Merced lo truje y de cameras que será imposible que viva.[1]

Cartagena das Índias, centro de distribuição de escravos africanos no reino do Peru

Importa, em primeiro lugar, estabelecer o contexto deste estudo sobre os negros no Peru, considerando o espaço geoeconómico: a África Ocidental, como mercado abastecedor de negros, e Cartagena das Índias, como centro distribuidor para o Peru, entre 1595 e 1640.

O tráfico negreiro na Hispano-América, durante a União Ibérica, era monopólio dos *asientistas* portugueses. Desde o primeiro *asiento*, contratualizado por Pedro Gomes Reinel com Filipe II, em 1595, até 1640, apenas vigorou um período de licenciamento a cargo da Casa da Contratação de Sevilha, entre 1609 e 1615. João Rodrigues Coutinho (1601-1604), Gonçalo Vaz Coutinho (1605-1609), António Rodrigues de Elvas (1615--1622), Manuel Rodrigues Lamego (1623-1630) e Melchior Gomes Ângelo associado a Cristóvão Mendes de Sousa (1631-1640) contratualizaram com a monarquia ibérica o fornecimento anual de 4250 negros vivos (excepto Rodrigues de Elvas, que licenciou um máximo de 5000 negros vivos e um mínimo de 3500), mediante um pagamento anual que variou entre os 100 mil e os 170 mil ducados (Mellafe 1959, 24-26). De acordo com os dados disponibilizados por Enriqueta Vila Vilar, estimamos que, entre 1596 e 1608, tenham chegado a Cartagena das Índias 38 navios negreiros portugueses, dos quais 22

* Centro de História da Universidade de Lisboa, ICIA, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-9577-3038. *E-mail*: mgracaventura@letras.ulisboa.pt.

1 Carta de Manuel Baptista Peres (Lima) a seu sócio Sebastião Duarte (Cartagena), de 18 de Julho de 1630. Archivo General de la Nación (Lima, Perú) [AGN], Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299, fl. 239v.

provinham de Cabo Verde e Guiné e 11 de Angola (Vila Vilar 1977, 148). A mesma autora, baseando-se na relação dos oficiais de Cartagena durante o *asiento* de Reinel, apresenta um quadro com dados relativos aos navios, mestres, licenças e negros desembarcados, cuja análise nos permite concluir que, entre 1595 e 1601, chegaram a este porto atlântico 23 579 escravos.

Segundo Rolando Mellafe, António Rodrigues de Elvas teria transportado para a Hispano-América, no período de vigência do seu *asiento*, 29 514 escravos africanos (Mellafe 1959, 26). Para o período dos contratos seguintes, entre 1622 e 1640, segundo Vila Vilar, teriam chegado 124 navios, dos quais 76 de Angola, 25 da Guiné, 9 de Cabo Verde e 5 de São Tomé. Neste período, o número de escravos transportados e registados à chegada foi de 16 260 (Vila Vilar 1977). Através de uma rede complexa de companhias que operavam nos portos de Cartagena, Panamá e Lima, estes milhares de negros eram canalizados para diferentes mercados regionais do Peru e do Chile, a partir da província de Santa Marta (até à abertura oficial da rota de Buenos Aires, no século XVII).

O tráfico de negros para o Peru (incluindo o Chile) era o mais longo de qualquer das rotas afroamericanas por envolver duas etapas distintas. Os barcos de África, com breve escala de refresco em Pernambuco (antes da ocupação holandesa), aportavam a Cartagena das Índias, na rota caribenha da América do Sul, ao cabo de cerca de dois meses de viagem. Os escravos eram acomodados em armazéns mal ventilados, limpos e objecto dos primeiros cuidados de saúde.

Os negros destinados ao Peru eram levados para Portobelo, no lado oriental do istmo do Panamá, fazendo depois a travessia do istmo a pé, firmemente agrilhoados, embarcando no porto de Perico, em direcção ao Callao, porto de Lima. De Cartagena a Portobelo, a viagem demorava nove ou dez dias. Aqui era necessário alojar os negros, enquanto se providenciava o seu transporte para Perico, viagem que demorava entre dois e quatro dias. A descida do Pacífico durava cerca de dois meses, considerando as paragens em Paita ou Trujillo para refresco ou venda de alguns negros. A duração desta viagem duplicava a travessia atlântica e também a mortalidade a bordo. Mas, por vezes, os negros seguiam daqui a pé, em récuas, até Lima, a fim de evitar as taxas cobradas no porto de Callao.

Das várias redes negreiras estabelecidas em Lima e Cartagena das Índias, de 1595 a 1630, merecem especial ênfase as dos cristãos-novos portugueses Manuel Baptista Peres e Jorge Fernandes Gramaxo. A sua correspondência comercial e memórias de contas, bem como os inventários de bens feitos pelo Santo Ofício de Lima em 1635 e pelas autoridades judiciais de Cartagena, revelam-nos informação importantíssima para o estudo do tráfico negreiro e da relação entre os negreiros e os negros.

Negros de muitas nações e castas

Na *Discrición del Piru, em particular de Lima*, escrita cerca de 1625 por um português, afirma-se que "o que mais assegura a cidade de que não se alcem os negros é serem eles de muitas nações e castas" (Portocarrero [1625], 42). A diversidade étnica e linguística

era uma vantagem para os negreiros, pois as dificuldades de comunicação limitavam os riscos de rebeldia. De facto, como sabemos, a proveniência dos escravos africanos, nos séculos XVI e XVII, era muito diversificada, mas nem sempre a classificação imposta pelos negreiros expressava a verdadeira identidade étnica. A referência a castas e nações é recorrente nas fontes coevas. Estes termos eram usados para distinguir a proveniência dos negros e a sua língua, embora, genericamente, na correspondência dos mercadores de negros, as designações comuns fossem "negros dos Rios" e "negros de Angola". Mas os inventários de negros e os registos das autoridades portuárias expressam uma ampla geografia de procedência dos negros. O Padre Alonso de Sandoval, com a pesquisa que efectuou a bordo dos navios negreiros em Cartagena, inventariou mais de setenta línguas e dialectos (Sandoval 1947). A precisão é relativa, pois, embora os negros não tivessem problemas de auto-identificação, à chegada a Cartagena, podiam declarar a aldeia de origem ou a filiação numa etnia dominante. Em todo o caso, sabemos que os portugueses, na fase do regime de *asientos*, traziam os negros fundamentalmente da Alta Guiné, com escala em Cabo Verde, da África Central atlântica (por via de Luanda), e das baías de Benim e Biafra (por via de São Tomé) (Hall 2005)[2]. Da Senegâmbia, entre os rios Senegal e Gâmbia, provinham os negros berbesis, jolofos e mandingas. Mais a sul, da costa da Guiné e Serra Leoa, os portugueses traziam negros biohos, brames, sapes, sosos e nalus. Na costa do Benim eram capturados os cocolis e os araras (Daomé); na baía de Biafra, os biafras e os caravalis.

Em Lima e Cartagena das Índias, podemos identificar esta ampla variedade, embora os negros dos Rios da Guiné (Senegâmbia) fossem os preferidos, seguidos dos de Angola. Em Cartagena, Jorge Fernandes Gramaxo, em 1620, tinha em sua casa três negras angolas, um negro banon e outro bram, além daqueles que tinha para venda na estância Bocachica e cuja origem os fiscais não registaram[3]. Em Lima, em 1623, o mercador Garcia Mendes de Donas tinha em sua casa quatro negras carabalis e uma balanta, além de um negro arara e outro carabali[4]. Nas casas de morada de Manuel Baptista Peres, na capital vice-reinal, os inquisidores encontraram, em 1635, dezassete negras, três mulatas livres e oito escravos varões, todos de proveniências diferentes (**fig. 1**). O licenciado Tomé Quaresma, preso no mesmo processo de Baptista Peres, tinha nove negros, dos quais três eram mulheres, todos de castas diferentes (ver fig. 1).

2 A respeito da questão de identificação das etnias africanas, ver o interessante estudo de Gwendolyn Midlo Hall (2005).

3 Archivo General de Indias (Sevilha) [AGI], Escribania, 589B, peça 32.

4 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 22, expediente 217.

Nações / Castas	Manuel Baptista Peres (mercador)		Tomé Quaresma (médico)		Total por nação / casta
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	
Angolas	4		2	1	7
Araras	1		1		2
Balantas		1			1
Banoles		1			1
Biafras	3			2	5
Biohos		1			1
Brames	2				2
Cocolis		1		1	2
Congos	1	1	1		3
Crioulos	3	1			4
Folupos	2	1	1		4
Mandingas				2	2
Mulatos	3				3
Novas		1			1
Sapes			2	1	3
Total	19	8	7	7	41

1 Nações ou castas de negros nas casas de morada de portugueses em Lima (1635).

Fontes: AGN (Lima, Peru), Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 40, expediente 383, e caja 44, expediente 394.

Nas chácaras de Baptista Peres, em Bocanegra e Pachacama, identificámos doze procedências (**fig. 2**), sendo maioritários os negros dos Rios, seguidos dos angolas. As oito mulheres que se encontravam na chácara de Pachacama eram todas angolas, bem como os onze negros boçais identificados em São Lázaro.

Nações / Castas	Bocanegra		Pachacama		Total por nação / casta
	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	
Angolas		13	8	13	34
Araras		3			3
Balantas		3			3
Banones		9			9
Biafras		6			6
Biohos		3		1	4
Brames		9	1		10
Caravalis		1			1
Congos		3			3
Folupos	1	5			6
Mandingas		5			5
Sosos		2			2
Total	1	62	9	14	86

2 Nações ou castas de negros nas chácaras de Manuel Baptista Peres (1635).

Fonte: Archivo General de la Nación, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 23, doc. 243.

Os negros são mais fortes que os espanhóis

Los negros son más *fuertes que los españoles*, escreveu o português Pedro Leão de Portocarrero ([1625], 42) quando se referiu à multitude de negros que, em 1625, viviam em Lima. Esta afirmação denota mais desprezo pelos espanhóis do que simpatia pelos negros, tal como expressara o inca Guaman Poma de Ayala na sua *Nueva Coronica y Buen Gobierno* (Poma 1615, 725).

Não seriam mais fortes, mas eram aqueles que mais se exercitavam nos trabalhos duros. Chegados ao Peru, os negros não se adaptavam ao frio, o que impediu a sua utilização massiva nas minas andinas. De Lima, Baptista Peres, em 1632, escrevia a seu cunhado: "Em matéria de negros não há nada para dizer, quase todos estão em casa por vender, o frio trata-os muito mal…"[5].

5 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 23, expediente 243.

Os negros laboravam em diversas actividades, como a mineração, a agricultura, o artesanato urbano, o comércio e os serviços domésticos. Era nos vales costeiros, com clima quente e húmido, que melhor se aclimatavam e eram mais rentáveis. A sua adaptação ao clima tropical justifica a procura elevada para os trabalhos agrícolas, nomeadamente na produção de açúcar, azeite, milho, vinho e batatas das zonas costeiras. As plantações, sobretudo a sul de Lima, contavam com uma média de quarenta negros por unidade. As principais regiões produtoras de vinho e açúcar, no século XVII, como Pisco, Nasca, Condor e Ica, contavam com cerca de 20 000 negros, segundo Klein (1999, 22). Contudo, a sua actividade principal desenvolveu-se nas cidades, no desempenho de trabalhos especializados como vestuário, construção e subsistências. Segundo Herbert Klein, em Lima, em 1640, haveria 20 000 escravos, ou seja, cerca de metade da população urbana. Já Pedro Leão de Portocarrero, na sua *Discrición del reyno del Piru* (Portocarrero [1625], 42-43), avaliou, com algum exagero, que no distrito de Lima, em 1625, havia 40 000 negros escravos que realizavam uma grande diversidade de tarefas. Mais próximo do quantitativo proposto por Klein, Manuel de Mendiburu propõe, para o ano de 1616, 11 130 residentes de cor, entre negros e mulatos (Mendiburu 1874, 246). Na cidade encontramos uma panóplia de ofícios que eram exercidos por negros escravos para os seus donos ou em regime de aluguer: arrieiros, alfaiates, carpinteiros, ourives, ferreiros, alvanéis, padeiros, carroceiros, pregoeiros e, no caso das mulheres, lavadeiras, cozinheiras, amas-de-leite, vendedoras, entre outros.

Na casa do mercador Manuel Baptista Peres, em Lima, os inquisidores encontraram cinco botoeiros, cada um de sua *casta*, um carroceiro e um enfermeiro, além de duas negras que andavam "ganhando"[6]. O médico Tomé Quaresma tinha em seu poder dois canastreiros, além das escravas domésticas e de dois pajens. Os negros também desempenhavam funções de segurança pública ou privada, nomeadamente como guardas dos cárceres da Inquisição. Vale a pena citar o inquisidor Fernando de Montesinos, que redigiu um relatório do auto-de-fé celebrado em Lima a 23 de Janeiro de 1639, no qual foram condenados mercadores portugueses, entre os quais Manuel Baptista Peres e Sebastião Duarte:

> Antes de publicar-se o auto, encerraram-se os negros que serviam nos cárceres, em parte donde não pudessem ouvir, saber nem entender da publicação, para que não dessem notícia aos réus, pois ainda que a Inquisição usasse para isto negros boçais acabados de trazer da partida (o que só é possível neste reino), eram ladinos para os Portugueses, que como os trazem da Guiné sabiam as suas línguas, e assim isto os ajuda muito para suas comunicações com outros sinais como a do limão e o abecedário dos golpes, coisa notável […]. (Montesinos 2016)

Os negros dos Rios da Guiné estavam, de facto, mais familiarizados com os portugueses, mas não esqueçamos que cada "senhor" possuía escravos de diferentes etnias

6 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299.

e falantes de línguas diferentes, embora, com o tempo e a convivência, estes fossem elaborando um dialecto misto que incorporava palavras comuns ao português e ao castelhano.

Os negros eram fortes, mas a dureza do trabalho, a frugalidade da alimentação e os problemas de saúde mal curados acrescentavam ao sofrimento psicológico próprio da condição de escravo um desgaste físico propício ao definhamento.

A internacionalização da doença

A morbilidade dos africanos levados para a América estava associada à natureza do próprio trato. A análise das doenças dos escravos negros tem suscitado interesse crescente nos investigadores, sem que tal implique a delimitação de uma patologia racial. Trata-se antes, a nosso ver, de estudar a contaminação e a propagação das doenças num contexto ambiental (considerando a susceptibilidade ou a imunidade), em relação com práticas alimentares e de higiene e com mudanças nas estruturas familiares e sociais. Alfred Crosby (1972, 31), a propósito das mudanças operadas no Novo Mundo a partir da viagem inaugural de Cristóvão Colombo, apresenta uma ideia tão simples quanto eficaz para introduzir a questão da internacionalização das doenças:

> When the isolation of the New World was broken, when Columbus brought the two halves of this planet together, the American Indian met for the first time his most hideous enemy: not the white man nor his black servant, but the invisible killers which those men brought in their blood and breath.

O parasitólogo mexicano Martínez Baéz (1969, 46-47) considera que na época pré-colombiana as zonas tropicais americanas eram pobres em doenças, situação que se alterou como a presença de europeus e africanos:

> [O trópico americano] enriqueceu-se com elas, se assim se pode dizer, quando lhe chegaram as sementes e os semeadores de doenças originárias de África, da Ásia, e possivelmente da própria Europa. Aqui as condições do ambiente físico e biológico, e também os factores humanos sob a forma de elementos sociais, económicos e culturais, permitiram a implantação e a propagação dessas doenças […].

Se os índios foram vítimas das doenças transmitidas pelos conquistadores, logo nos primeiros contactos, como a gripe, a varíola e o sarampo, a chegada dos negros aumentou a morbilidade dos nativos, pois os africanos, além de não terem imunidade aos vírus europeus, também transportavam os seus agentes contaminadores, como o paludismo, a febre-amarela e a lepra.

Na viagem de África para a América, os negros eram sujeitos a uma mudança radical das suas práticas alimentares e de higiene, pelo que contraíam doenças agregadas às condições da travessia, como o escorbuto, a disenteria e as oftalmias. Segundo o Padre Alonso de Sandoval, cada escravo comia apenas uma vez por dia uma tijela de farinha

de milho ou milho cru acompanhado de um pequeno jarro de água. Os problemas de salubridade, ventilação e desidratação provocavam enjoo, vómitos e diarreia (Navarrete 2005, 66). A mortalidade a bordo era elevada e os sobreviventes chegavam ao destino num estado deplorável, o que indignou os padres jesuítas que subiam a bordo ou entravam nos depósitos de negros recém-chegados a fim de os baptizar e de lhes prestar os primeiros cuidados.

Pedro de Mercado, na sua *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, transcreve uma carta de S. Pedro de Claver ao Provincial de Cartagena onde descreve as degradantes condições de acomodação dos negros e os tratamentos aplicados aos enfermos pelos frades jesuítas (Mercado 1957, 240):

> Ayer (dice el venerable padre) treinta de mayo de este año de 1627, día de la Santísima Trinidad, saltó en tierra un grande navío de negros de los Ríos. Fuimos allí cargados con dos espuertas de naranjas, limones, bizcochuelos y otras cosas. Entramos en sus casas, que parecía otra Guinea; fuimos rompiendo por medio de la mucha gente hasta llegar a los enfermos de que había una gran manada echados en el suelo muy húmedo y anegadizo, por lo cual estaba terraplenado de agudos pedazos de tejas y ladrillos, y esta era su cama con estar en carnes sin hilo de ropa. Echamos manteos fuera y fuimos a traer de otra bodega tablas y entablamos aquel lugar y trajimos en brazos los muy enfermos rompiendo por los demás. Juntamos los enfermos en dos ruedas, la una tomó mi compañero con su intérprete, apartados de la otra que yo tomé; entre ellos había dos muriéndose, ya fríos y sin pulso; tomamos una teja de brasas y puesta en medio de la rueda junto a los que estaban muriendo, y sacamos varios olores, de que llevábamos dos bolsas llenas que se gastaron en esta ocasión, y dímosles un sahumerio poniéndose encima de ellos nuestros manteos, que otra cosa ni la tienen encima ni hay que perder tiempo en pedila a sus amos; cobraron calor y nuevos espíritus vitales, el rostro muy alegre, los ojos abiertos y mirándonos.

Além de serem tratados como animais selvagens, deitados nus no chão húmido do armazém sobre cacos de tijolo, ainda sofriam de desnutrição e da violência do desterro. O conforto e o alimento proporcionados pelos frades atenuavam-lhes a tristeza.

A acomodação melhorava ligeiramente na viagem pelo Pacífico porque era do interesse do negreiro preservar a saúde dos seus negros para evitar prejuízos na venda. Para a viagem de Cartagena das Índias a Lima, os negreiros providenciavam tábuas de pau espinheiro para os negros dormirem, uma dieta básica feita à base de biscoito e agasalho rudimentar feito de burel; mas a fragilidade dos negros sujeitos, durante meses, a condições de existência infra-humanas dificultava-lhes a sobrevivência em mais uma viagem que podia durar quatro meses.

Para a viagem no Pacífico, o mercador Manuel Baptista Peres enviava regularmente, de Lima para Cartagena, farinha para alimento dos negros, bem como mantas para agasalho. Ainda assim, apesar destes cuidados, a mortalidade que, na melhor das hipóteses rondava os 5%, ultrapassava quase sempre os 10%. Em 1620-21 a taxa foi elevadíssima, com uma mortalidade de 21%. Em 1628-29, dos 264 negros embarcados em Cartagena, apenas chegaram vivos 236, vindo onze destes a morrer em terra, o que perfaz uma taxa de mortalidade de 15%. A taxa mais baixa atinge-se em 1630-31, com 4,5%, subindo para

13% em 1633-34[7]. De qualquer modo, ainda havia quem se desse por satisfeito, como o negreiro português residente em Cartagena, António Nunes Gramaxo, expressou em carta a Sebastião Duarte: "Lamento as mortes dos negros que v. Mercê teve até aí, se bem que julgo não serem muitos para tanta máquina, queira Nosso Senhor que não aumentem demasiado que com isto nos contentaremos todos seus servidores"[8].

Na correspondência dos mercadores de Lima é constante o lamento pelos mortos a bordo, bem como a preocupação com a vida dos enfermos. Queixava-se o médico português Brás de Paz Pinto em Cartagena das Índias que os enfermos não queriam comer carne, talvez pela estranheza da dieta. O tratamento dos doentes contava ainda com a adição de vinho, laranjas, grão e açúcar, investimento que nem sempre resultava, como muito bem advertiu Paz Pinto em carta ao mercador de Lima Manuel Baptista Peres:

> Dos 3 negros, os dois dos Rios estão no mesmo estado, com febre contínua, tratados pelo Vaz e amiúde mimados […] e temo pelos dois que, depois de ter-se gasto com mão larga e com gosto, como faço com todas as coisas de V. M., me dêem como paga o desgosto de irem buscar outra vida que, conforme a doença e o estado, será o mais certo. O angola vai melhorando e por enquanto não está para embarcar.[9]

A alimentação dos negros que aguardavam a venda, nas chácaras ou estâncias dos negreiros, era providenciada por estes e administrada pelos seus mordomos. A dieta era variada para evitar a doença e a desvalorização dos negros. Sebastião Duarte, companheiro de Manuel Baptista Peres, responsável pela compra e transporte de negros de Cartagena para Lima entre 1627 e 1635, elaborou memórias dos gastos com a alimentação que nos informam da comida dos negros. Fundamentalmente, carne de vaca e de porco, peixe salgado, ovos, milho, cevada, pão e bananas. Aos negros doentes administrava uma dieta adequada à doença, que podia consistir em carne de aves, grão-de-bico, abóbora, caçabe, mel, laranjas, açúcar, vinho tinto, doce ou polpa de marmelo (Mellafe 1959, 174). Também Baptista Peres, em 1635, na sua chácara Bocanegra, nos arredores de Lima, gastava diariamente com 94 negros, segundo os inquisidores, oito arrobas de carne, uma botija de mel, e quinzenalmente uma pedra de sal e meia arroba de feijão, às sextas e sábados[10]. Com os doentes, segundo a mesma fonte, gastava meia arroba de carne de carneiro e quatro reais de pão por dia.

Aparentemente, no caso destes negreiros, a alimentação dos negros que aguardavam a venda era suficiente. Contudo, o seu estado de debilidade, após meses de viagem, e o contacto com novos agentes bacteriológicos ou virais reduziam bastante a sua capacidade de sobrevivência.

---

7 Os dados quantitativos que permitem fixar estas percentagens constam nas memórias de contas de Manuel Baptista Peres.

8 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299, fl. 235.

9 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299, fls. 251-252.

10 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 40, expediente 383.

Globalmente, sabemos que, no período colonial, ocorreu um fenómeno epidemiológico notável, ou seja, uma mudança extraordinária na frequência e distribuição de doenças que afectou sobretudo os índios e os africanos e, embora em menor grau, os europeus. Os nativos da América foram dizimados por enfermidades desconhecidas trazidas por europeus e africanos, como a varíola, o tifo exantemático, a febre-amarela, a lepra, a cólera, o tétano e o sarampo, além de outras doenças infecto-contagiosas, como a gripe, a tuberculose, a pneumonia, a varicela e a difteria. A este rol de patologias acrescentem-se ainda as doenças parasitárias como disenteria, ascaridíase e helmintíases, e enfermidades venéreas que afectavam índios e negros (Fajardo Ortiz 1996, 30). André Nogueira (2012, 179-196) esclarece que o clima tropical potencializava a virulência das doenças sexuais, tornando-as mais intensas e frequentes quando comparadas à sua ocorrência na Europa, pois "nos países muito quentes o vírus venéreo é muito mais ativo, e seus acidentes mais funestos".

Os negros também levaram para a América a framboesia (causada pela mesma bactéria que provoca a sífilis), a tripanossomíase, a "calentura pútrida" ou vómito negro. O mosquito *Aedes aegypti*, transmissor da febre amarela, viajou das costas da África Ocidental, a bordo dos navios negreiros, e encontrou habitat adequado nas regiões húmidas americanas, tendo vitimado indígenas e europeus num amplo espaço desde as Antilhas ao Peru (Fajardo Ortiz 1996, 30-32). Ou seja, os negros infectados ou simples portadores dos "assassinos invisíveis" intensificavam o ritmo de mortalidade dos índios. A varíola foi a doença que causou mais vítimas durante toda a época colonial, tanto na população índia como nos negros.

Também o tifo exantemático provocou surtos de elevadíssima mortalidade. Era conhecido como febre lenticular, pintas, tabardilho, tabardete, febre maligna ou tifóidea. Na documentação privada dos mercadores, as doenças mencionadas são aquelas já conhecidas pelos europeus (varíola, sarampo, tifo, tuberculose, pneumonia, lepra), pois os restantes padecimentos apenas são apresentados pelos sintomas ou marcas, como febre, vómitos, diarreia, dores, inchaços, chagas. A lepra ou mal de S. Lázaro também se difundiu por toda a América através dos portos coloniais, vitimando sobretudo os negros. Para evitar a sua propagação, os doentes, sobretudo de raça negra, eram isolados em lazaretos.

Os próprios europeus não eram imunes a doenças infecciosas, como a varíola, a febre-amarela, a malária, o paludismo, as bubas ou sífilis, a leishmaniose, a tripanossomíase e as verrugas peruanas. Assiste-se, pois, a uma internacionalização das doenças, ao ritmo dos contactos entre populações detentoras de diferentes graus de susceptibilidade e de imunidade.

Segundo Carlos Federico Guillot (1950), quando uma raça contacta sistematicamente com outra muito distante histórica e filogeneticamente, produz-se uma espécie de "osmose patológica"; ou seja, cada raça transmite à outra os seus morbos peculiares. Foi, de facto, o que aconteceu entre europeus, índios e africanos.

Em 1630, Manuel Baptista Peres escreveu de Lima a seu cunhado Sebastião Duarte, estante em Cartagena, informando das mercadorias que lhe enviava, para a acomodação dos negros, e também da mortalidade e das doenças dos negros que recebera:

> Temos, da nossa conta, mortas algumas trinta e duas peças no mar e em terra, e uma negra cega e outras que não valem nada, e por vender da nossa conta, 40 peças das quais sabe Deus se morrerão algumas […] há muita diversidade de figuras como tortos, loucos, chagados, herniosos e bubas.[11]

No ano seguinte, Baptista Peres volta a queixar-se da morte de negros, desta vez devido à varíola e ao sarampo:

> Dos negros que este ano vieram por minha conta, haverá em casa oito ou nove que quase todos estão herniosos. Tudo se gasta com o tempo. Graças a Deus, depois de V. Mercê partir não morreu nenhum. Não pode [Diogo do] Vale dizer outro tanto que, após a saída da armada, morreram-lhe 18 de varíola e de sarampo, que Deus nos guarde.[12]

O mercador português queixa-se recorrentemente, na sua correspondência, da mortalidade dos negros, vítimas de doenças graves:

> Os prejuízos que tivemos este ano pelas mortes de negros, que ainda não parou o mal, pois desde que V. Mercê saiu desta casa morreram cinco peças, três delas num dia, dois da nossa conta e o negro Cacheu do senhor capitão Pedro Duarte, de um mal que não durou 24 horas, e uma negra muito formosa de Garcia Vaz, e um negro do ano passado. E estão outros três para morrer. Que de tudo seja Deus servido, pois sempre ordena que o mais sacrificado seja eu. O negro Dramuziando está a morrer da chaga com que V. Mercê o trouxe e de diarreia, que será impossível que viva.[13]

O Padre Alonso de Sandoval, que assistia os negros em Cartagena, informa que os negros morriam de "diarreias muito cruéis que lhes davam, de dor de costado, febres altas, outros de varíola, tabardilho e sarampo e de um mal incurável que chamam de Luanda com que se lhes incha todo o corpo e apodrecem as gengivas, de que costumam morrer de repente…" (Navarrete 2005, 131).

Além das doenças adquiridas na travessia, como o escorbuto ("mal de Luanda"), ou na América, os negros apresentavam por vezes deformações resultantes dos maus-tratos, da crueldade do transporte ou sequelas de enfermidades contraídas. Tortos, loucos, pasmados e melancólicos havia muitos. Mas sobretudo cegos (as doenças oftálmicas eram comuns entre os negros escravos, como "nuvens nos olhos"), coxos, entrevados e herniosos.

Os negros com deformações ou os *cimarrones* eram identificados nas memórias que acompanhavam os lotes para venda, com a intenção de se advertir o eventual cliente e evitar qualquer reclamação futura. Foi uma indicação desta natureza que Sebastião

---

11 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299.
12 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299.
13 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 30, expediente 299, fls. 238-239.

Duarte levou de Bibiana, crioula de Cabo Verde: "Bibiana, crioula de Cabo Verde que tem os pés tortos e não sei se tem algo nas mãos. Esta, sou de parecer que se venda em Nazca porque me parece ser algo cimarrona e lá dizem que não há tanto lugar de se poder fugir"[14].

Quando os compradores, no prazo de três dias, detectavam problemas de saúde nos negros tinham o direito de exigir ao vendedor a sua cura. Foi o que fez o português João Rodrigues Mesa, em 1632, ao apresentar ao alcaide ordinário de Cartagena uma reclamação contra Diogo de Morais, que lhe vendera trinta negros, trazidos dos Rios da Guiné, alguns dos quais estavam doentes, conforme certificara o médico Brás de Paz Pinto: um negro busis com dor de cabeça e bicho, outro negro biafara com dor de rins e uma negra sape com dor de cabeça, bicho e febre, além de outra negra bram com a perna esquerda inchada e dor de cabeça e febre.

O médico Paz Pinto identificou ainda outras enfermidades nos restantes negros: um negro bram com hérnias muito grandes nos testículos e dois inchaços nas virilhas que o impediam de caminhar; um negro folupo com uma nuvem no olho direito e um sinal de ferida sobre o mesmo olho; um negro biafra com muitas manchas na cara e no corpo, que pareciam de morfeia, e uma hérnia no testículo direito; outro negro folupo com uma hérnia no umbigo; outro negro bram com muita tosse e dor de cabeça. Outros havia que tinham feridas, dentes podres e dedos partidos. Em 1636, o mesmo mercador, detentor de um armazém para negros na cidade de Cartagena, entre os seus bens confiscados pela Inquisição tinha 31 escravos negros de Angola que apresentavam diversas deformações e marcas: dedos tortos, quistos nas mãos, manchas de morfeia no rosto, cicatrizes e, na maioria deles, falta de dentes em ambos os maxilares. E ainda uma negrita louca, surda e muda.

Remédios e curas

Médico, cirurgião ou barbeiro tinham conhecimento e funções distintas regulamentadas por lei. Ao médico competia tratar as doenças dos órgãos internos do corpo, o cirurgião operava e o barbeiro arrancava dentes e fazia sangramentos. Tanto os cirurgiões como os médicos tinham formação universitária, embora com estudos diferentes, tendo os segundos uma formação clássica mais profunda que implicava, naturalmente, o estudo do latim. Os médicos aprendiam a diagnosticar a causa da doença, a fazer um prognóstico e a escolher a terapia adequada. Além destes, os boticários eram também profissionais importantes porque lhes competia a preparação dos medicamentos.

Não dispomos de informação relevante sobre as práticas médicas em Lima, embora tenhamos identificado alguns médicos, licenciados, particularmente os portugueses Tomé Quaresma e Francisco Maldonado da Silva. Em Cartagena identificámos quatro médicos portugueses na década de 30 do século XVII: Fernando Vaz da Silva, Mendo

14 AGN, Inquisición, Santo Oficio, Contencioso, caja 23, expediente 243, fl. 40.

Lopes do Campo, João de Mendonça e Brás de Paz Pinto, que chegaram a bordo de navios negreiros. Estavam todos de passagem, excepto o último, que aqui morreu nos cárceres da Inquisição em 1638. O bacharel João Mendes Neto chegara aqui mais cedo, quando o número de negros ainda era reduzido, e tratou sobretudo pacientes europeus e crioulos. Talvez o licenciado Tomé Quaresma curasse, em Lima, os negros doentes do capitão Manuel Baptista Peres, uma vez que eram amigos e cúmplices. Mas o mercador nunca se refere à actividade do médico. Sabemos, sim, que Peres tinha na sua livraria um livro de medicina muito apreciado, *Cirurgia universal*, de autoria do médico português João Fragoso, editado em Madrid em 1581.

Nas Índias Ocidentais, a medicina, nos séculos XVI e XVII, era praticada por médicos peninsulares, que logo se adaptaram ao contexto ambiental e cultural, incorporando as tradições locais na medicina europeia[15]. Como ilustração, João Mendes Neto refere, na sua obra *Discursos medicinales*, que logo tomou conhecimento de uma "raiz com que se purgavam os índios" e que produzia excelentes resultados, além de outras plantas medicinais locais com propriedades curativas que o médico identificou, classificou e usou em benefício dos seus pacientes. Tratava-se, pois, de uma medicina empírica, herdeira de Hipócrates e Galeno, mas dependente de improvisos e eivada de algum curandeirismo.

Tanto a bordo dos navios como nos portos, os negreiros tinham médicos ou cirurgiões que tratavam as enfermidades dos negros. Em Cartagena das Índias, Brás de Paz Pinto, entre 1622 e 1636, foi o médico de negros, ligado a todas as redes comerciais dos portugueses no reino do Peru. Na sua correspondência, apreendida pelos inquisidores de Cartagena, aquando do processo de 1635, encontram-se informações interessantes a este respeito. Ele próprio confirmara aos ouvidores da Audiência de Santa Fé, em 1630, no âmbito da composição de estrangeiros, a sua profissão e o contexto da sua residência neste porto negreiro:

> Brás Paz Pinto, cirurgião, natural da cidade de Évora, em Portugal, de quarenta anos de idade, disse que havia oito que embarcara em Angola no navio Santa Catarina, mestre João Pinto, que veio com registo de escravos, e ele com praça de cirurgião, e trouxera alguns por sua conta e outros alheios sob o dito registo, e não tivera outra licença, e que por terem morrido todos de varíola, excepto dois, e ter ficado pobre ficara na dita cidade de Cartagena onde se ocupava no exercício do seu ofício e em comprar negros doentes e que curando-os os tornava a vender.[16]

Antes deste houve João Mendes Neto, bacharel em Medicina pela Universidade de Salamanca, que passou a Santo Domingo em 1562 e chegou a Cartagena das Índias poucos anos depois. Neste porto viveu o resto da sua vida, praticando uma medicina com rasgos de curandeirismo milagroso. Aqui escreveu, em 1607, o discurso da sua vida e dos tratamentos e curas que realizou em Cartagena. Os *Discursos medicinales* são um relato vivo de doenças, sintomas, curas, uma colecção fascinante de histórias clínicas

15 Em Lima, na Universidade de S. Marcos, criada em 1571, formaram-se alguns protomédicos.
16 AGI, *Santa Fé*, 56B, N. 73 A.

que constitui uma fonte singular para a história do quotidiano na sociedade colonial. Acorria a todos os enfermos que o solicitavam, tanto a senhores como a seus escravos domésticos.

As suas anotações sobre a identidade dos seus pacientes informam-nos de que, na sua prática médica, o bacharel Mendes Neto exerceu o ofício num contexto de uma forte diversidade social, étnica e cultural, tendo atendido tanto a elite local como os pobres e os escravos. Esta sua intervenção na cura de senhores e de seus escravos pode ser ilustrada com um episódio que reproduz com detalhe nos *Discursos medicinales*. Uma linda negra crioula, de 15 ou 16 anos, pajem de uma senhora que estava tratando, apresentou sinais de doença que apenas Mendes Neto notou. Sua dona a queria como filha e rogou-lhe que a salvasse. Embora com um prognóstico negativo, empenhou-se bastante no tratamento da negrita. Sangrou-a, mas 30 horas depois a febre não baixara. Deu-lhe de beber numa cabaça, deu-lhe de comer alface cozida com azeite, vinagre e açúcar e uma banana assada. No dia seguinte mandou recolher a urina e achou-a crua, fina e escura. Fê-la beber xarope de endívia, mandou sangrá-la de novo e, depois de esta suar bastante, receitou-lhe abóbora guisada com molho de açúcar branco. Contra a vontade do médico, a sua senhora viria a dar-lhe purgantes de ruibarbo, canafístula e tamarindo, caldo de carne e vinho tinto. Piorou a negra e ao médico português só lhe restou purgá-la de novo, ao que sobreveio uma "intensa dor de barriga soltando pedaços de tripas", vindo a falecer pouco depois (Méndez Nieto 1989, 336-337). Tanto as novas enfermidades como as já conhecidas dos europeus, uma vez desenvolvendo-se em áreas coloniais, adquiriam maior virulência e desafiavam os curadores oriundos do Velho Mundo.

Sebastião Duarte registou, em diferentes "Memórias", despesas médicas com os seus negros doentes: açúcar para gargarejos, camisas velhas para curar e sangrar, seringas, ventosas, pedras de bezoar[17], cera amarela para fazer unguentos, mel de Castela e mostarda (Mellafe 1959, 174). Estas listas incluíam ainda unguentos de diferentes qualidades, nomeadamente um de chumbo que se comprava em onças, sendo, em geral, usado em emplastros secantes e refrescantes para queimaduras, pústulas ou chagas infecciosas. Também se socorria de xaropes e óleos transportados em botijas de vidro, como xarope violado (usado como sonífero), xarope de murta (para abrir as vias respiratórias) e de limão, óleo de rosa mosqueta e de maçanilha (azeitona pequena), mel de cola (árvore da África equatorial cujos frutos têm aplicação medicinal) e folhas de *sen,* ou acácia da Índia, com propriedades laxantes ou purgantes.

O risco de contágio entre os negros e entre estes e a comunidade local era prevenido pela construção de armazéns, nos subúrbios, onde os escravos eram depositados, ou ainda pela sua colocação em chácaras ou estâncias a algumas léguas da cidade, quer em Lima quer em Cartagena. A quarentena era obrigatória no caso de lepra e varíola.

17 Cálculo formado no estômago de alguns animais, entre os quais cabras e lamas, e que tinha funções medicinais.

Em Lima, o bairro de S. Lázaro, na margem esquerda do Rímac, surge cartografado pela primeira vez em 1611. Era um bairro periférico que albergava serviços poluentes como o matadouro, curtumes, olarias, além de um lavadouro junto ao rio. Alegando o risco de propagação de doenças contagiosas trazidas pelos negros, o vice-rei Guadálcazar, na sequência de uma proposta do Consulado de Mercadores, determinou, em 1624, que se edificassem casas "grandes e capazes no bairro de S. Lazaro, junto ao matadouro novo, para onde seriam levados todos os negros trazidos de Terra Firme"[18]. Em 1633, o vice-rei Chinchón já informava o monarca de que haviam sido construídos quatro quarteirões para negros boçais, em resultado da cobrança de uma taxa sobre a venda de carne de vaca aprovada pelo Cabido. Estas casas tinham "compartimentos e corrais competentes para que os negros pudessem espairecer" e nelas vivessem, separadamente, homens e mulheres e "bem orientadas a sotavento (para o cerro de S. Cristóbal) para que o vento sul que corre por essa banda não pudesse inficionar"[19]. Os negreiros pagavam de aluguer três pesos por escravo por cada dois anos. Em 1635, estas casas rendiam mil pesos ao Cabido. Também em Cartagena havia numerosas estâncias dos negreiros portugueses, entre as quais a de Bocachica, que pertencia ao riquíssimo mercador e negreiro portimonense Jorge Fernandes Gramaxo.

Em síntese, o comércio de negros constituiu um factor de internacionalização da doença. Numa época em que a medicina não dispunha ainda de meios para combater as doenças infecto-contagiosas, a susceptibilidade dos grupos humanos, desprovidos de imunidade e sujeitos ao contacto forçado com agentes bacteriológicos e virais desconhecidos, acarretou níveis de mortalidade elevadíssimos.

Na escravidão começam todos os danos e trabalhos e uma morte contínua

O recurso massivo aos negros como mão-de-obra escrava na América decorre das dificuldades em recorrer aos índios, não só pela elevada mortalidade em resultado das epidemias, como pela legislação em sua defesa, nomeadamente as *Leyes Nuevas* (1542) que proibiam o repartimento. Em todo o caso, esta não os libertava do trabalho compulsivo nas minas, onde os negros manifestavam sérias dificuldades de adaptação devido ao clima frio. As exigências da economia colonial justificaram, então, o recurso à mão-de-obra escrava africana. Assim, o tráfico humano não só se tornou o meio para incrementar a produção, como transformou o negro numa mercadoria. Mercadoria geradora de elevados lucros, tanto para os particulares como para o Estado, o negro constituiu o cerne dos negócios de redes comerciais transatlânticas nas quais os portugueses, no século XVI e nas primeiras décadas do século XVII, foram protagonistas.

Se a escravidão do índio suscitara, no século XVI, uma longa controvérsia, representada pela oposição entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda (debate

18 AGI, *Lima*, 431.
19 AGI, *Lima*, 44.

de Valladolid, 1542), já a legitimação legal e teórica da escravidão do negro era consensual entre os europeus, quer na Europa, quer na América. O padre jesuíta Alonso de Sandoval, em Cartagena desde 1606, escreveu a *História da Ethiopia*, um dos livros mais completos sobre etnografia de África, em 1627 (Sevilha), corrigido e aumentado na segunda edição, de 1647 (Madrid). Tendo dedicado a sua vida a evangelizar e a cuidar dos negros que chegavam a Cartagena nos navios negreiros, não se manifestou contra a escravidão, alegando que tal matéria competia aos teóricos, mas defendia um tratamento humano e cristão para os escravos. Para o efeito usou a metáfora do corpo humano (Sandoval 1947, 75):

> Não quero condenar, no que digo, a diferença de estados, que esta já é força que havia na República, como num corpo diferentes partes, que se todos fossem cabeça, olhos ou mãos, não poderíamos andar nem ver, nem ouvir, nem fazer outras obras convenientes. […] O que condeno é, que o amo não se contente com a desigualdade, que o estado traz consigo, mas que a isto acrescente tudo o que pede o seu capricho. É verdade que os pés no corpo são pés, e os olhos são olhos, mas, para andar, tão importantes são os pés, como para ver, os olhos, e por serem pés não tomais um alfange e os cortais ou maltratais, mas procurais abrigá-los, lavá-los e limpá-los, e se adoecem não os enviais a um hospital, mas os curais com tanto cuidado como carne vossa e parte do vosso corpo. O mesmo haveis de fazer com os vossos escravos, e servos, pois verdadeiramente são vossos pés, e de tanta estimação, em ordem ao vosso serviço, descanso, honra e fazenda.

O padre jesuíta, não só admitiu a escravidão, como assumiu a compra de negros para o seu serviço. A sua preocupação era o bom tratamento do escravo. Sobre a alforria colocava reservas quando a libertação não garantia a independência do escravo. Por exemplo, sendo idosos ou doentes, considerava uma desumanidade libertá-los, pois tal seria uma condenação ao desamparo e à mendicidade (Sandoval 1947, 113).

Os padres jesuítas que actuavam em Cartagena, ou os franciscanos e dominicanos de Lima, tinham escravos negros ao seu serviço. A defesa da liberdade do índio não favorecia os negros. Contudo, se os religiosos defendiam um tratamento humano para os escravos africanos, como o Padre Pedro de Claver, também os colonos ou, até, os negreiros admitiam, muitas vezes, afecto pelos seus negros domésticos, sobretudo do sexo feminino e crianças. Não estudámos a correspondência de todos os negreiros portugueses. Todavia, encontrámos alguns exemplos que documentam uma relação multi-étnica que, não fosse a condição de escravo, fazia do negro doméstico um membro da família. No arquivo pessoal de Baptista Peres e do seu sócio, encontrámos vales ou encomendas que testemunham um quotidiano de vivência multi-étnica. Por exemplo, Sebastião Duarte encomendou, em 1635, a um mestre sapateiro de Lima, uns sapatos de couro para um mulato, uns botins para uma negra e uns sapatos leves para um negrito. Acrescem as referências a negros domésticos doentes tratados pelo nome, expressando genuína preocupação com o seu sofrimento.

O negreiro Jorge Fernandes Gramaxo teve uma relação amorosa com uma mulata, da qual teve uma filha a quem deu o nome Leonor, tal como uma das suas irmãs, e

providenciou que aprendesse a ler e a escrever[20]. Acarinhou ambas com desvelo. De facto, as manifestações de afecto, que envolviam sobretudo mulatas, são expressivas de uma relação paradoxal entre senhor e escravo. Mas também o Padre Alonso de Sandoval se contradizia ao justificar a escravatura e, ao mesmo tempo, admitir sincera compaixão pela condição do escravo.

Frederick Bowser (1974) considera que, comparativamente com outros negreiros, Baptista Peres tratava muito bem os seus negros. Todavia, em geral, a preocupação com a manutenção dos negros apresenta-se como uma manifestação de espírito mercantil, mais que de espírito humanitário, questão que a sociedade dominante da época não assumia.

Para finalizar, porque a doença dos negros, desterrados e maltratados nos tristes trópicos, nos remete para questões mais transcendentes que, a partir do século XVIII, vão suscitar na Europa um debate tão intenso que culminará na abolição do comércio de negros e, depois, da escravidão, aqui fica uma reflexão do Padre Sandoval na sua *História da Ethiopia* (Sandoval 1947, 121):

> Na escuridão começam todos os danos e trabalhos e uma morte contínua […]. Se as leis civis consideram o desterro como linhagem de morte civil, será de mais chamar morte à triste escuridão? Pois não só é desterro, mas também sujeição, e fome, tristeza, nudez, afronta, prisão, perpétua perseguição, enfim, uma reunião de todos os males. Por isso, com muita razão, homens de bem querem antes morrer que ser escravos dos seus inimigos.

Desterrados num mundo desconhecido, sujeitos à dessocialização e à despersonalização, os escravos africanos definhavam de muitas maneiras, uma delas, por melancolia, doença sem antídoto para quem é privado da sua liberdade e da sua dignidade.

Bibliografia

BOWSER, Frederick P. 1974. *The African Slave Trade in Colonial Peru. 1524-1650.* Redwood City: Stanford University Press.

CHAMBOULEYRON, Rafael *et al*. 2011. "'Formidável contágio': epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750)". *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 18 (4): 987-1004.

CROSBY, Alfred W. 1972. *The Columbian Exchange: biological and cultural consequences of 1492.* Westport: Greenwood Press.

FAJARDO Ortiz, Guillermo. 1996. *Los caminos de la Medicina colonial en Iberoamérica y las Filipinas*. Ciudad de Mexico: Universidad Autónoma de Mexico.

GOLDBERG, Martha B.. 2011. "Vida y muerte cotidianas de los negros en el Rio de la Plata". *Vida cotidiana de los negros en Hispanoamérica*. Fundación Ignacio Larramendi.

20 AGI, *Santa Fé*, 109, N. 27, fl. 667v.

GUILLOT, Carlos Federico. 1950. *Historia de las dermatosis africanas en el Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Librería y Editorial El Ateneo.

HALL, Gwendolyn Midlo. 2005. "Crossing the Atlantic Ocean: African ethnic groups in the Americas". *Topoi. Revista de História da UFRJ* 6 (10): 29-70.

KLEIN, Herbert S. 1999. *The Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

MELLAFE, Rolando. 1959. *La introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

MÉNDEZ Nieto, Juan. 1989. *Discursos Medicinales compuestos por el lic. Juan Mendez Nieto, que tratan de las maravillosas curas y sucesos que dios nuestro señor a querido obrar por sus manos, en çinquenta años que a que cura ansi en españa, como en la isla española y reyno de tierra firme. En Cartagena, indiana, año de 1607*. Introd. de Luis S. Granjel, transc. de Gregorio del Ser Quijano e Luis E. Rodríguez-San Pedro. Salamanca: Universidad de Salamanca / Junta de Castilla y León.

MERCADO, Pedro de, S.J. 1957. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, ed. digital a partir de Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, Tomo I. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: http://213.0.4.19/servlet/SirveObras/01715741326705022990035/index.htm.

MONTESINOS, Fernando de. 2016. *Auto de fe celebrado en Lima en 1639*, ed. crítica Marta Ortiz Canseco, coord. Esperanza López Parada. Frankfurt: Vervuert.

NAVARRETE, María Cristina. 2005. *Genesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia, siglos XVI y XVII*. Cali: Universidad del Valle.

NOGUEIRA, André. 2012. "Universos coloniais e 'enfermidades dos negros' pelos cirurgiões régios Dazille e Vieira de Carvalho". *História, Ciências, Saúde* 19: 179-196.

PORTOCARRERO, Pedro Leão de [1625]. *Discrición del reyno del Piru, em particular de Lima* [manuscrito]. Biblioteca Nacional de Portugal, cota ESP 280.

SANDOVAL, Alonso de. 1947. *Historia da Ethiopia, naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres, ritos y catecismo evangélico, de todos los etíopes con que se restaura la salud de sus almas*, 1.ª ed. 1627. Madrid.

VILA Vilar, Enriqueta 1977. *Hispanoamerica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

MIGUEL REAL*

A escravatura em *Uma Fazenda em África*, de João Pedro Marques

Contextualização: um romance histórico clássico

Com base em factos e documentos históricos, *Uma Fazenda em África*, de João Pedro Marques (2012)[1], retrata esteticamente a colonização de Moçâmedes, no Sul de Angola, por parte de duas expedições de portugueses de origem brasileira, partidas de Pernambuco na passagem entre a primeira e a segunda metades do século XIX. Uma, a primeira e principal, capitaneada pelo professor Bernardino de Figueiredo; a segunda, pelo comerciante "velho Costa".

Abandonando o Recife nos anos imediatos após a independência do Brasil devido à crescente perseguição a comerciantes e figuras públicas portuguesas, Bernardino Figueiredo, cidadão liberal em Portugal e professor de Humanidades no Brasil, decide criar uma nova terra lusíada paradisíaca no Sul de Angola, em Moçâmedes, retirando partido da existência de um povoado semidesértico em torno de uma fortaleza militar. Não sendo resultado da colonização directa a partir de Portugal, recebe, porém, o empenho das autoridades portuguesas através do Ministério da Marinha e das Colónias de Lisboa por via do seu secretário Luz Soriano, que financia o transporte dos colonos luso-brasileiros entre Pernambuco e o Sul de Angola e lhes fornece os primeiros utensílios de defesa e de arroteamento da terra.

Do ponto de vista da estilística, *Uma Fazenda em África* prossegue o estilo clássico oitocentista da construção narrativa do romance histórico (Marinho 1999, 15-26). Assim o vocabulário, adequado ao século XIX e à região, sem anacronismos nem

* CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-1960-2103. *E-mail*: mrealpt@gmail.com.

1 O investigador histórico João Pedro Marques publicou dois anos antes, com nítido sucesso, o seu primeiro romance, *Os Dias da Febre* (2010).

experimentalismos; assim o desenvolvimento do tempo, assente no império da cronologia; assim a exploração da unidade do espaço, assente na geografia angolana da época; assim os diálogos, com a utilização tradicional do discurso directo; assim o balanceamento entre descrição e narração, fundadas ambas num narrador majestático que encadeia a totalidade das peripécias da acção, possuindo uma visão exterior à narrativa, tudo explicando.

Do mesmo modo, a acção obedece ao clássico tema do triângulo amoroso de uma mulher sofredora – Benedita –, posteriormente bem-sucedida do ponto de vista do prestígio social e económico, que assiste ao assassínio dos pais no Recife, é enganada e espoliada da herança pelo cônsul português nesta cidade, Moreira, conforma-se, como forma de sobrevivência, com um casamento de ocasião com o comerciante José Leite e, posteriormente, já em Moçâmedes, é sujeita ao dilema do amor de dois homens, Bernardino, o clássico colonialista (segundo o leque semântico do termo no século XIX), e Peter, aventureiro e caçador errante de origem alemã, verdadeiro africanista.

Assim, do ponto de vista da historiografia do romance histórico, *Uma Fazenda em África*, tal como o romance anterior do autor, *Os Dias da Febre* (2010), prolonga o horizonte estético e literário em que se integra, seja formalmente, segundo a perspectiva da sua estrutura, seja em termos de exploração das categorias narrativas, diferenciando-se muito solidamente do romance histórico pós-moderno, fundado na intertextualidade, na reflexão crítica sobre o período histórico tematizado e numa estruturação fragmentária do texto.

Deste modo, *Uma Fazenda em África*, como romance clássico, não intenta subsumir a realidade do ponto de vista da fragmentariedade ou do simbolismo, não intenta redefinir as antigas categorias sociais da colonização, ou repensá-las à luz dos resultados históricos da colonização, não intenta ressuscitar antigos vínculos culturais africanos contra os vínculos cristãos e ocidentais trazidos pelo colonizador, muito menos intenta, mesmo que subterraneamente, fazer a apologia da cultura do colonizado contra a cultura branca adventícia.

Neste sentido, *Uma Fazenda em África* vem reafirmar, no século XXI, a perpetuidade do romance histórico clássico oitocentista segundo a lição de Alexandre Herculano, firmado tanto na fidelidade ao rigor documental coevo quanto na inventividade imaginativa, de modo a dar corpo literário representacional aos factos históricos e figura viva às personagens.

Grupos sociais e personagens individuais

Assim, *Uma Fazenda em África* estrutura-se em perfeição como um fresco da sociedade colonial portuguesa até ao momento histórico da emergência da guerra pela independência das ex-colónias na década de 1960.

Do ponto de vista da estrutura administrativa portuguesa na colonização de Moçâmedes, participam o Governo de Portugal através de Luz Soriano como

secretário-geral do Ministério da Marinha, o governador-geral de Angola e o governador da região de Moçâmedes, bem como o capitão-mor da fortaleza. Do mesmo modo, os potentados económicos portugueses encontram-se comprometidos na criação de uma sociedade comercial financiada pelo industrial José Ferreira Pinto Basto.

O acto de escravização dos nativos angolanos é focalizado indirectamente através da narração da história exemplar de Francisco Félix de Sousa, um dos últimos grandes negreiros estabelecidos em Daomé/Benim, no Golfo da Guiné.

Relativamente ao acto de colonização, ele é evidenciado, em *Uma Fazenda em África*, pela ocupação das terras e pelo acto de conversão europeia e cristã da mentalidade e cultura africanas. Expedições militares punitivas contra sobas, régulos e povos recalcitrantes ou revoltados ou contra tribos que assaltam fazendas isoladas, trucidando ou eliminando os moradores brancos, como aconteceu com a fazenda de José Leite, ou expedições de atracção e persuasão de adesão ao novo poder português através da oferta de protecção e defesa face a outras tribos mais poderosas, constituem as duas modalidades de colonização efectiva do território e das gentes presentes em *Uma Fazenda em África*.

O romance apresenta quatro tipos de colonos.

Em primeiro lugar, os colonos que partem para África para fugir da miséria económica existente em Portugal, como é exemplificado pelas diversas comunidades de pescadores de Porto Alexandre fugidas de Olhão em barcotes de pesca, arrostando o sacrifício da travessia do Golfo, para se instalarem em terras e águas férteis de comércio e de peixe. Em segundo lugar, o conjunto de colonos bem-intencionados, cujo exemplo máximo é representado pela personagem Bernardino Figueiredo, promotor da primeira expedição, que intenta refazer a sua vida num horizonte de trabalho que não exclui o acto de escravização ou de inferiorização social do nativo, porém sem a componente de crueldade e desumanização patente no terceiro tipo.

Um terceiro tipo de colonos é figurado por José Leite e pela amante Isaura, para quem o negro não só se identifica em exclusivo com uma peça de trabalho como, por virtude da cultura nativa, com um membro imensamente inferior da escala social, aparentado com o animal selvagem e, por consequência, sujeito a castigos corporais para correcção de comportamentos.

Finalmente, transversal aos três tipos e de todos transcendente, desenha-se a figura do verdadeiro africanista, o colono europeu, civilizado, que sente o apelo telúrico, lírico e poético da África como continente "selvagem", realizador e esgotador dos mais profundos e ancestrais instintos humanos, que a civilização e a cultura europeias há muito abafaram e superaram. Neste sentido, a personagem do alemão Peter representa em perfeição este tipo de colono, solitário, caçador de caça pesada, vendedor de marfim dos dentes de elefante, do osso do corno do rinoceronte, mais nómada que sedentário, sem destino certo que o dos trilhos animais, comungando dos silêncios, dos perigos, dos imensos poentes e das belas auroras da "Mãe-África". Este tipo de colono é o único

que culturalmente compreende a vivência natural e religiosa da população negra, partilhando com ela costumes – trajo, alimentação, rituais, acasalamento – desprezados pelos restantes três tipos de colonos.

A partir da tipologia social e cultural do colono, desenha-se igualmente uma tipologia de níveis de escravatura[2].

Em primeiro lugar, o negro escravo que estabelece com o "patrão" branco uma existência, não de igualdade, mas de cumplicidade no trabalho e nos perigos climáticos e sanitários. São os negros "domésticos", chamados de "partido alto" no Brasil. Têm autorização para entrar na casa do senhor e, por vezes, vivem nesta. No romance, são representados pelas personagens Vicente, feitor da Fazenda dos Cavaleiros, de Bernardino Figueiredo, e Coitadinho Amigo, escravo para todas as tarefas de Peter e de Benedita. Escravos ou libertos, participam das actividades da comunidade branca e estão nela presentes de um modo recatado, como segunda linha. São, verdadeiramente, os negros "civilizados" e, ainda que violentamente desprovidos de vínculos económicos, de direito à educação dos filhos (estes são sempre pertença do senhor, que lhes pode dar outro destino, vendê-los ou trocá-los, por exemplo), da prática do culto da sua comunidade de origem, companheiros de trabalho do senhor, por vezes um amigo, um confidente a que não raro se confia vida e cabedais.

Em segundo lugar, existe uma tipologia de escravos e nativos libertos, mas totalmente dependentes da cidade branca, empregada no fomento de obras públicas, na construção de templos e fortalezas, nos embarcadouros, na abertura de estradas, mão-de-obra gratuita e servil que nem de vida própria dispõe. A ostentação do poder branco transformou, assim, em escravização de povos o que até então fora apenas escravização negra doméstica.

Integrado na diferencialidade social, política e económica da comunidade que o reduzira à condição de escravo, este, para além de ter perdido as suas raízes étnicas, culturais e religiosas, perde também a sua "domesticidade", isto é, o patamar mínimo de integração na nova sociedade, tornando-se um elemento desprezível desta, usado apenas como valor e força de trabalho, com existência exclusiva para determinada função social, cumprida a qual será sacrificado, vendido ou doado como herança.

Finalmente, em harmonia com a tipologia do branco "africanista", coexiste com este o genuíno ou autêntico africano, representado no romance pela espantosa personagem Kpengla, amazona do rei Guezo do Daomé. Com efeito, estimam-se em cerca de treze milhões os africanos arrancados da sua terra natal e forçados a colonizar a América ao longo de cerca de quatrocentos anos (Thomas 1997, 805). Em média, pela experiência dos mercadores negreiros, era atribuída uma esperança de vida de oito anos a cada escravo que desembarcava na costa americana. Sobre este tema, James Walvin regista:

---

2 Sobre a história e a tipologia antropológica da escravatura, cf. Pimentel (1995 e 2010).

> Os números são estarrecedores. Entre os séculos XV e XIX, cerca de 12 milhões de africanos foram carregados nos navios transatlânticos; cerca de 10,5 milhões chegaram às Américas. Foi, pura e simplesmente, a maior deslocação humana forçada que se conhece. No entanto, tratou-se de um sistema em constante mutação. Os primeiros africanos vieram das regiões costeiras, e os números aumentaram drasticamente no século XVII. Mas foi o século XVIII que assistiu ao incremento maciço do tráfico transatlântico de escravos. O Brasil continuou a ser um dos maiores mercados de escravos, assim como as Caraíbas. Entre 1700 e 1810, mais de 6 milhões de africanos (60% do total) atravessaram o Atlântico. Mesmo depois da abolição do tráfico decretada pelos dinamarqueses, ingleses e americanos entre 1805 e 1808, e apesar dos acordos internacionais no mesmo sentido, os africanos continuaram a ser enviados para o outro lado do Atlântico, no âmbito de um comércio ilícito, e os seus destinos eram essencialmente os mercados florescentes de Cuba e do Brasil. Mais de 2 milhões de africanos foram enviados neste período. (Walvin 2001, 34)

A compra de escravos tornava-se um investimento vultuoso e, no final dos tempos da escravatura, o tráfico negreiro transportava sobretudo crianças e adolescentes, tentando prolongar-lhes a vida ao máximo e reproduzindo-os em uniões forçadas (os "criatórios"), rentabilizando assim o investimento inicial. Dos doze a treze milhões de negros arrancados de África, calcula-se que 13% (cerca de um milhão e setecentos mil) tenham morrido sem pisar terra americana: primeiro, na viagem entre o local da captura e os armazéns de venda no litoral; segundo, nos próprios depósitos de armazenamento, amontoados às centenas em casamatas de bambu e sapé; terceiro, na viagem marítima, a "travessia do meio", passando dois a três meses no mar até ao século XVII e um a dois meses nos séculos XVIII e XIX, cada escravo ocupando um espaço mínimo, todos contaminados pela urina e pelas fezes, com uma parca alimentação e carência quase total de água fresca.

Com a plantação de açúcar no Brasil e nas colónias espanholas da América Central, nasce uma nova economia de âmbito internacional, preparando a futura globalização do mundo: mão-de-obra africana, vastas terras americanas e organização e capitais europeus. Os três continentes unem-se em torno do açúcar e do escravo. Nesta fase, Madeira, Cabo Verde e São Tomé tinham abandonado a sua antiga importância colonial, e as duas últimas limitavam-se a ser entrepostos de escravos. A terra americana era virgem e boa, os capitais ambiciosos, os lucros gordos, grata a satisfação dos consumidores europeus, com realce para as freiras católicas, que se especializavam em confeitaria e doçaria – e a economia mundial crescia, internacionalizava-se e unificava-se sob o comando da Europa. Todos ganhavam, apenas África perdia. A Europa tornou-se cabeça do mundo, a América nasceu e cresceu e a África desequilibrou-se permanentemente.

Kpengla fazia parte do antigo sistema de escravatura próprio de África, anterior à chegada das caravelas portuguesas. A escravatura era parte constitutiva dos diversos sistemas sociais e políticos africanos anteriores aos Descobrimentos. Tratava-se de uma escravatura "doméstica", na qual o cativo, escravo de guerra ou comprado, era integrado como força de trabalho no seio da família alargada e cujos filhos, se gerados por membros

da família proprietária, se libertavam do estatuto de escravo. Os chefes políticos, religiosos e guerreiros possuíam abundantes escravos cuja função principal, porém, não se destinava ao trabalho, mas à guerra, como guarda pretoriana e vanguarda militar, tanto neste mundo quanto no "outro" mundo. Por isso, quando o senhor morria, os seus escravos eram sacrificados e enterrados em torno do túmulo oficial do senhor. Nos funerais de grandes chefes, era normal a matança de escravos, que, enterrados, acompanhariam o corpo do senhor na viagem para o "outro" mundo, servindo-o na sua residência do além, de novo como força de trabalho nas plantações ou como força de guerra. Assim, os portugueses, iniciando o tráfico de escravos para a Europa, primeiro em pequenas quantidades, mais tarde para a América em grandes quantidades, não criaram nenhuma instituição ou costume africano. Limitaram-se a ampliá-lo e a prestar-lhe um sentido comercial e internacional.

Kpengla integrava o grupo de "amazonas" que faziam "razias" no interior, devastando aldeias, incendiando povoados e prendendo todos os sobreviventes. Estes eram então presos pelo pescoço ou pelos pés e acorrentados uns aos outros com grossas correntes de ferro, designadas "libambos", ou amarrados entre troncos de madeira com forma de forquilha e arrastados em filas compactas. Chicoteados e sovados, quebrando-lhes a resistência e despertando o pânico, os cativos tornavam-se um grupo passivo, dormindo pelo caminho encostados uns aos outros sob a copa das árvores.

Kpengla era praticante de vodu. A palavra *vodu* significa, no dialecto fon dos antigos povos que ocupavam o território do Golfo da Guiné, "potência invisível" ou, numa única palavra portuguesa, "espírito". Os vodus são os espíritos que tomam conta das forças naturais, são eles próprios emanações das forças naturais (o mar, o raio, a floresta, a peste ou as doenças naturais, alguns animais…) que, em momentos propícios, podem igualmente tomar conta da vida dos homens, marcando-os com a sorte ou a desgraça. Os vodus são, portanto, potências imateriais inscritas na própria matéria. O antropólogo Herskovits, um dos primeiros estudiosos do vodu no século XX, agrupou, em 1938, diversas potências espirituais vodúnicas sob o nome de *Grandes Deuses*: Khévioso, o deus do trovão que castiga a injustiça através do raio (o raio queima a floresta e as culturas agrícolas, base da sobrevivência dos povos fons); Khou, o deus do mar; Sakpata, deusa da terra, que castiga a injustiça ou a impiedade difundindo a peste e a varíola; Lôkô, a árvore como símbolo da selva, da floresta, da Terra em estado bruto; Dan, a serpente, símbolo da síntese entre Céu e Terra, homem e deuses, homem e mulher, mortos e vivos; Lisa, representado pelo Camaleão, ligado à procriação. Ao conjunto dos Grandes Deuses, Herskovits acrescentou os vodus dos ancestrais, os espíritos dos patriarcas da etnia, do clã e da família, ou Pequenos Deuses. Mais do que os anteriores, são estes Pequenos Deuses, às centenas, distribuídos por nomes diferentes e características diferentes segundo a apropriação cultural de cada etnia e família, que constituem a essência dos rituais vodúnicos, operando a continuidade social através da ligação religiosa de pertença entre vivos e mortos, permitindo que os sacerdotes,

interpretando a vontade dos antepassados, conduzam sensatamente o caminho geral das actuais sociedades africanas (Rought 1999, V-VI).

Mais do que a religião, foram os rituais sangrentos do vodu que aterrorizaram os missionários cristãos e os colonos brancos. O ritual vodu impõe um conjunto de segredos (que, portanto, apenas os sacerdotes e os iniciados conhecem) sobre dois factos eminentemente religiosos: a vida para além da morte e os momentos propiciatórios em que os vodus (os Grandes ou os Pequenos deuses) acedem a partilhar os seus poderes com o homem (a possessão ou transe). A liturgia do sangue possui, por sua vez, dois significados maiores: a prova de que o iniciado se encontra possuído pelo vodu, o *hunsi*, o crente, palavra fon que provém de *hun*, sangue – por isso ele pode violentar o corpo não sentindo dor, já que, possuído pela divindade, encontra-se elevado a um nível de transcendência sagrada, imune às leis físicas do corpo –, e os rituais de sacrifício de animais (no passado, sacrifícios humanos), como oferta aos deuses pelas graças recebidas. De facto, o sacrifício da santa eucaristia, no ritual católico da missa, obriga a idêntica prova pelo crente (ingestão da "hóstia", que significa "essência" em grego, isto é, ingestão do "corpo" de Cristo, e, actualmente só pelo sacerdote, ingestão do vinho representando o "sangue" de Cristo); porém, o nosso ritual como que espiritualiza e simboliza o "corpo" e o "sangue" de Cristo, não implicando uma "possessão" directa, material e física do crente por Deus. Diferentemente, sempre que um cristão comunga da possessão e do transe divinos, consideramo-lo uma extraordinária e rara manifestação de Deus, designando-o por "místico", contemplando os seus efeitos como um "milagre". Numa palavra, racionalizámos a nossa crença, separando o domínio de Deus do domínio da vida quotidiana. No vodu é exactamente o contrário; o que é para nós, hoje, da ordem do milagre é para os iniciados no vodu o dia-a-dia da sua crença: ser escarnificado, deitar abundante sangue no dorso e nos membros, esfacelar a pele com uma faca, significa estar no privilégio dos deuses, como nós nos dizemos estar em "acção de graça" após a ingestão do "sangue" e da "carne" do Senhor; ser recoberto pelo sangue do galo vermelho ou do cabrito branco – símbolo da verdadeira vida – possui o significado corporal, físico e visível, sensível, idêntico ao nosso estado de espírito "iluminado", "vivo", "verdadeiro", após a consagração eucarística[3].

Neste sentido, a vida de Kpengla, a adoração das serpentes, o seu amor por uma outra amazona, de quem presume ser a causadora da morte, a sua total despersonalização e absoluta obediência e fidelidade ao rei, o seu sacrifício mortal pela branca Benedita, bem como o amor de Peter por Kpengla, encontrando na existência desta a verdadeira África pré-colonial, constituem das mais belas páginas de *Uma Fazenda em África*.

3 Cf. uma análise muito lúcida sobre o vodu prevalecente no continente americano, bem como as relações deste com as suas raízes africanas, em Alfred Métraux (1958).

Bibliografia

MARINHO, Maria de Fátima. 1999. *O Romance Histórico em Portugal*. Porto: Campo das Letras.

MARQUES, João Pedro. 2010. *Os Dias da Febre*. Lisboa: Porto Editora.

MARQUES, João Pedro. 2012. *Uma Fazenda em África*. Lisboa: Porto Editora.

MÉTRAUX, Alfred. 1958. *Le Vaudou haïtien*. Paris: Éd. Gallimard.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 1995. *Viagem ao Fundo das Consciências. A escravatura na Época Moderna*. Lisboa: Edições Colibri.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 2010. *Chão de Sombras. Estudos sobre escravatura*. Lisboa: Colibri.

ROUGHT, Gilbert. 1999. *Bénin, Initiatique vôdoun, images du rituel*. Sait-Maur: Éd. Sépia.

THOMAS, Hugh. 1997. *The Slave Trade. 1470-1870*. Nova Iorque: Simon & Schuster.

WALVIN, James. 2001. *Tráfico de Escravos*. Lisboa: Temas e Debates.

ROCÍO PERIÁÑEZ GÓMEZ*

La liberación de los esclavos en la Extremadura de la Edad Moderna**

Para las personas sometidas a esclavitud conseguir la libertad debía ser su máxima aspiración. Sin embargo, no eran muchos los que alcanzaban la condición de personas libres pues su obtención dependía, desde el punto de vista legal, de la voluntad del amo. Así lo establecían las leyes castellanas, concretamente las Partidas de Alfonso X, legislación medieval que en materia de esclavitud seguía observándose durante la Edad Moderna señalando como procedimiento para la concesión de la libertad el testamento o la carta de libertad[1], medios por el que la mayoría de los esclavos fueron liberados. No obstante, algunos esclavos no se resignaron a su suerte e intentaron por otros medios su emancipación, bien a través de la fuga de casa de sus propietarios o bien recurriendo a los tribunales cuando estimaban que éstos podían ayudarles en una situación de injusticia.

Considerando que éstos fueron los medios más usuales para obtener la libertad en el reino castellano, como ponen de manifiesto las investigaciones sobre el tema en diversas áreas comprendidas en dicho reino (González Arévalo 2006, 383-441; Izquierdo Labrado 2004; Martín Casares 2000, 435-469; Morgado García 2010, 399-436), el propósito de nuestro trabajo es analizar cómo accedieron a la libertad los esclavos que vivieron durante el periodo Moderno en un espacio concreto: Extremadura, territorio que durante esta época contó, especialmente en su zona meridional, con un significativo volumen

---

* Universidad de Extremadura, España.
E-mail: ropergo@unex.es.

** Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto HUM2010-1579 concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

1 *Las Siete Partidas del sabio Rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias. Impreso en Salamanca por Andrea de Portonaris, impresor de su Majestad, año de MDLV*, Madrid, 1974. Partida IV, Título XXII: *De la libertad*. Ley I. Existían otras formas de obtener la libertad al margen de la voluntad del amo, pero no eran muy corrientes en el tiempo que enmarca cronológicamente este trabajo. Ibidem, Leyes II-VII.

de población esclava, aspecto relacionado con la proximidad a las zonas de abastecimiento más importantes, Portugal y Andalucía, y a su posición intermedia entre ambas zonas. Para ello tomaremos como muestra una serie de poblaciones de dicho territorio, en concreto algunas de las más importantes desde el punto de vista poblacional, político, militar, económico o administrativo: Badajoz, Cáceres, Jerez de los Caballeros, Trujillo, Llerena y Zafra, aunque las fuentes consultadas a veces nos permitan extender el ámbito geográfico a otros puntos de la región. Nos ocuparemos, por tanto, de los medios antes señalados para obtener la libertad, las vías legales: la liberación por parte del amo o el recurso a los tribunales, y las ilegales: la huida. Para ello nos hemos apoyado en distintas fuentes, desde los protocolos notariales[2] donde hallamos testamentos, cartas de libertad, poderes para la captura de esclavos huidos, ventas de esclavos fugitivos, cartas de pago –entre los documentos más usuales–, a los pleitos judiciales que nos ilustran sobre los casos de huidas y reclamaciones de libertad[3]. La variedad de fuentes consultadas está relacionada con la dispersión de las noticias sobre esclavos y se justifica por su carácter complementario, de forma que nos permite reconstruir una historia fragmentada.

El análisis de las vías por las que los esclavos liberados consiguieron o intentaron trocar su condición a personas libres nos va a permitir también abordar otra cuestión: la relación entre los amos y sus dependientes, aspecto bastante controvertido para la investigación debido a la escasa información directa y a las diferentes interpretaciones o lecturas que pueden tener determinadas fuentes documentales[4].

Las cartas de libertad y testamentos

Como ya hemos anticipado, los esclavos alcanzaban la condición libre principalmente mediante la carta de libertad y los testamentos otorgados por sus propietarios. La escritura de ahorramiento suponía la liberación del esclavo, de forma que éste se convertía en una persona jurídicamente libre con los mismos derechos que cualquier otra persona, al menos en la teoría, pues según se expresaba en este tipo de documento la manumisión suponía que:

> como tal (persona libre) pueda estar y residir en qualesquiera partes y lugares, y tratar y contratar con cualesquier personas y disponer de sus bienes y haçienda libremente y haçer y otorgar su testamento y nombrar por sus herederos a las personas que fuere su voluntad y otorgar otras

2 Los protocolos notariales consultados corresponden a las poblaciones referidas de Badajoz, Jerez de los Caballeros, Zafra, Llerena, Cáceres y Trujillo para las que hemos vaciado los protocolos conservados desde la segunda mitad del siglo XVI hasta principios del siglo XVIII que se custodian respectivamente en el Archivo Histórico Provincial de Badajoz (en adelante AHPB), Archivo Histórico Municipal de Zafra (AHMZ), Archivo Histórico Municipal de Llerena (AHMLL), Archivo Histórico Provincial de Cáceres (AHPC) y Archivo Histórico Municipal de Trujillo (AHMT).

3 Los pleitos son fundamentalmente de carácter eclesiástico hallados en el Archivo Diocesano de Badajoz (ADB), y correspondientes al obispado de Badajoz y a la antigua Provincia de León, perteneciente a la Orden de Santiago, y en el Archivo Histórico Nacional (AHN), relativos también a territorios que las Órdenes militares, la de Alcántara y la de Santiago, administraban en el espacio extremeño.

4 Realmente es un tema controvertido, encontrando posturas totalmente opuestas, desde los que defienden la benignidad en el trato a los que sostienen lo contrario (González Arévalo 2006, 175-117).

> cualesquier escrituras y contratos y vender y comprar y haçer todo lo demás que persona libre y no sujeta a esclavitud alguna puede y debe hacer.

No obstante, la libertad no siempre era reconocida inmediatamente puesto que algunas cartas de ahorría eran más bien promesas de libertad sometidas a ciertas condiciones –entre las más habituales el pago de un rescate, es decir, una suma de dinero con la que se compraba la liberación, o la prestación de un determinado tiempo de servicio– antes de hacerse efectiva la manumisión. Por ejemplo, María Valiente, esclava negra tinta, de 26 a 28 años de edad, recibió la libertad en 1605 de su dueño, el cacereño Cristóbal Delgado tal y como lo expresaba en la carta de ahorría: "porque la dicha María Valiente me a servido bien, con amistad, cuydado y fidelidad y porque me a dado y pagado trezientos ducados en reales"[5].

Por su parte, la viuda pacense Mencía de Bolaños otorgó carta de libertad a su esclava Ana en 1649 alegando como motivos para ello: "porque la ha criado y siempre le ha servido bien y con lealtad y porque es cristiana y por otras causas que a ello le mueven y ha criado una nieta suya", pero:

> […] con calidad que no salga la susodicha de esta ciudad durante los dichos días de su vida de la dicha otorgante y le asista en su casa durante los dichos días de su vida de la dicha otorgante a lo que le ordenare y que la susodicha pueda trabajar donde hallare para que con ello se vista y calce.[6]

En cuanto a los testamentos, fue una práctica normal que, a la hora de redactar sus últimas voluntades, los propietarios expusieran el deseo de otorgar la libertad a sus dependientes después de sus días. El 20 de agosto de 1582, el bachiller Francisco López, abogado de Zafra redactó ante el notario su testamento en el que declaraba:

> Yten quiero y es mi voluntad que Cristóbal, mi esclavo quede libre e horro de toda sujeción e cautiverio atento a los muchos y muy buenos servicios que me a fecho y porque ansí es mi deliberada voluntad.[7]

En 1571 el trujillano Gonzalo de Torres Carvajal incluía entre sus últimas voluntades esta cláusula relativa a su esclava: "Yten mando que Ana, mi criada de color mulata quede libre e la mando la libertad después de los días de mi vida"[8].

Por tanto, la liberación se aplazaba hasta el fallecimiento del amo, procedimiento bastante útil puesto que los propietarios se aseguraban de esta forma que no les faltase

---

5 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 4086, s. f. (10-5-1605). Como aspecto curioso de este caso es que Cristóbal Delgado había adquirido la esclava de Martín Gonzales, vecino de Portalegre del Reino de Portugal, siendo éste último quien aportó los 300 ducados de la liberación que "*dio por amor de Dios a la dicha María Valiente*".

6 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 214, f. 66. Además se añadía que "*es condición y declaración que Felipa de la Cruz, hija de la dicha Ana, que es muchacha de color baza de edad de cinco años poco más o menos, ésta queda debajo de cautiverio para las nietas de la dicha otorgante*".

7 AHMZ, *Protocolos notariales*, Rodrigo de Paz Tinoco, 1582-1, fs. 1-3.

8 AHMT, *Protocolos notariales*, leg. 5, fs. 986v.-989.

el servicio ni la lealtad de las personas sometidas a su dominio ya que, hasta que llegara su hora, siempre podían revocar la cláusula y anular la liberación cambiando el destino de los esclavos que, normalmente, pasarían a manos de los herederos del testador. Así lo hizo el regidor pacense Tomás Crespo de Mora, pues el codicilo que redactó en 1640 contenía lo siguiente:

> Declaro que yo dexo en el dicho mi testamento a la dicha doña María Doblado a Jerónima, mi esclava para que le sirva los días de la vida de la dicha mi muxer y después dellos quedase libre la dicha esclava; agora quiero y es mi boluntad que la dicha Jerónima sea propia de la dicha doña María mi muxer y quede suxeta a servidumbre perpetua y que della haga y disponga la dicha mi muxer como de cosa suya propia en vida o en muerte como le pareciere y gustare.[9]

A pesar de todo, algunos esclavos tuvieron que esperar para disfrutar la libertad bastantes años después de la defunción del amo, pues su manumisión estuvo condicionada a la prestación de servicios a algún familiar del propietario durante un periodo determinado de tiempo o durante el resto de la vida del heredero, tal y como los propietarios disponían en sus testamentos. En 1619, Bartolomé González de Astrada, vecino de Zafra, declaraba:

> Yten es mi boluntad de ahorrar y dexar libre de toda sujeción y cautiverio a María, mi esclava de color negra ateçada, de hedad de treynta y seis años poco más o menos por el buen serviçio que me a hecho, y esto sea después de aver servido dos años a cada uno de mis hijos después que yo fallezca los quales tengan obligación, mientras los sirviere, de darle de comer y bestir; y para en fin de los dichos quatro años mando se le dé la cama en que duerme y doze ducados en dinero y los dos primeros años sirva a Ysabel de Robles mi hija y los otros dos a Bartolomé González de Astrada mi hijo y hasta que aya servido los dichos quatro años no le doy la dicha libertad.[10]

Según los datos de los que disponemos unos 800 esclavos obtuvieron la libertad entre los siglos XVI y XVIII en las localidades tomadas como muestra. No es una cifra muy elevada teniendo en cuenta el volumen de esclavos que por esas fechas vivió en dichas poblaciones, aportados por la vía comercial o por nacimiento de madre esclava[11].

De los esclavos liberados, aproximadamente la mitad, lo fueron a través de testamento –el 49,6%– y la otra mitad por carta de ahorría –en concreto, el 50,4%–, aunque

9 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 305, fs. 76-77. Aunque también habría que señalar los casos en los que el cambio de parecer de los dueños beneficia a los esclavos. En 1601 Francisca de Aguilar, vecina de Torrecillas junto a Trujillo, realiza una rectificación del testamento que había realizado dos años antes con respecto a su esclavo: "Yten quiero y es mi voluntad que Gregorio mi esclabo, quede libre después de los días de mi vida, sin enbargo de que yo le mandé en mi testamento al dicho Gonzalo Díaz Pizarro, mi marido, para que le sirviese quatro años, por muchos y buenos servicios que me a fecho y porque esta es mi determinada voluntad…"; además le donaba "media ugada de tierra en el baldío de Torrecillas de las que yo allí tengo y una puerca". AHMT, *Protocolos notariales*, leg. 21, f. 72.

10 AHMZ, *Protocolos notariales*, Agustín de Paz Tinoco 1619, fs. 297-302.

11 En el periodo y poblaciones consideradas en este trabajo, hemos podido localizar en los protocolos notariales hasta 2.851 escrituras de venta y poderes para vender esclavos, mientras que en los parroquiales de las ciudades de Badajoz, Cáceres, Jerez y Llerena el número de esclavos bautizados alcanza en total algo más de 1600 (Periáñez Gómez 2010).

habría que señalar algunas matizaciones en función del procedimiento y de la cronología. Mientras que en el siglo XVI y, especialmente en el XVIII la fórmula más usual empleada por los propietarios fue la escritura de ahorramiento, en el siglo XVII predominaron las liberaciones efectuadas por testamento, lo que puede relacionarse con la difícil coyuntura económica que se atravesó en dicha centuria y las reticencias de los amos de prescindir del servicio de los esclavos antes del fallecimiento. En lo que se refiere en particular a las cartas de ahorría, los esclavos que obtuvieron la libertad en el momento de firmarse la escritura fueron el 86% mientras que para el 14% la redacción de la carta simplemente suponía el compromiso firme de los amos de liberarlos en un futuro más o menos próximo. Del conjunto de esclavos liberados por carta de ahorría, el 25% obtuvo la libertad tras el pago de un rescate abonado habitualmente por el propio esclavo o algún familiar suyo.

Las liberaciones beneficiaron sobre todo a las mujeres, que representaron el 55,7% de las personas esclavizadas ahorradas frente al 44,3% de hombres, con la particularidad de que las primeras se favorecieron en mayor medida de las concesiones realizadas en los testamentos y los segundos de las cartas de ahorría. Podemos afirmar que, salvo excepciones, los esclavos liberados por ambas vías mantenían con sus propietarios unas relaciones "buenas", si eso se puede decir en el contexto de una relación de dominación, como se desprende de algunas declaraciones que los amos hacen sobre los motivos que les llevan a ahorrar a sus esclavos, más allá de las típicas fórmulas empleadas por los notarios en este tipo de documentos. Así se aprecia en algunas de las escrituras antes citadas y en otras, como en la carta de libertad de Cristóbal, mulato ladino de 26 años que había nacido y se había criado en casa de la cacereña doña Leonor de Vera, viuda de Francisco de Ribera, quien le concedía la libertad: "por ser buen cristiano, por servicio de Dios, por el mucho amor que le he tenido y le tengo, por averlo criado, por los muchos y leales servicios que a mí y a mis hijos nos ha hecho…"[12].

O en el codicilo realizado en 1619 por la viuda doña María de Chaves, vecina de Trujillo, en el que expresaba lo siguiente:

> Yten dixo que por el amor y voluntad que a tenido y tiene a Mariana su esclava por aver naçido en su casa y criado la quiere y es su boluntad que la susodicha, después de la muerte de la dicha otorgante quede libre y no suxeta a servidumbre ni esclavitud porque desde luego la da libertad y para ayuda a pasar su vida y que mexor se pueda sustentar mandava y mando se la dé por una bez cincuenta ducados en dinero de sus bienes y una cama de ropa y más los vestidos y alaxas que ella al presente tiene en un arquilla y fuera della.[13]

Como se puede ver, el afecto a la esclava no sólo se manifiesta en las palabras que utiliza para justificar su proceder y ahorrarla, sino también por la preocupación por el

12 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 3830, f. 61 (29-6-1579).
13 AHMT, *Protocolos notariales*, leg. 96, f. 428.

futuro de la esclava cuando no cuente con su protección. Por ello le deja diversos bienes que le permitan vivir, o al menos le sirvan de ayuda, en su nueva condición.

Sin embargo, las amables expresiones que utilizan algunos dueños de esclavos encubren en ocasiones otras motivaciones, como el puro interés económico ya por recibir dinero – o la prestación de servicios– a cambio de la libertad, ya por deshacerse de esclavos que no son rentables porque son viejos o están enfermos, como sucedió con María Rosa, esclava mulata a la que su amo, Juan Bautista de Escobar, vecino de Llerena liberó en 1635 "por los buenos servicios que a echo en su casa y averle criado a sus hijos y otras causas obligatorias", pero seguramente, sobre esos motivos el que tuvo mayor peso para realizar esa concesión fue que la esclava contaba con más de cincuenta años y presentaba ciertos achaques de visión, pues tenía una nube en el ojo derecho, y le había salido un lobanillo en el pie derecho[14].

Pero hallamos también que la liberación fue el procedimiento que algunos amos utilizaron para librarse de esclavos con los que las relaciones eran conflictivas como se deduce de la lectura de algunas cartas de ahorría como la de Hernando a quien su amo, el cacereño Alonso Pizarro liberó en 1578, expresando en la carta de ahorría:

> acatando los buenos serviçios que vos Hernando mi esclavo de color tinto, de hedad que soys de çinquenta años poco más o menos, mellado de la lumbre de los dientes de arriba e ladino en lengua castellana que estades absente, me abeys hecho, e acatando que vos he criado en mi casa mucho tiempo ha, e por serviçio de dios Nuestro Señor e por el mucho amor que vos tengo e porque esta a sido y es mi determynada boluntad e por otros muchos e cristianos respetos e justas e razonables cabsas e cosas que a ello me an movido e mueven, mi voluntad a sido y es de vos ahorrar e que seays horro y libre…

Así lo eximía de su cautiverio, pero añadía:

> vos doy todo poder bastante e cumplido qual de derecho en tal caso se requiere para que, como tal libre, de aquí adelante podays andar y parescer en qualesquier partes e lugares ansí destos reynos e señoríos de su magestad como fuera dellos, ecepto e con tanto que no sea en estos reynos de Castilla Vieja e Nueva ni en Estremadura ni Andaluzía porque en estos dichos reynos no es mi voluntad que bivays ni esteys…[15]

De forma que si el esclavo incumplía estas condiciones, la escritura quedaría anulada. El hecho de que no permitiese al esclavo servir ni residir en ninguna de esas partes pone de manifiesto los deseos del amo de alejarlo lo más posible de su presencia de ahí

14 AHMLL, *Protocolos notariales*, leg. 62, fs. 401v-402. Este tipo de prácticas debían ser habituales, a tenor de las palabras que Cervantes puso en boca de su personaje el Quijote: "porque no es bien que se haga con ellos lo que suelen hacer los que ahorran y dan libertad a sus negros cuando ya son viejos y no pueden servir, y, echándolos de casa con título de libres, los hacen esclavos del hambre, de quien no piensan ahorrarse sino con la muerte". CERVANTES SAAVEDRA, M.: *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha,* Parte II, (Edición, introducción y notas de José Luis Pérez López), 2005. Capítulo XXIV, pp. 485-486.

15 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 4104, s.f. (20-4-1578).

que sospechemos la existencia de unas malas relaciones entre servidor y señor a pesar de las motivaciones expuestas anteriormente por el propietario en la misma escritura.

Una impresión similar podemos extraer de la liberación en 1588 de la mulata Isabel de Figueroa, esclava del regidor de Cáceres don Lorenzo de Ulloa y Torres quien especificaba en la carta de ahorría que la liberaba "por algunas causas que me mueven", pero sin dar más detalles de sus motivos, y poniendo como requisitos:

> […] con tanto que no lleve consigo ni pueda llevar hijo ni hija alguno de los que a parido, que al presente son seys, porque a éstos yo no los ahorro ni liberto, antes los reservo y quedo para mí en la subjeción y captiverio en que están y yo los tengo; pero con tal condición le doy e concedo esta libertad que sea obligada e yo la obligo a que dentro de un mes cumplido primero siguiente salga desta villa y su jurisdicción y no pueda entrar ni bolver a ella ni estar dentro de las quinze leguas en tiempo alguno ni por alguna causa ni manera so pena que si entrare y se averiguare en alguna manera que a entrado después que el dicho mes sea cumplido por el mesmo caso no la ahorro ni libero.[16]

Condiciones a las que se sumaba: "que no se pueda casar en esta villa ni desposarse y si se casare en ella por el mysmo caso no le doy la dicha libertad"[17].

La lectura de este documento, pese a contener la libertad de la esclava, no ofrece la impresión de que la esté premiando, sino todo lo contrario, pues la aparta de sus hijos y no le permite, bajo ningún concepto, acercarse a la villa y, por tanto, a su familia que queda en manos del propietario.

Las razones que impulsaron a los amos a actuar de esa forma en lugar de vender los esclavos o de donarlos al rey (Benítez Sánchez-Blanco 2011, 179-198, Periáñez Gómez 2010, 401-402)[18] o simplemente darles cierta independencia pero sin renunciar a su dominio como hicieron otros en su lugar[19] es algo que queda fuera de nuestro conocimiento. Podemos pensar que, a pesar de las dificultades en la convivencia diaria, el vínculo que mantenían estos amos y esclavos era bastante estrecho debido a la permanencia de éstos últimos durante mucho tiempo en el hogar de los propietarios y resultaba más fácil, al menos para sus conciencias, darles campo abierto para que hicieran lo que quisieran con sus vidas, pero alejados de su casa, que venderlos o donarlos. Además, una vez liberados, los amos no eran responsables de los actos de sus antiguos servidores[20].

A pesar de esos casos "interesados", podemos afirmar que por lo general la liberación es otorgada como una recompensa por el buen servicio y la fidelidad de los esclavos,

---

16 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 4240, s.f. (8-3-1588).

17 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 4240, s.f. (8-3-1588).

18 No era extraño que en casos de esclavos díscolos, los amos optasen por venderlos o regalárselos al rey para destinarlos a galeras o a las minas, los trabajos más duros.

19 Fue el caso de Perpetua, esclava de Valencia de Alcántara cuyos amos, el bachiller Nieto y Leonor Viciosa "por cierto enojo que avían abido de la dicha Perpeta (sic) la avían dado licencia que estuviese fuera de su casa", según declararon algunos testigos del proceso que se siguió contra ella (Periáñez Gómez 2009, 53).

20 En relación con el caso citado en la nota anterior, los amos tuvieron que responder ante la justicia por ciertos delitos que había cometido la esclava, entre los que se encontraba el robo. Si la esclava hubiera sido libre, ella hubiera sido la responsable directa de sus delitos y no sus propietarios (Periáñez Gómez, Rocio 2009, 53).

siendo significativo al respecto comprobar la existencia de un trato diferenciado en los testamentos: mientras que algunos esclavos fueron liberados, aunque con condiciones, otros se destinaron a pasar a manos de los herederos o a venderse, hecho que lleva a pensar en que los vínculos establecidos entre amos y esclavos fueron muy variados. De hecho, entre los esclavos que aparecen mencionados en los testamentos, sólo un 33,7% recibieron la libertad gratuitamente –eso sí, tras la muerte del amo–, el 25% fueron ahorrados, aunque con condiciones, pero un elevado porcentaje, el 41,3% no fueron liberados. Ejemplo de esta discriminación es el testamento del cacereño Diego Pérez de Vega de 1547 donde determinaba el futuro de sus cuatro esclavos. Tras su fallecimiento sus esclavas Catalina de Vega y Ana de Vega, hija de la anterior, recibirían la libertad acompañada de dinero y otros bienes; sin embargo su esclavo Jerónimo pasaría al servicio de su tío por tiempo ilimitado y su esclava Pascuala debía ser vendida para emplear el dinero obtenido por ella en misas para la salvación de su alma[21].

Estas divergencias podrían estar relacionadas con distintas circunstancias: el hecho de que los esclavos llevaran más o menos tiempo al servicio de la familia, el que hubieran habitado en la misma casa desde su nacimiento o niñez y sin duda, el comportamiento de los esclavos, cumpliendo las tareas encomendadas, siendo leales y obedientes, favorecería el afecto que algunos propietarios dicen sentir hacia sus esclavos, sin descartar la existencia de vínculos de sangre entre algunos propietarios y los hijos de sus esclavas, no manifestadas explícitamente, pero que pueden intuirse por el tratamiento desigual que reciben. Así, Pedro Núñez Oliveros, vecino de Llerena, señalaba en 1619 que poseía tres esclavas: Juana, María e Inés, hija de Juana cuyo destino, según su voluntad era:

> […] que las dicha Juana y María sirban al dicho Francisco Blasco de Chabes mi hijo por los días de la vida del susodicho y después dellos las susodichas queden libres para que las susodichas puedan disponer de sus personas como personas libres.

Sin embargo, el destino de la tercera esclava mencionada, fue distinto:

> […] y a la dicha Ynés, mi esclaba, hija de la dicha Juana quiero y es mi boluntad que desde luego quede libre y no sujeta a servidumbre ni esclavitud para que la susodicha disponga de su persona como persona libre como bien visto le fuere; y mando que de mis bienes se le den a la dicha Ynés para ayudar a su casamiento o tomar estado diez mil maravedís en dinero y una cama de ropa como se acostumbra, la qual manda le hago por aber naçido la susodicha en mi casa y amor y boluntad que le tengo.[22]

De forma que no sólo le otorga la libertad sin condiciones de ningún tipo sino que muestra cierta preocupación para que pueda mantenerse en el futuro dejándole algunos bienes, lo que unido a que señale que ha nacido en su casa, nos lleva a la sospecha de que pueda tratarse de su propia hija.

---

21 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 3924, s. f. (12-3-1547).
22 AHMLL, *Protocolos notariales*, leg. 55, fs. 723-730.

En realidad, desde el punto de vista paternalista que domina en la mayoría de los casos en el tratamiento de los amos sobre los esclavos hay que decir que los propietarios se portan de forma general de manera responsable. Esta afirmación hay que entenderla desde la perspectiva de la mentalidad de la época, obviamente. Ejemplo de ello es que no liberan a los esclavos si éstos no pueden mantenerse por sí mismos, observándose esta actitud, principalmente, en el caso de niños cuyos amos los dejan encomendados a algún familiar que los atienda y vele por ellos mientras se les prepara en el aprendizaje de un oficio– en el caso de los varones– o se les instruye en las labores del hogar y se les busca marido– en el de las mujeres-, o hasta que alcancen cierta edad en que puedan valerse por sí mismos, momento en el que accederán a la libertad, constituyendo esta conducta una forma de protección hacia los menores. Sería el caso de las disposiciones dejadas en su testamento por el canónigo de Badajoz Bartolomé Gómez Cordero referentes a los dos niños pequeños que tenía una esclava suya, llamados Ambrosio y María a los que libera. Sin embargo encomienda la crianza y educación del niño a su sobrino y a María la deja a cargo del arcediano don Juan Ramírez hasta que ésta hubiera cumplido doce años, encomendándole que se ocupara de "enseñar lavor y otros buenos oficios"[23].

El mismo carácter protector se observa en las liberaciones acompañadas de donaciones de bienes de diversa índole, desde alguna renta, vivienda, tierras –aspecto muy importante, especialmente cuando se trata de esclavos de avanzada edad que encontrarían difícil mantenerse con su propio trabajo[24]– a jumentos, herramientas u otros instrumentos con los que un esclavo podría ganarse el pan y subsistir en la nueva vida que iniciaba como persona libre.

Las fugas

La huida de casa del propietario se presentaba como la única opción para algunos esclavos de ser libres, especialmente cuando las relaciones con los amos no eran buenas y no vislumbraban ni por asomo la posibilidad de obtener la libertad por la concesión de sus propietarios o se veían sometidos sistemáticamente a malos tratos físicos y psíquicos por parte de éstos, lo que constituía el detonante para que un esclavo acometiese la fuga. Sin embargo, era una empresa tan arriesgada y difícil que pocos esclavos emprendieron la huida, al menos por lo que se desprende de las noticias que nos ofrecen las fuentes documentales. También es verdad que la escasa información con la que contamos al

23 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 341, fs. 1-5.

24 Ejemplo de ello puede ser las instrucciones que el clérigo cacereño, bachiller Diego de Ojalvo deja en su testamento, relativas a su esclava Francisca de la que señala: "que al presente está en mi casa e servicio y es libre y orra después de mis días e me a servido bien e con dilixençia e cuidado y es justo ayudarle con que pase su vida: mando y es mi voluntad que después de mi fallesçimiento mis erederos le den de mis bienes en prinçipio de cada un año por los días que les biviere çien reales e más seis fanegra de trigo en grano e más goçe de la vivienda de unas casas que yo tengo a Santo Antón alindando con las casas de los pobres y con otras casas mías esto por todos los días de su vida e no más sin que pague cosa alguna por ellas e más le mando una cama de ropa mediana e una mesa chica e un arca que ella tiene e dos…". AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 4125, s. f. (29-7-1583).

respecto se refiere generalmente a intentos infructuosos, es decir, que los esclavos fueron localizados y capturados o, de forma indirecta, sabemos que en algún momento de sus vidas habían acometido la acción y por tal motivo sus propietarios prefirieron deshacerse de esclavos díscolos que constituían una fuente de problemas para ellos. Así, conocemos diferentes casos principalmente por las escrituras de poder que los amos otorgaron a otras personas para la captura y/o la venta de los esclavos fugitivos como la que hizo en 1652 José Ruiz de Dalsera, escribano y vecino de Llerena, apoderando a Alonso de Orellana, ayuda de Cámara del arzobispo de Toledo y a Juan de Alvarado, residente en Madrid, para la búsqueda y apresamiento de un esclavo mulato de 28 años llamado Juan[25]. También por las cartas de venta en las que se manifiesta que el esclavo que se vende presenta como tacha la de fugitivo, siendo el caso de Blas, mulato "alto de cuerpo" y "pecoso el rostro de viruelas" de 25 años, que Sebastián Alvares, en nombre de Andrés Alvares, vecino de Évora en el reino de Portugal, traspasó al regidor cacereño don Francisco de Ovando en 1603, señalando que el tal Blas no era borracho ni ladrón, pero sí fugitivo, hallándose de hecho en el momento de la venta preso en la cárcel de Cáceres por tal motivo[26]. E indirectamente conocemos las fugas de esclavos por otro tipo de documentos, como los testamentos, en los que se menciona la circunstancia de esclavos que se han marchado de las casas de sus amos como lo hizo en 1621 Nuño de Chaves, vecino de Jerez de los Caballeros, en cuyo testamento señalaba que tenía a su servicio cinco esclavos "más una esclava tinta que se llama Mariblanca que anda huida de mi servicio en Portugal con los hijos que tubo"[27] o pleitos relacionados con la fuga de esclavos, como fue la demanda interpuesta en 1628 por don Francisco de Orellana, vecino de Villanueva de la Serena contra Alonso Casillas e Isabel, esclava, por haber inducido a su esclavo Andrés a huir[28]. Sin embargo, no tenemos noticias certeras de los que consiguieron su propósito lo que, dado el empeño que ponían los amos en recuperar sus propiedades, no serían muchos[29].

Entre todos los documentos mencionados los que nos proporcionan una información más sistemática sobre los intentos de fuga son los primeros, las cartas de

25 AHMLL, *Protocolos notariales*, leg. 93, f. 142.

26 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 4232, fs. 33-35. A veces no se expresa que son fugitivos, pero se elude mencionarlo lo que nos lleva a pensar que se trata de esclavos que en algún momento han intentado la fuga.

27 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 2036, fs. 1110 y ss. Aunque a veces los dueños saben perfectamente donde se encuentran sus esclavos no parece que hayan tomado medidas para recuperarlos como si no les interesara lo que contrasta con la expresa manifestación de su potestad sobre ellos, evidentemente para dejar constancia de este hecho por si esos individuos, que viven con cierta "libertad" tolerada pretendiesen pasar por personas libres.

28 AHN, *Archivo Histórico de Toledo (Orden Militar de Alcántara*), leg. 30702, (1628).

29 Algunos, sin embargo, parece que no fue fácil encontrarlos. En mayo de 1620 el regidor de Badajoz Alonso García del Álamo recibió de García Martín Reboledo, vecino de la misma ciudad, 126 ducados por razón de una esclava negra tinta llamada María, la cual le vendió el segundo al primero en el mes de febrero. Tras la venta la esclava huyó y a pesar de los intentos por localizarla y ante la imposibilidad de hacerlo, comprador y vendedor se concertaron en deshacer la transacción y por ello se devolvió el dinero pagado por la esclava. AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 258, f. 221.

poder[30], pudiendo distinguir entre los poderes para la búsqueda de los esclavos de los que se desconoce el paradero, y los que se emiten para recoger –y a veces proceder luego a su venta– a esclavos que han sido previamente localizados y apresados. Habitualmente estos documentos contienen las descripciones de los esclavos fugados, noticias como el lugar hacia donde se les ha visto dirigirse o dónde se les ha capturado y a veces el tiempo que han estado ausentes. No tanto, desafortunadamente, sobre los motivos que han animado a los esclavos a acometer la fuga pero que en ocasiones podemos intuir, como en el caso de María de las Nieves, mulata que huyó de casa de su ama en Jerez de los Caballeros con un molinero, suponemos que con la idea de casarse con él[31].

Gracias a los "retratos" contenidos en estos documentos podemos saber que entre los esclavos que se marcharon de sus casas se encontraban más varones que mujeres, que predominaron los mulatos y negros y eran jóvenes de edad. Así, de los 130 esclavos cuyos amos otorgaron poderes para su recuperación el 82% eran hombres y el 18% mujeres; en cuanto al color de la piel el 44% eran mulatos y el 36% negros, mientras que sólo un 5% son descritos como blancos y sobre la edad, la mayor parte de los fugitivos se encontraban en edades comprendidas entre los 15 y los 24 años, si bien entre las mujeres que huyeron de sus casas la edad media es más elevada.

Los lugares hacia los que se dirigieron en su fuga fueron preferentemente hacia Andalucía y Portugal, aunque a veces eran capturados en poblaciones cercanas o sin haber conseguido salir de Extremadura lo que demuestra las dificultades que tenían para conseguir su propósito de ser libres. Por ejemplo, en 1577 se fugó Pedro, negro atezado de 25 años, de casa de su ama, la viuda Leonor Hernández vecina de La Morera y el esclavo fue localizado doce días después en Zafra, donde había sido apresado y encarcelado, en espera de que su dueña lo recogiera[32] y en 1602 el trujillano don Diego de Monroy y Carvajal otorgó poder a su criado Blas Arnalte para ir a Hornachos y traer de allí a su esclavo Francisco que se había ausentado de su poder[33]. De los poderes emitidos para capturar esclavo, se menciona el paradero conocido o probable en 106 ocasiones lo que nos permite saber que un 31% de los esclavos fueron localizados en la misma Extremadura, sin embargo una mayoría, el 69% lograron traspasar los límites de la región[34]. De ellos fueron numerosos los que buscaron cobijo en lugares donde, existiendo una población esclava numerosa, pudieran confundirse con sus semejantes y no

30 Cualitativamente la información proporcionada por los pleitos judiciales es mucho más rica, pero desafortunadamente el número de pleitos conservados es más escaso.

31 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 2115, s. f. (22-1-1699).

32 AHMZ, *Protocolos notariales*, Fernando de León 1577, fs. 599-600.

33 AHMT, *Protocolos notariales*, leg. 37, f. 326v.

34 Tenemos que hacer una precisión: el que tengamos constancia de mayor número de casos de esclavos que consiguieron alejarse más del lugar donde vivían los propietarios no significa realmente que la mayoría de fugitivos tuvieran tanto éxito en su huida. Hay que tener en cuenta que, si los esclavos se localizaban cerca, serían los mismos amos, en la mayor parte de las ocasiones, los que procederían a su captura y no precisarían otorgar un poder para ello, documento que, en definitiva, es el que nos permite conocer estos casos.

despertar sospechas por su acción y por tanto se encaminaron hacia tierras portuguesas (el 24%) o hacia Andalucía (el 28%). La frontera constituyó uno de los destinos preferentes para los esclavos de localidades próximas a la frontera como Huelva o Sevilla (Franco Silva 1979, 209; Izquierdo Labrado 2004, 226), pero también para esclavos del otro lado de la Raya que buscaron el anonimato en tierras castellanas (Fonseca 2002, 140-148; 2010, 335-337)[35]. Numerosos esclavos que huyeron de Extremadura marcharon a las ciudades de Sevilla y Lisboa[36], centros que en la época destacaron por su numerosa presencia de esclavos[37] entre los que podían pasar desapercibidos. De ahí que los fugitivos se encaminaran hacia el oeste, buscando el refugio de la frontera y hacia el sur aunque no consiguieran llegar a sus destinos finales. En menor medida, sólo un 17% de los esclavos huidos buscaron refugio en otros puntos geográficos como Salamanca, Madrid, Toledo… El tiempo de ausencia de los esclavos fugados suele ser limitado, pues los propietarios no solían tardar demasiado en tratar de recuperar sus propiedades. De hecho en ocasiones fueron sólo unos días, los suficientes para localizar a los fugitivos, aunque lo más normal es que pasaran algunos meses antes de poder retornarlos a casa. No obstante, encontramos casos en que ha pasado un largo periodo, lo que no fue óbice para que los amos, una vez conocido el paradero de los esclavos, procedieran a ir a buscarlos. Así en 1619 Antonio Núñez Ramírez, alcalde de la Hermandad por el estado de los hijosdalgo, vecino de Llerena, apoderó a Bartolomé Pérez Tardío, vecino de Fuente de Cantos para recoger en Granada a su esclavo Pedro Lozano, huido de su casa hacía más de un año. Según refiere en el documento había sido después de ese tiempo cuando había tenido noticias de su esclavo fugitivo, lo que no sabemos es si antes había realizado diligencias para su captura o había esperado a tener información para proceder a ello[38]. Francisco Luis Benavides, vecino de Jerez de los Caballeros supo en 1624, diez años después de su huida, que su esclavo Juan Gudino, hombre de unos 40 años de edad y color membrillo cocido, se había refugiado en un cortijo de unos frailes en Jerez de la Frontera[39].

Como ya adelantábamos, los esclavos que tomaban esta vía para conseguir la liberación solían ser aquellos que no veían otra salida para su situación y trataban de escapar del dominio del amo arriesgándolo todo y eso, a pesar las escasas posibilidades de

35 Nosotros también lo hemos podido constatar en las fuentes consultadas para nuestra investigación, siendo ejemplo de ello el caso de Manuel Lorenzo, mulato de 40 años, que escapó de casa de su amo, el labrador José Rodrigues, vecino de Évora. Éste apoderó en 1670 al presbítero pacense licenciado don Francisco de Vera Botello para restituirle el esclavo que al parecer sabía que se había pasado al reino de Castilla. AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 1552, f. 81.

36 Por citar algunos ejemplos, en Sevilla fue presa María, esclava del licenciado Pedro Hernández Cumplido, que escapó desde Zafra; y el negro Manuel Díaz huyó de Badajoz hasta Lisboa, a donde su amo don Juan de Cuéllar envió a buscarlo. AHMZ, *Protocolos notariales*, Agustín de Paz Tinoco, 1616, f. 470. AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 419, f. 20.

37 En Sevilla, en 1565 los esclavos representaban el 7,4% de la población en la ciudad y el 9,7% en el arzobispado y en la Lisboa de 1551, suponían el 9,95% del total de la población urbana (Fonseca 2010, 88; Pérez García y Fernández Chaves 2010).

38 AHMLL, *Protocolos notariales*, leg. 55, f. 446.

39 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 2190, fs. 569-570.

culminar con éxito la empresa y la amenaza del castigo que les podía sobrevenir si eran capturados, pues parece que los castigos más duros impuestos a los esclavos –como marcarlos a hierro candente en el rostro-, solían aplicarse a esclavos fugitivos ya que constituía una forma de escarmiento al mismo tiempo que con ello se trataba evitar reincidencias puesto que era más difícil que un esclavo marcado pudiera pasar por libre. De forma que, obviamente, las fugas son una clara evidencia de la existencia de malas relaciones entre propietarios y dependientes, motivadas en gran medida por los abusos de los dueños y pero también por el carácter más rebelde de algunos esclavos.

En realidad los poderes emitidos para la captura de esclavos no son muchos si los comparamos con otro tipo de documentos referidos a esclavos, como las escrituras de venta, lo que algunos autores relacionan con que las condiciones en que vivían los esclavos no fueron tan malas. Sin embargo, no deja de ser una interpretación puesto investigadores como Julio Izquierdo consideran que hay mucho hermetismo por parte de los amos acerca de las fugas de sus dependientes, declarándose únicamente los casos en que el propietario no podía recuperar al esclavo por sus propios medios y precisaba recurrir a terceras personas, bien especialistas en la búsqueda y captura de fugitivos o bien familiares o conocidos residentes en las proximidades del lugar a dónde se presumía que se había dirigido el esclavo. La explicación se hallaría en que la fuga de un esclavo se consideraba el fracaso del señor bien porque se entendiera que el esclavo huía a causa de malos tratos dentro del hogar o por no haberlo educado y vigilado bien, es decir, haber fallado en sus responsabilidades como amo (Izquierdo Labrado 2004, 197). A lo que podemos añadir que, a pesar de los malos tratos, algunos esclavos no acometían la huida sino que buscaron otros medios para salir de su situación diferentes de la fuga, desde el suicidio hasta buscar ser apresados por la Inquisición y salir del dominio de sus propietarios (Fajardo Spínola 1995, 566-567; Periáñez Gómez 2012, 551-552), y también, como veremos ahora, acudir a la justicia.

El recurso a los tribunales

Los esclavos que en su intento por conseguir la libertad recurrieron a los tribunales fueron poco numerosos. Habitualmente se trataba de esclavos liberados por sus legítimos propietarios cuyos herederos no respetaban las últimas disposiciones de los difuntos, como es el caso de Brianda. Esta esclava morisca había pertenecido al licenciado Gonzalo Gallego, vecino de Villanueva de la Serena. El propietario, en su lecho de muerte, había expresado delante del notario y testigos el deseo de conceder la libertad a su esclava pero falleció antes de poder rubricar con su firma el documento. Doña María, viuda del licenciado no quiso acatar la voluntad del marido y la retuvo como esclava por lo que Brianda demandó a su ama. Finalmente la justicia, ante las pruebas aportadas por la esclava como el testimonio de diversos testigos, reconoció la libertad de esta mujer[40].

40 AHN, *Archivo Histórico de Toledo (Orden Militar de Alcántara*), leg. 27067 (1575-1576).

En otras ocasiones fueron esclavos que demandaban la libertad alegando ser maltratados por sus amos, como Diego Serrano. En 1706, incapaz de soportar por más tiempo las vejaciones, amenazas y castigos que recibía por parte de sus propietarios, escapó de casa y, ante la posibilidad de ser capturado y devuelto al dominio de los amos, recurrió al tribunal eclesiástico de la provincia de León, de la Orden de Santiago, para que, a cambio de un rescate, sus dueños le dieran la libertad[41]. El tribunal, tras escuchar a testigos de ambas partes, dio la razón al esclavo quien, a cambio de 1500 reales fue liberado por sus amos, tal y como estos declaraban, no por voluntad propia sino por acatar la sentencia de la justicia[42].

Y sobre todo, encontramos a esclavos y esclavas a los que se impedía contraer matrimonio libremente, como la ley les reconocía, o a los que sus amos no querían ahorrar para que pudieran casarse y mantener una vida familiar normal, lo que no deja de ser una manifestación distinta de los abusos de los amos sobre sus dependientes. Fue el caso llevado ante los tribunales en 1731 por Juan Romero, quien queriendo casarse con Mariana, esclava del clérigo Diego Chamorro, vecino de Higuera de Llerena, había solicitado al amo rescatar a su futura esposa a lo que el propietario se había negado[43].

Las noticias sobre esclavos que pleitearon para conseguir su ahorramiento las hallamos en fuentes como los propios pleitos judiciales, los poderes a procuradores emitidos por personas esclavizadas o por los propietarios para defender su postura, así como escrituras de acuerdo o "concordia" entre amos y esclavos para evitar el pleito. Sin embargo, no son muy numerosas, pudiendo interpretar esta escasez de demandas interpuestas por esclavos como indicador de que eran pocos casos los que se daban para llegar a tales extremos. Pese a todo, nos inclinamos a pensar que, a pesar de la existencia de abusos, los esclavos no acudían a los tribunales por el desconocimiento de que contaban con tal recurso, siendo significativo al respecto que cuando algunos esclavos presentan una demandan señalen que han sido "bien" o "mal" aconsejados por otras personas, como Antón Sánchez, esclavo de Badajoz que "persuadido de algunas personas", puso pleito en 1623 a su amo por su libertad, si bien en este caso la justicia falló en su contra[44]; o que sean hombres o mujeres libres, los que se dirigen a las distintas instancias judiciales para exigir la libertad de sus futuros cónyuges de condición esclava, aunque sea a cambio de una compensación económica, como Blas Garay que demandó en 1747 a don Diego de Guzmán, vecino de Fuente de Maestre, propietario de una esclava llamada María Candelaria porque, queriendo liberarla de la esclavitud para casarse con ella, el amo se negaba a la venta[45].

41 ADB, Civil, leg. 437.
42 AHMLL, *Protocolos notariales*, leg. 174, fs. 444-445.
43 ADB, Matrimonial, leg. 243.
44 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 164, fs. 306-307.
45 ADB, Civil, leg. 1113.

Otro obstáculo con el que se topaban los esclavos y que constituiría otro de los motivos que explican las pocas demandas interpuestas por éstos, sería la escasez de medios materiales con los que contaban para seguir un pleito ante los tribunales. De tal forma que, inmersos en el proceso, se veían obligados a retirar las demandas o a llegar a un acuerdo con los propietarios. En 1588, ante la imposibilidad de seguir adelante con el pleito por su libertad, el esclavo Gaspar de Ulloa se apartó de la demanda y acordó con su amo servirle durante cuatro años, durante los cuales el propietario se comprometía a darle de comer, beber, proporcionarle vestido y calzado y facilitarle cama, posada y buen trato. Pasado el tiempo estipulado, el esclavo quedaría en libertad[46].

Pero es llamativo el hecho de que según avanza el tiempo y, en contraste con la disminución del número de esclavos, aumenta el número de pleitos, quizás por mayor conciencia de sus derechos, porque muchas veces se trata de esclavos "ladinos", nacidos en Extremadura, frente a los que en siglos anteriores habían sido vendidos recién desembarcados desde sus tierras de origen africanas. Desafortunadamente es difícil hacer una valoración de hasta qué punto la justicia fue favorable a los esclavos, puesto que algunos consiguieron su propósito y otros vieron desestimada su demanda, pero muchos pleitos quedaron sin sentencia o en proceso de apelación a instancias superiores, bien por parte de los demandantes o de los demandados, sin que tengamos noticias de cómo concluyó todo.

Esto nos lleva a la apreciación de las limitaciones que tienen las fuentes para conocer esta realidad. Podemos saber los medios más habituales por los que los esclavos alcanzaron la libertad, pero es difícil precisar numéricamente cuántos lo consiguieron de forma efectiva, si bien, creemos que dentro del conjunto de la población esclava sería un porcentaje bastante reducido.

A modo de conclusión

La liberación de los esclavos, o más bien, las vías a través de las que éstos conseguían la libertad nos permite adentrarnos en el complejo mundo de las relaciones entre propietarios y dependientes. Los testamentos con cláusulas en las que se libera a los esclavos y cartas de ahorría pueden interpretarse, en líneas generales y con las excepciones a las que ya hemos aludido, como una manifestación de "buenas" relaciones, pues la liberación se consideraría el premio con el que eran obsequiados los esclavos leales y buenos servidores, o los que mantenían vínculos afectivos e incluso familiares con los propietarios. Por otra parte las fugas, cuyo desencadenante solían ser los malos tratos, las vejaciones, los abusos físicos y psíquicos a los que algunos amos sometieron a sus dependientes, y los pleitos, derivados del no reconocimiento de los escasos "derechos" que tenían los esclavos, serían signo de todo lo contrario, es decir, de la existencia de tensiones y conflictividad en las relaciones entre dominadores y esclavos. Si hacemos un balance de

46 AHPC, *Protocolos notariales*, leg. 3973, fs. 518v-519.

todo lo expuesto, parece que estaban más cerca de alcanzar la libertad los esclavos que se sometían que los que se rebelaban.

De una manera u otra, la libertad no fue un final feliz para todos los esclavos, especialmente para aquellos liberados en edades avanzadas y que no contaban con recursos. La liberación no supuso para muchos desvincularse de sus antiguos amos a los que seguían unidos, unas veces por ley y otras por necesidad. Se entendía que el liberto mantenía una serie de obligaciones con su antiguo amo, entre las que se encontraba honrarlos como agradecimiento por haber recibido de ellos la liberación e incluso debían mantener al propietario que le había ahorrado en caso de que éste se viera reducido a la pobreza[47]. En la documentación hemos hallado algunos casos que ilustran esta circunstancia, si bien entendemos que más allá de las obligaciones legales, los libertos que actuaron de tal forma lo harían por existir una estrecha relación con los propietarios que se veían hasta tal punto necesitados. Catalina de Ávila, doncella vecina de Jerez, en el testamento que realizó en 1712 mencionaba a "sus morenos libres" a los que dejaba unos pocos bienes. En concreto, dedicaba una atención preferente a su liberto Luis de los Santos sobre el que decía: "y se lo dejo todo lo referido por lo mucho que le debo y haze conmigo en mantenerme y por lo bien que conmigo lo haze y lo ha hecho y por aver nazido en mi casa, aberlo criado…"

Añadiendo después:

> […] declaro que los cortos trastos que ai en esta casa son del dicho Luis de los Santos porque los que io tenía los he bendido para mantenerme i no me han quedado ningunos antes el susodicho me mantiene de limosna.[48]

Algunos esclavos liberados siguieron dependiendo de sus antiguos amos para poder subsistir. Diego Sánchez, confirmaba en su testamento la libertad que tenía concedida a su esclavo mulato Juan de Benavente y señalaba que:

> […] y porque el dicho Benabente está enfermo y lisiado y mudo, de manera que no puede ganar de comer, mando se le den en cada un año para sus alimentos çien reales los quales le den mis albaçeas y herederos por la horden que mexor les paresçiere para su bestido para lo que bieren que tiene neçesidad.[49]

Por último, otros libertos, estigmatizados por su origen, tuvieron que luchar contra los prejuicios para conseguir su integración social, porque la libertad concedida por los amos y reconocida legalmente, aunque en teoría les equiparaba a cualquier persona libre, en la práctica no fue tal.

---

47 "Ca si entendiere que aquel que lo aforró, es venido a tal pobredad: que ha menester de su aforrado algo: devel acorrer, dándole que coma, e que beva, e que vista, e que calce, segund la riqueza o el poder que oviere". *Las Siete Partidas… op. cit.* Partida IV, Título XXII: *De la libertad*. Ley VIII.

48 AHPB, *Protocolos notariales*, leg. 2034, s.f. (20-1-1712).

49 AHMZ, *Protocolos notariales*, Agustín de Paz Tinoco, 1605-1, fs. 580-593.

Bibliografia

BENÍTEZ Sánchez-Blanco, R.. 2011. "Esclavo del rey en las minas de Almadén: el fatal destino de Juan Bautista, alias Hazman (1667-1711)". *Estudis* 37: 179-198.

FAJARDO Spínola, F.. 1995. "El maltrato de los esclavos en documentos de la Inquisición Canaria". In *Homenaje a Antonio de Bethencourt Massieu*, Tomo I, 565-581. Las Palmas: Servicio de Publicaciones y Difusión Científica de la ULPGC.

FONSECA, Jorge. 2002. *Os escravos no sul de Portugal: séculos XVI-XVII*. Pref. Isabel Castro Henriques. Algés: Editora Vulgata, Lda.

FONSECA, Jorge. 2010. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri.

FRANCO Silva, A.. 1979. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

GONZÁLEZ Arévalo, R.. 2006. *La esclavitud en Málaga a fines de la Edad Media*. Jaén: Universidad de Jaén.

IZQUIERDO Labrado, J.. 2004. *La esclavitud en la Baja Andalucía (II). El difícil camino hacia la libertad*. Huelva: Diputación de Huelva.

MARTÍN Casares, A.. 2000. *La esclavitud en la Granada del Siglo XVI. Género, raza, religión*. Granada: Universidad de Granada.

MORGADO García, A.. 2010. "Los libertos en el Cádiz de la Edad Moderna". *Studia Historica, Historia moderna,* 32: 399-436.

PÉREZ García, R. M., y Fernández Chaves, M. F. 2010. "Las redes de la Trata Negrera: mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c.1560-1580)". In *La esclavitud negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII*, ed. A. Martín Casares y M. García Barranco. Granada: Editorial Comares.

PERIÁÑEZ Gómez, Rocío. 2009. "Esclavas en Extremadura durante la Edad Moderna". In *III Jornadas de Historia en Valencia de las Torres: "La mujer en la Historia de Extremadura"*. Valencia de las Torres: Ayuntamiento de Valencia de las Torres.

PERIÁÑEZ Gómez, Rocío. 2010. *Negros, mulatos y blancos: los esclavos en Extremadura durante la Edad Moderna*. Badajoz: Diputación.

PERIÁÑEZ Gómez, Rocío. 2012. "Violencia en el hogar: el maltrato a los esclavos". In *Conflictividad y violencia en la Edad Moderna*, ed. Antonio Jiménez Estrella e Lozano Navarro Julián, Volumen II. Granada: Universidad de Granada.

RONALDO VAINFAS*

O tráfico africano para o Brasil no período holandês (1637-1654): histórias conectadas

O presente artigo é um breve exercício do que hoje se chama "histórias conectadas", um modelo cada vez mais utilizado, de diferentes maneiras, pelos historiadores dedicados ao estudo da Época Moderna.

Não farei, é claro, uma recensão dos usos e abusos do conceito de histórias conectadas pela historiografia recente. Historiografia recente, não: recentíssima. Serge Gruzinski publicou *L'Aigle et le dragon* (2012), livro em que busca demonstrar que dois mundos que se ignoravam, o chinês e o mexicano, estavam conectados pelo desejo da Ásia, pela busca de especiarias e pelo ideal de uma monarquia universal. Ele mesmo havia esboçado este modelo em livros anteriores, como *La Pensée métisse* (2001), e no artigo "Istambul e México" (2007), no qual esboça os ligames intelectuais, a princípio insuspeitados, entre o Novo Mundo e o Império otomano.

Sanjay Subrahmanyam também publicou o seu *Impérios em concorrência* (2012), voltado para o estudo das conexões identitárias e econômicas entre diversos impérios orientais.

Mais próximo do tema da escravidão, que aqui nos interessa de perto, Giuseppe Marcocci publicou importante artigo relacionando dois modelos coevos de discriminação racial no Brasil colonial: o dos índios e o dos africanos (Marcocci 2011).

Como definir, em poucas linhas, o conceito de *histórias conectadas*?

Antes de tudo, arrisco dizer o que ela não é: não é *história comparada*, no sentido que lhe deu Marc Bloch em texto clássico de 1930. História comparada é, para Bloch, uma história que analisa e explica semelhanças e diferenças entre sociedades com estrutura socioeconômica similar em dado momento histórico.

---

* Universidade Federal Fluminense, Brasil. *E-mail*: rvainfas@terra.com.br.

As *histórias conectadas* abrigam, certamente, alguma comparação histórica, mas não se reduzem a ela, nem pressupõem similitudes estruturais *a priori*. As *histórias conectadas*, quase sempre usadas no plural, envolvem a investigação de histórias entrecruzadas e pressupõem que a dinâmica de uma depende da dinâmica de outra ou outras. É um conceito operativo, que permite relacionar sociedades muito diferentes, como as africanas e as européias na época do tráfico, ou mesmo distantes, como a otomana e a mexicana no século XVI.

No caso do tráfico de escravos, este exercício parece facilitado pela inter-relação e rivalidade entre os agentes envolvidos no negócio. Pode mesmo pensar-se na chave proposta por Subrahmanyam, deslocando-a para outro contexto: "impérios em concorrência". Neste contexto, os impérios marítimos ocidentais.

No caso presente, a dinâmica do tráfico operado pela Companhia das Índias Ocidentais ou *West Indische Compagnie* (WIC), esteve rigorosamente conectada à dinâmica do tráfico português. Não apenas pelas disputas luso-neerlandesas pela África no século XVII, senão porque judeus e cristãos-novos portugueses atuaram nos dois sistemas. Como se fossem um elo na conexão das histórias em foco.

O ponto de partida: a expansão militar e comercial da WIC, cujo capital comercial era predominantemente holandês, mas contava ainda com forte investimento zelandês e, em menor escala, das outras cinco províncias da República das Províncias Unidas dos Países Baixos, o Estado calvinista que rompeu com a Espanha de Filipe II, a partir de 1568.

A conquista das capitanias açucareiras do Brasil pelos neerlandeses, em 1630, é um capítulo especial da chamada *Guerra dos Oitenta Anos* entre neerlandeses e espanhóis. O tema é conhecido: a soberania das Províncias Unidas dos Países Baixos foi conquistada ainda no século XVI, sob a liderança da Casa de Orange-Nassau, graças à força econômica e militar da Holanda e da Zelândia, que desafiaram a crescente intolerância religiosa e fiscal de Felipe II, nomeadamente: intolerância católica em províncias onde o calvinismo havia se espalhado; e intolerância fiscal contra províncias enriquecidas pelo comércio marítimo e pela atividade manufatureira, base da prosperidade de Amsterdã, principal cidade da república.

A ofensiva espanhola comandada pelo Duque de Alba, em 1567, precipitou os acontecimentos, de modo que não prevaleceu a chamada "Pacificação de Gand", em 1576, restabelecendo a convivência entre províncias católicas e protestantes nos Países Baixos. Consumou-se, em 1579, a dissidência das províncias calvinistas do Norte, por meio da União de Utrecht, enquanto as dez províncias do Sul (área correspondente, grosso modo, à atual Bélgica) formaram a União de Arras, fiel ao catolicismo e a Felipe II.

Espanha e Holanda, esta última líder das províncias confederadas, estabeleceram, em 1609, uma trégua por doze anos, mas não seria exagero dizer que, desde 1580, o destino das colônias de Portugal estava marcado. A anexação do reino português à monarquia espanhola na chamada União Ibérica (1580-1640) fez de Portugal inimigo dos neerlandeses.

Tanto é que, logo em 1602, as Províncias Unidas formaram a Companhia das Índias Orientais, que, se não chegou, de início, a promover conquistas no Índico, rompeu, na prática, o monopólio de comércio ibérico naquelas partes. No caso do Atlântico, iniciativa semelhante veio a ocorrer em 1621, com a criação da citada Companhia das Índias Ocidentais.

Organizada como sociedade por ações, a Companhia das Índias Ocidentais desafiava, nos seus próprios estatutos, os monopólios ultramarinos ibéricos. Tais estatutos autorizavam alianças com os naturais da África e da América e nelas permitiam construir fortificações, nomear governadores, enviar tropas e realizar comércio. A Companhia foi organizada em cinco câmaras regionais, prevalecendo a de Amsterdã, que possuía 4/9 das ações, seguida da câmara de Middelburg, na Zelândia, com 2/9, a de Maas (Rotterdam, também na Holanda) e mais duas outras, grosso modo, localizadas em cidades da Frísia e Groningen, todas com 1/9 do capital. Instituiu-se, porém, um órgão centralizador, composto de 19 diretores, chamado de Conselho dos Dezenove Senhores – os *Heeren XIX*.

Predominavam, como disse, os capitais holandeses nesta empresa, mais particularmente, o dos comerciantes calvinistas da Flandres que tinham fugido para Amsterdã, por conta da intolerância católica, vindos de Antuérpia. De modo que, pelo menos neste ponto, a confusão vocabular que os portugueses faziam entre *holandeses* e *flamengos* tinha alguma razão de ser[1]. Os judeus portugueses de Amsterdã, ao contrário do que muitos supõem, entraram com apenas 1% dos capitais da Companhia. Mais tarde, porém, o capital sefardita seria de grande importância para os negócios neerlandeses no Atlântico.

O grande objetivo da WIC foi, desde o início, conquistar as áreas açucareiras do Nordeste do Brasil, então chamadas de "capitanias do norte", pois no negócio da distribuição do açúcar brasileiro na Europa os holandeses já estavam metidos desde, pelo menos, as últimas décadas do século XVI. A expansão da WIC para o Brasil seria, portanto, o primeiro capítulo de uma novela que Evaldo Cabral de Mello definiu muito bem como "as guerras do açúcar" (Mello 1998, 14).

Em dezembro de 1623, partiu da Holanda uma poderosa esquadra de 26 navios, 3300 homens e 450 bocas-de-fogo, comandada pelo almirante Jacob Willekens, secundado pelo vice-almirante Peter Heyn, cabendo ao coronel Jan Van Dorth o comando das

1 A documentação portuguesa do século XVII toma holandeses e flamengos como sinônimos, com freqüência grafados *olandeses* e *framengos,* respectivamente. Trata-se de uma imprecisão, pois flamengo é termo alusivo aos povos e à língua da Flandres, região que, grosso modo, corresponde ao Norte da atual Bélgica e se confunde com o Brabante, onde se localizam as cidades de Antuérpia e Bruxelas (no Sul da Bélgica a língua nativa era o valão). Outra imprecisão das fontes reside em chamar holandeses a todos os habitantes das províncias calvinistas dos Países Baixos, que na verdade também abrigavam zelandeses, gueldrios, frísios, etc. Para contornar estas imprecisões, a bibliografia recente recorre por vezes ao termo *neerlandeses*, no lugar de *holandeses*, para se referir aos naturais da Neerlândia, isto é, dos Países Baixos, englobando todos, ou ao termo *batavos,* para aludir em particular aos naturais da província romana da Holanda, pois Batávia era o nome latino da Holanda.

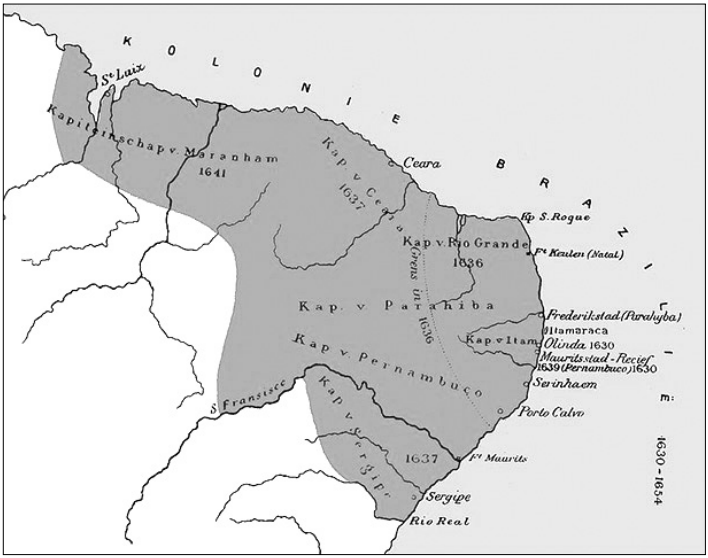
tropas terrestres. Objetivo da esquadra: a conquista da Bahia, sede do governo geral e uma das mais importantes regiões açucareiras do litoral brasileiro.

Em maio de 1624, estava Salvador conquistada, vencida a resistência do governador Diogo de Mendonça Furtado e a do bispo D. Marcos Teixeira. Mas o que era para ser o início da conquista holandesa das capitanias açucareiras do Brasil acabou em um rotundo fracasso. Felipe IV de Espanha enviou poderosa esquadra composta de 52 navios, 12 566 homens e 1185 bocas-de-fogo, comandada por D. Fradique de Toledo Osório. No início de 1625 chegou a esquadra à Bahia e os holandeses tiveram que se retirar.

Reunindo informações mais concretas sobre as áreas produtoras de açúcar no Brasil, bem como sobre o estado das fortificações litorâneas, a WIC mudou o alvo da segunda invasão, elegendo agora Pernambuco, base de uma futura expansão para as demais capitanias açucareiras. Favoreceu esta decisão a captura da frota espanhola carregada de prata, façanha do almirante Peter Heyn, em 1627, enchendo os cofres da Companhia.

A decisão de tomar Pernambuco foi tomada pelos *Heeren XIX* entre fins de 1628 e inícios de 1629. O melhor da oficialidade holandesa ou flamenga foi posta no comando. À frente da esquadra, o almirante Hendrik Cornelioszoon Loncq, e no comando das tropas terrestres, o coronel Jonckheer Diederick van Waerdenburgh, que, seria, na prática, o primeiro governador do Brasil holandês. Em dezembro de 1629, estava já a esquadra reunida em Cabo Verde, pronta para navegar rumo a Pernambuco. Era poderosíssima e muito maior que a primeira: 67 navios, 7 mil homens e 1170 bocas-de-fogo. Em 15 de fevereiro de 1630, Loncq entrou com a maior parte da esquadra em Recife, enquanto Waerdenburgh desembarcou com suas tropas na baía de Pau-Amarelo. Recife ainda resistiu até o fim do mês, mas Olinda foi conquistada no dia do desembarque.

Os holandeses custaram, no entanto, a avançar para o coração açucareiro da capitania, limitando sua conquista a Olinda e ao Recife. Madrid soube da derrota em abril e decidiu mandar reforços. Nada, porém, que mudasse o quadro. A lerdeza espanhola em reforçar a resistência pernambucana foi fator decisivo para o triunfo da conquista neerlandesa e, nos anos seguintes, do Rio Grande, Itamaracá e Paraíba (Boxer 1961, 1-93) (**fig. 1**).



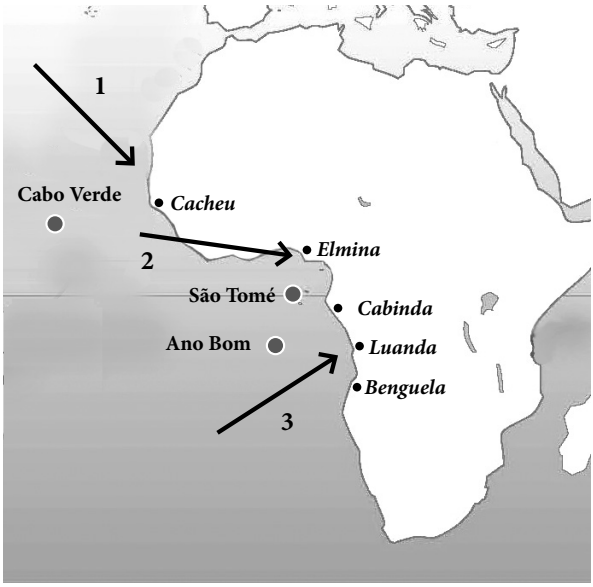
1 Capitanias do Brasil sob o domínio neerlandês.

Domínio público. Fonte: WikiCommons.

Eis a *primeira conexão* que interessa destacar: as relações entre o mundo ibérico, a República das Províncias Unidas e o Brasil açucareiro.

A *segunda conexão* tem a ver com as rotas do tráfico atlântico de escravos, virtual monopólio português desde o século XV que, no entanto, foi transformado em área de disputa européia a partir do século XVII.

O mapa abaixo identifica as duas grandes regiões fornecedoras de escravos para o Novo Mundo, em particular para o Brasil (**fig. 2**): a Guiné e a África centro-ocidental, com destaque para o eixo Congo-Angola. Mas as rotas eram três: 1 – a rota da África ocidental, a mais antiga, na chamada Alta Guiné; 2 – a rota da Costa da Mina (*Elmina*), onde se ergueu a famosa fortaleza de São Jorge; 3 – a rota do eixo Congo-Angola, que acabaria por prevalecer em toda a história da escravidão no Brasil, sem prejuízo das demais e de Moçambique, na África oriental, que só entrou no circuito ao longo do século XVIII.

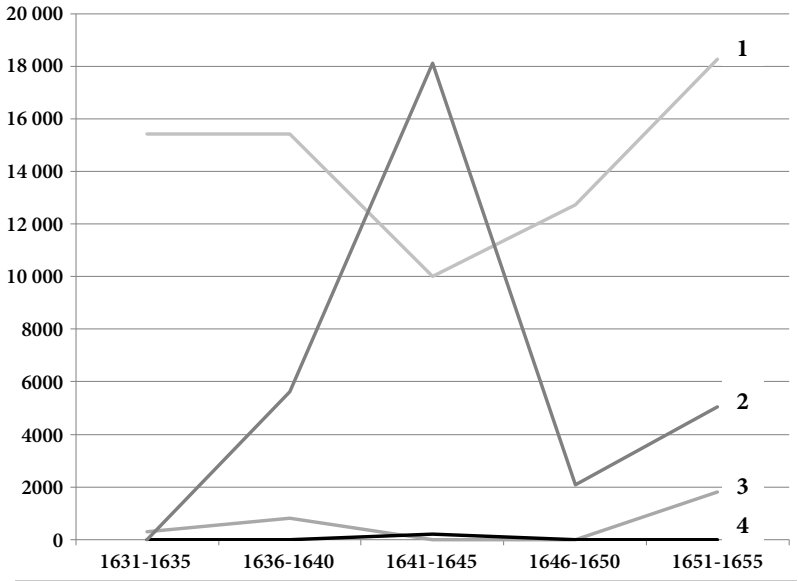


2 Principais áreas do tráfico africano no século XVII.

Na imagem: **1** – Rota da Guiné (Alta Guiné, Senegâmbia e Cabo Verde); **2** – Rota da Costa da Mina (Costa do Ouro, Costa do Marfim e golfos de Benin e Biafra); **3** – Rota de Angola (África centro-ocidental)

Esta segunda conexão complexifica nosso quadro, ao colocar em cena as sociedades africanas, cuja dinâmica interna também foi decisiva para o funcionamento do sistema. Não pretende aprofundar este tema no presente artigo, pois escapa aos nossos propósitos, mas é realmente necessário sublinhá-lo.

Isto posto, passemos ao primeiro grupo de dados sobre o tráfico de escravos neerlandês e português para as capitanias açucareiras do Nordeste brasileiro, sendo caso de distinguir, como áreas de desembarque, de um lado, a Bahia, que resistiu às investidas neerlandesas, e, de outro lado, Pernambuco, que juntamente com a Paraíba, o Rio Grande do Norte e Itamaracá, foi conquistado pelas tropas da WIC ao longo dos anos 1630. O gráfico abaixo (**fig. 3**) leva esta diferença em consideração.



3 Tráfico neerlandês (WIC) e português para as capitanias açucareiras do Nordeste (1631-1655).

Na imagem: **1** – Tráfico português BA; **2** – Tráfico português PE; **3** – Tráfico holandês BA; **4** – Tráfico holandês PE.

Fonte: *The Trans Atlantic Slave Trade: Voyages*. https://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces .

O grande contraste que os números sugerem reside em que a WIC praticamente monopolizou o tráfico para Pernambuco, depois de conquistar a capitania, enquanto os portugueses o fizeram para a Bahia. Mas isto não causa surpresa alguma: os números só confirmam o que já era do conhecimento dos historiadores.

Menos óbvio é o que sugerem os segmentos do gráfico e aqui os números podem revelar detalhes importantes.

1. O tráfico português se manteve estável durante a década de 1630, tempo de União Ibérica, apesar da perda de São Jorge da Mina, de Axim e de outros portos da costa ocidental para os neerlandeses. No período 1641-1645 caiu bastante, de 14 para 10 mil em média, um sinal de que a perda de Luanda e outros portos na África centro-ocidental para os neerlandeses complicaria em demasia o abastecimento de africanos para as lavouras açucareiras da Bahia e de outras capitanias ao sul da América portuguesa. No entanto, vale registrar que o tráfico português de escravos prosseguiu. Como explicar esta ruptura do domínio neerlandês da costa ocidental africana pelos portugueses? Ou

bem conseguiram burlar o controle da WIC, pois tinham contatos antigos na África, ou bem negociaram ali com a anuência dos neerlandeses. Em todo caso, os anos 1636-1640 foram os mais difíceis, inclusive quanto ao abastecimento de escravos para os engenhos baianos. Também por isso o preço dos escravos africanos na América portuguesa subiu muito, e não por acaso renasceram com vigor o tráfico de indígenas e os ataques aos aldeamentos jesuíticos. Os conflitos entre colonos e inacianos no Rio de Janeiro e São Paulo, entre 1641 e 1642, dão prova irrefutável desta conjuntura. A recuperação do tráfico português foi, porém, vigorosa no início da década de 1650: alcançou números avantajados para a Bahia e voltou mesmo a funcionar para Pernambuco. Explica-se: a conjuntura tornou-se muito desfavorável para os neerlandeses no final dos anos 1640, com a recuperação de Angola pelos portugueses e as vitórias sucessivas da insurreição luso-brasileira em Pernambuco.

2. Quanto ao tráfico neerlandês, não é de surpreender que tenha sido praticamente nulo com relação à Bahia. Mas vale registrar que, no período 1641-1645, 210 escravos foram vendidos ali pelos mercadores da WIC, embarcados no Recife ou nos portos africanos – um sinal de que, no governo de Maurício de Nassau, sobretudo durante a *pax nassoviana* (1641-1644), os neerlandeses atenderam, por alto preço, é claro, às demandas escravistas da Bahia. Era tempo de Restauração portuguesa, e os holandeses, desde 1638, tinham já desistido de conquistar a Bahia. Não convém exagerar, porém, a boa vontade do conde Maurício nos primeiros anos da Restauração portuguesa. Foi neste mesmo período que os holandeses tomaram o Maranhão e Angola, atropelando o tratado luso-holandês de 1641. É muito provável que esta participação meramente pontual dos holandeses no tráfico para a Bahia tenha resultado de alguma negociação entre os judeus portugueses do Recife e seus parentes cristãos-novos da Bahia e da África. Tratou-se, antes de tudo, de uma operação das redes sefarditas envolvidas no tráfico africano, mais do que uma prova de liberalidade do governo holandês nas Índias Ocidentais.

Eis a *terceira conexão* essencial que nosso tema suscita: o papel das redes sefarditas nos negócios do tráfico, seja holandês, seja português.

Diversos africanistas, como Alberto da Costa e Silva, mostram que judeus portugueses residentes na África não só participavam do tráfico atlântico como auxiliavam os holandeses nos contatos com chefias e soberanos locais envolvidos com a venda de cativos. No início do século XVII, os negociantes da *nação* controlavam boa parte do tráfico na costa da Guiné, em Cabo Verde, São Tomé e Angola. Na costa da Guiné e Cabo Verde, por exemplo, um dos traficantes mais destacados foi um certo João Soeiro, que arrematou contrato por cinco anos, em 1609, com direito a enviar carregamentos para o Brasil e as Antilhas. Colocou cristãos-novos de sua confiança, parentes e amigos, na administração dos negócios em Cacheu e Cabo Verde. Também em Angola os cristãos-novos eram grandes arrematantes de contratos. Pedro Rodrigues de Abreu, sobrinho do cristão-novo Francisco Dias Portoalegre, tornou-se arrendatário do tráfico, em 1636. Havia judeus ou

cristãos-novos portugueses até entre os *lançados*, ou seja, homens infiltrados nos reinos africanos para recolher informações e rotinizar contatos. No forte de Bezeguiche, por exemplo, na costa senegalesa, há registro de *lançados* judeus vinculados aos sefarditas de Amsterdã; logo, eram também vinculados aos judeus portugueses do Brasil (Silva 2002, 463). A participação dos sefarditas nas duas pontas do tráfico de escravos certamente explica, quer o funcionamento do negócio neerlandês, quer o do português para as capitanias açucareiras do Brasil.

O gráfico seguinte (**fig. 4**) prossegue a matéria, porém expõe os dados sem distinguir Pernambuco e Bahia como áreas de recepção de escravos no Brasil açucareiro.

4 Tráfico neerlandês e português para o Brasil (1631-1651).

Na imagem: **1** – Tráfico português; **2** – Tráfico holandês.

Fonte: *The Trans Atlantic Slave Trade: Voyages*. https://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces .

Aqui, de facto, os números em parte reforçam as observações anteriores, em parte surpreendem, a ponto de colocar em xeque algumas interpretações consagradas.

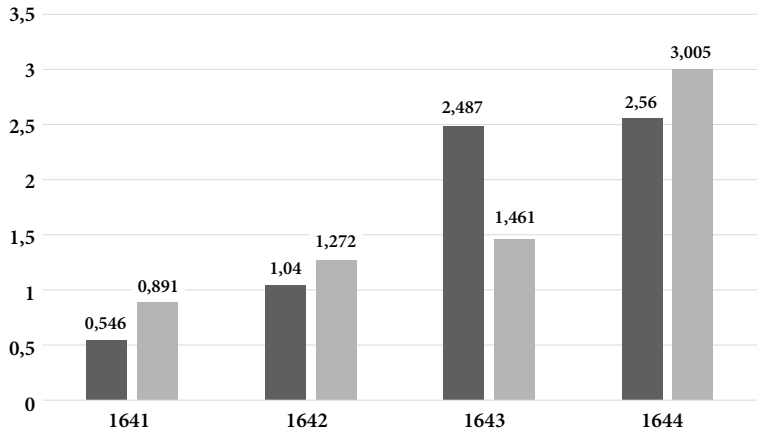
Antes de tudo, apesar da expansão da WIC para a África – Guiné e Angola –, os portugueses nunca foram alijados de sua posição de ponta no tráfico de escravos para o Brasil, nem mesmo entre 1641 e 1648, anos em que os neerlandeses dominaram Angola. Os lusos continuaram a traficar mais escravos do que os neerlandeses durante a época que nos interessa. No período crítico para o tráfico português, se o número

de africanos traficados caiu sensivelmente de quase 35 mil africanos para 19 mil, o número de escravos negociados pelos neerlandeses alcançou pouco mais de 18 mil. Antes e depois da dominação holandesa em Angola, o tráfico português reinou quase soberano: sete vezes mais escravos entre 1636 e 1640, apesar da perda de São Jorge da Mina em 1637; quatro vezes mais no período 1646-1650; novamente sete vezes mais que o tráfico dos neerlandeses entre 1651 e 1655 – dados formidáveis e até certo ponto surpreendentes.

Como foi possível aos traficantes portugueses manter esta posição? A pergunta vale em especial para o período 1641-1645, início da Restauração Portuguesa, quando, além das dificuldades econômicas internas, da guerra contra a Espanha e da fragilidade dos negócios coloniais, Portugal ainda se viu despojado de Angola, Ano Bom e São Tomé. A resposta reside, primeiramente, em que os portugueses conservaram posições importantes na África: a Senegâmbia e Cabo Verde, responsáveis por cerca de 25% do tráfico para o Brasil. Estruturou-se ali importante comunidade de cristãos-novos, que negociavam muita coisa, inclusive escravos, como indicam Peter Mark e José Horta em livro recente (2013).

Muito bem, 25% dos escravos vendidos no Brasil pelos portugueses vinham da Senegâmbia e Cabo Verde. Mas, e os outros 75%? Vinham da África centro-ocidental: Luanda, Benguela, São Tomé, Ano Bom, região *banto*, mesmo nos anos de domínio neerlandês. É muito provável, repito, que os traficantes portugueses burlassem o controle da WIC sobre os principais portos africanos do tráfico, se é que não negociavam ali com o beneplácito neerlandês. Se assim foi, quais traficantes tornariam possível a continuidade do tráfico português? Os cristãos-novos, é claro, ou mesmo judeus reconvertidos, posicionados dos dois lados do Atlântico no negócio de escravos. Assim como os judeus portugueses estabelecidos em Pernambuco eram os maiores distribuidores de escravos nos engenhos da *Nova Holanda*, os cristãos-novos e/ou judeus estabelecidos em África eram os grandes fornecedores de escravos para os *tumbeiros* europeus – tumbeiros holandeses, mas também portugueses, porque os elos que uniam as redes sefarditas eram fortíssimos. Estas redes eram a um só tempo comerciais, parentais e, não raro, religiosas.

Os dados da distribuição de escravos no Brasil holandês confirmam a crescente importância dos sefarditas na economia colonial da WIC.



5 Participação dos judeus portugueses no auge do tráfico para o Brasil holandês (em milhares de escravos)

Escravos comprados por judeus portugueses no Recife

Escravos comprados por holandeses, portugueses cristãos velhos e outros

Entre 1636 e 1639, enquanto se formava a comunidade sefardita em Pernambuco, e se iniciava o tráfico de escravos sob o controle da WIC, os judeus compraram apenas cerca de 12% dos escravos desembarcados no Recife. No triênio seguinte, o ritmo do tráfico se manteve estável, mas a participação dos judeus praticamente duplicou. No período 1642-1644, auge do tráfico africano para o Brasil holandês, os judeus consolidaram seu papel de grandes compradores de escravos, adquirindo perto de 50% das peças vendidas. Somente após 1645, a participação dos judeus no negócio escravista declinou, graças à rebelião luso-brasileira contra o domínio neerlandês. Os judeus praticamente saíram do negócio e começaram a retirar-se do Brasil, regressando à Holanda, sobretudo após a derrota holandesa na segunda batalha dos Guararapes, no início de 1649.

O segundo gráfico acima (**fig. 5**) oferece informação eloqüente para o ano de 1643, quando os judeus portugueses compraram mais escravos do que os demais comerciantes ou senhores de engenho católicos ou protestantes. Chegaram a comprar, nesse ano, mais de 60% dos escravos vendidos no Recife. Em 1644, pico do tráfico africano no Brasil holandês, compraram ainda mais escravos, em números absolutos, embora o índice tenha caído para cerca de 45% em relação aos compradores não-judeus.

É neste contexto que podemos compreender melhor a liberalidade dos neerlandeses em relação aos judeus portugueses, que tanto nas Províncias Unidas, como em suas possessões coloniais, gozaram de larga tolerância. Também neste contexto compreende-se melhor o empenho de Antônio Vieira em controlar o tribunal do Santo Ofício para facilitar

a vida dos cristãos-novos no mundo português e até mesmo atrair os investimentos dos judeus portugueses na diáspora do Norte europeu.

Nas capitanias neerlandesas do Nordeste brasileiro, mormente em Pernambuco, os judeus portugueses protagonizaram a revenda de escravos que a WIC trazia da África, comprando regularmente carregamentos no Recife para vender nos engenhos e lavouras. Alguns deles se dedicavam quase exclusivamente a essa atividade, outros combinavam a distribuição de escravos com outros negócios.

O investimento dos judeus na distribuição de escravos pelos engenhos foi tremendamente favorecido por certas decisões da WIC no período nassoviano. Em 1637, no início do governo de Nassau e no ano da conquista holandesa de São Jorge da Mina, a WIC ainda admitia o pagamento a prazo dos escravos desembarcados no Recife. As vendas eram realizadas por meio de leilões e os pagamentos parcelados em até um ano depois da arrematação. Após a conquista de Luanda, porém, em parte porque os prazos de pagamento de escravos não eram respeitados, em parte porque precisava fazer caixa, a WIC passou a exigir pagamentos à vista – em *dinheiro contado*. A decisão foi deliberada pelos Dezenove Senhores (conselho diretor da WIC) em 1642 e reiterada nos dois anos seguintes – sinal de que as autoridades da Companhia, no Recife, continuavam a parcelar os pagamentos. Em 1644, a WIC flexibilizou minimamente a nova regra, admitindo que os pagamentos em dinheiro contado poderiam ser complementados com açúcar, em caso de extrema necessidade.

Apesar de uma vez por outra terem sido realizadas vendas de escravos a prazo no Recife, o fato é que as decisões da WIC acabaram por se impor. Tanto é que o preço dos escravos caiu em demasia. Dinheiro contado era coisa rara no Brasil colonial, inclusive nos domínios da WIC, exceto para um punhado de comerciantes holandeses e judeus portugueses – os Navarros, os Saraivas, os Pinas. Os grandes mercadores judeus logo se tornaram compradores de escravos no Recife, arrematando importantes carregamentos em leilões realizados, não por acaso, na Rua dos Judeus – a *Jodenstraat*.

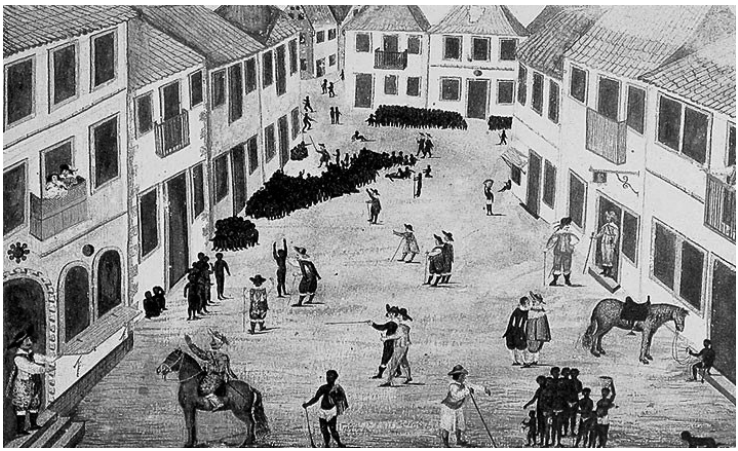
Foram inócuas as medidas do Conselho Político do Recife e do próprio Maurício de Nassau, tabelando os juros em 18%, no caso de empréstimos ou de vendas de bens móveis, como eram os escravos. Listas de credores de senhores de engenho e lavradores cristãos velhos da época não deixam dúvida sobre o peso dos judeus portugueses como abastecedores de escravos na economia colonial, sobretudo nos anos 1642-1644. Entre vários casos, vale citar o de D. Catarina de Albuquerque, que chegou a dever 56 mil florins aos judeus Gaspar Francisco da Costa e Jacob Sênior, em 1643, quantia equivalente ao preço de 200 escravos da Guiné ou 240 angolanos. Manuel Fernandes da Cruz, por sua vez, senhor do engenho Tapacurá, tinha um passivo acumulado de mais de 40 mil florins, em 1644, 70% dos quais devidos aos judeus (Mello 1996, 238).

Em seu relatório, redigido após regressar à Holanda, Nassau aludiu explicitamente a tais "monopólios", formados, na prática, pelos negociantes judeus, os únicos dotados de recursos para comprar escravos à vista no Recife. Com algum exagero, Nassau

chegou a dizer que a WIC era obrigada a vender escravos por preços inferiores aos que pagava na África (não raro a traficantes judeus ou cristãos-novos, vale lembrar). Mas, sem nenhum exagero, informou que os lavradores de cana e senhores de engenho, cativos desses "monopólios", acabavam pagando pelos escravos o triplo do seu valor (Mello 2004, 395-412).

Os judeus portugueses endinheirados enriqueceram ainda mais no Brasil holandês, sendo que o próprio Nassau, apesar de seu hábil jogo de cena, nada fez para evitar o crescente endividamento dos lavradores de cana e senhores de engenho financiados pelos negociantes judeus. O papel dos judeus nos leilões de escravos do Recife era tal que se realizavam na *Jodenstraat*. Em 1644, as autoridades da WIC chegaram a adiar um leilão, marcado, por engano, em dia de festa judaica (Mello 1996, 234). Jamais um leilão de escravos era marcado para o sábado, por razões evidentes.

Vale observar a gravura de Zacharias Wagener (**fig. 6**), que esteve no Brasil entre 1636 e 1641. É, na verdade, o melhor testemunho iconográfico dos leilões de escravos no Recife sob domínio neerlandês.



6 Rua dos Judeus, mercado de escravos, Zacharias Wagener (1637-1644).

Domínio público. Fonte: WikiCommons.

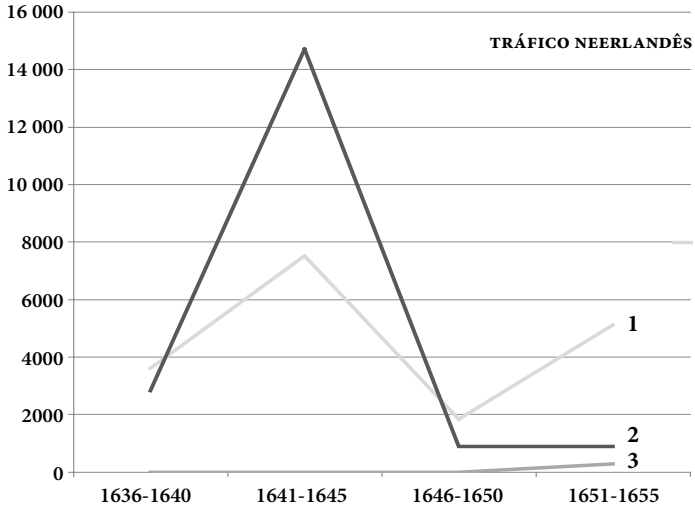
A gravura nos transporta para a *Jodenstraat* do Recife, com seus sobrados geminados, alguns com varandas, numa delas um casal, noutra apenas um homem. Está apinhada de gente para uma rua do Brasil colonial. Um homem a cavalo saúda um morador à porta de uma loja com balcão. No lado oposto, um cavalo sem cavaleiro descansa, sob a guarda de um escravo negro. Numa das casas, vê-se um dístico pendente, indicando possivelmente uma taverna. Todos ali parecem negociar escravos. Nota-se a

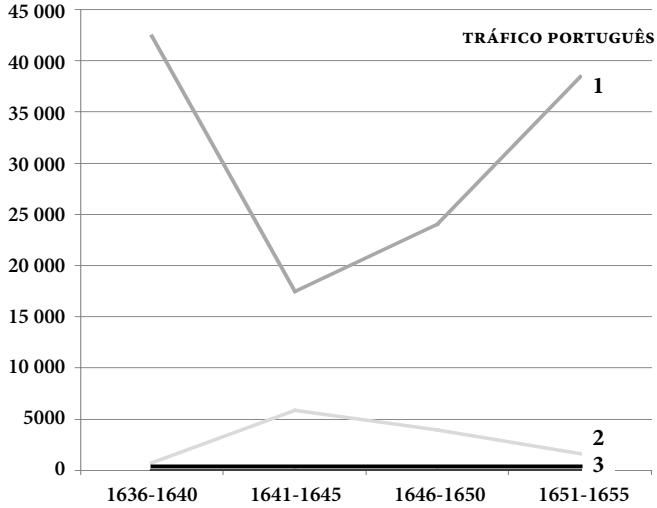
presença de lotes pequenos e grandes de escravos africanos observados por eventuais clientes. Dois lotes são enormes a ponto de não ser possível identificar o corpo de cada indivíduo incluído no lote. A imagem é a de uma nódoa de cor negra, em que mal se percebe a cabeça de cada um dos cativos. Os traficantes são homens brancos. Nada parece distinguir, no traje, ou no que seja, os judeus dos holandeses ou dos portugueses católicos que freqüentavam a rua nos dias de leilão. A associação estabelecida por Wagener entre a *Jodenstraat* e o *Sklavenmarkt* tinha sua razão de ser. O "mercado velho" de escravos, situado em frente à igreja do Corpo Santo, no Recife, mudou-se para a *Jodenstraat,* nos anos 1640, exatamente por causa do crescente papel dos judeus nesse comércio.

Voltemos, porém, ao tráfico português para as regiões escravistas do Brasil que escaparam do domínio neerlandês. A questão que se impõe é a seguinte: em quais capitanias foram vendidos os escravos traficados pelos portugueses, uma vez que o tráfico luso para Pernambuco, em todo o período de dominação da WIC, não ultrapassou a casa dos 1800 africanos? Foram vendidos na Bahia, é certo, mas também nas capitanias do Sudeste. Do conjunto de escravos vendidos pelos portugueses no Brasil, entre 1631 e 1655, entre 30% e 40% desembarcaram no Rio de Janeiro e outros portos do Sul. Foi neste período que o Rio começou a dirigir os negócios portugueses no Atlântico sul português, assumindo desde cedo uma posição de ponta.

O declínio progressivo das posições neerlandesas na África e no Brasil, no final dos anos 1640, consolidou a posição portuguesa no negócio escravista. O tráfico português para o Brasil, entre 1651 e 1655, recuperou o fôlego de vinte anos antes, enquanto o tráfico dos neerlandeses para Pernambuco caiu cerca de 250%. A formação da Companhia Geral de Comércio do Brasil, em Portugal (1649), chamada de "companhia dos judeus" pelos adversários de Antônio Vieira, certamente pesou nesta reviravolta.

O gráfico na página seguinte (**fig. 7**), com dados sobre o volume do tráfico nas áreas de embarque na África, confirma plenamente as hipóteses até aqui desenvolvidas, mas oferece nuances.





7 Tráfico português e neerlandês: áreas de embarque na África.

Na imagem: **1** – Embarcados na Senegâmbia e Cabo Verde; **2** – Embarcados na Costa do Ouro e golfos de Benin e Biafra; **3** – Embarcados na África centro-ocidental.

Fonte: *The Trans Atlantic Slave Trade: Voyages*. https://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces .

8 Tráfico de escravos português e holandês para o Brasil.

No período 1636-1655, o tráfico português a partir da Costa do Ouro e dos golfos de Benim e Biafra ficou estagnado. Foi a grande derrota portuguesa, jamais recuperada, no tráfico atlântico. Os neerlandeses controlavam a região e, pelo visto, ali as redes sefarditas não puderam auxiliar os portugueses. Em contrapartida, a importância da Senegâmbia para os portugueses cresceu bastante no mesmo período. Quanto ao tráfico a partir da África ocidental (**fig. 8**), este caiu muito, entre 1641 e 1645 (de cerca de 42 mil para 17 mil), mas continuou ativo. De maneira surpreendente, os portugueses compraram mais escravos ali, entre 1641 e 1645, do que os traficantes da WIC, que compraram 14 mil.

Por outro lado, as curvas do tráfico da WIC mostram mais equilíbrio entre os embarcados na Costa do Ouro e na África centro-ocidental. Na Costa do Ouro e golfos de Biafra e Benim os neerlandeses praticamente monopolizaram o tráfico. Os portugueses jamais recuperaram a fortaleza de São Jorge da Mina.

Não poderia terminar este artigo sem tratar de uma outra conexão, esta consagrada na historiografia, segundo a qual não se pode compreender a derrota neerlandesa no Brasil, em 1654, sem considerar a reconquista portuguesa de Angola, em 1648. É uma conexão válida? Quem a sugeriu?

O primeiro a sustentar esta hipótese foi o grande historiador britânico Charles Boxer, em livro publicado em 1952 sobre o governador Salvador Correia de Sá e Benavides, um potentado do Rio de Janeiro, comandante da reconquista de Angola, Benguela e São Tomé pelos portugueses, em agosto de 1648. "A vitória final no Brasil, escreveu Boxer,

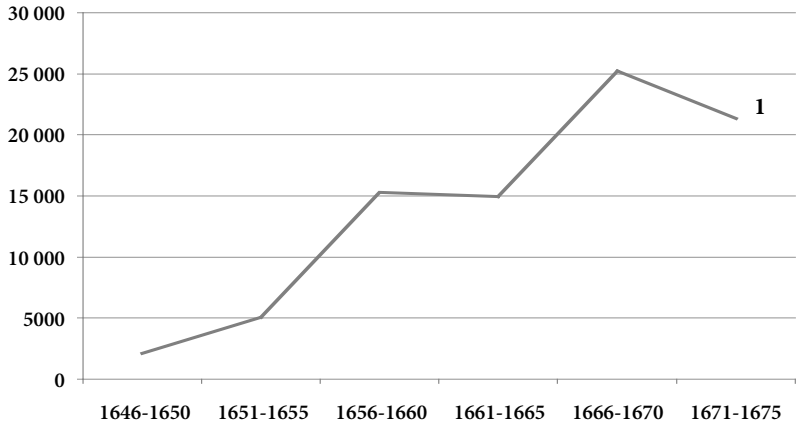
foi, em boa parte, a conseqüência da reconquista do mercado de escravos de Angola" (Boxer 1973).

Luiz Felipe de Alecanstro seguiu a tese de Boxer, adensando as evidências com documentos do Conselho da Guerra e do Conselho Ultramarino, criado em 1642, já com a dinastia de Bragança no poder. Outros documentos também apoiam a preocupação, para dizer o mínimo, dos estadistas e diplomatas portugueses com a perda de Angola, em 1641, bem como os planos para reconquistá-la, a partir de 1643. O lema "sem Angola não há Brasil", difundido na corte durante os anos 1640, é o mote seguido por Alencastro para confirmar a hipótese de Boxer (Alencastro 2000, 221-231).

Impossível negar a importância de Angola para os negócios portugueses no Atlântico sul, não somente para o abastecimento das lavouras e engenhos do Brasil, mas também para o comércio com Buenos Aires, no qual a prata peruana era trocada por escravos vindos de Luanda ou Benguela. A perda de Angola, em 1641, prejudicou bastante o comércio português, assim como sua reconquista, em 1648, o revigorou. Do mesmo modo, pelo lado neerlandês, Nassau empenhou-se para conquistar Angola, em 1641, sabedor de que aquele mercado de escravos iria alavancar a economia açucareira do Nordeste sob o domínio da WIC.

Tais evidências são indiscutíveis. Duvidosa, porém, é a conexão direta entre a perda do mercado de escravos de Angola, pelos neerlandeses, em 1648, e a derrota deles de Pernambuco, em 1654. Haveria muitos outros fatores a considerar para explicar a derrota da WIC no Brasil. A retração dos investimentos da Companhia nas guerras pernambucanas em favor de outras prioridades, como o financiamento da economia açucareira nas Antilhas, não foi fator de somenos importância, pelo contrário.

O problema maior da hipótese Boxer/Alencastro reside em que ela sugere, de certa maneira, que os investimentos neerlandeses no Atlântico cessaram com a perda de Angola e do Brasil e, mais que isso, que a WIC perdeu seu controle sobre os mercados africanos de escravos. Nada disso se pode comprovar. Ao contrário, os investimentos holandeses na produção de açúcar cresceram enormemente na segunda metade do século XVII, doravante direcionados ao Caribe, a começar pela ilha de Barbados (Canabrava 1981). O mesmo se pode dizer em relação ao tráfico de escravos praticado pelos neerlandeses, como indica o gráfico da página seguinte (**fig. 9**).



9 Tráfico de escravos para as Américas em navios neerlandeses (1646-1675).

Na imagem: **1** – Tráfico holandês para as Américas.

Fonte: *The Trans Atlantic Slave Trade: Voyages*. https://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces .

O tráfico neerlandês não parou de crescer entre 1650 e 1670, segundo a base de dados *The Atlantic Slave-Trade*, o registro mais preciso e confiável sobre o assunto. Como explicar este vigor do tráfico neerlandês depois da perda de Angola para os portugueses? Simplesmente porque eles conservaram Elmina, ex-São Jorge da Mina, continuando a se beneficiar do tráfico que confluía para o golfo da Guiné.

A *quarta conexão* – esta sim mais consistente – entre o conflito luso-neerlandês e os negócios escravistas no Atlântico é a seguinte: fratura nas redes sefarditas, onde prevaleciam os mercadores portugueses. É o que sugere Jonathan Israel (2002) num grande livro sobre as diásporas sefarditas na Época Moderna. Segundo o autor, a eclosão da insurreição pernambucana foi um divisor de águas nas relações entre os judeus do Norte europeu e os cristãos-novos de Lisboa e do Porto. Um divórcio político, comercial e financeiro "crucial, talvez definitivo". Jonathan Israel argumenta no campo dos interesses econômicos, lembrando que as alianças estabelecidas pelos judeus com Estados rivais, que disputavam o monopólio do comércio no Atlântico, forçosamente se repercutiram na comunidade, bifurcando as redes comerciais e a solidariedade interna, no plano internacional (Israel 2002, 371). Com efeito, enquanto os cristãos-novos residentes no mundo português, mormente no reino, passaram, a partir de 1649, a investir na Companhia Geral de Comércio do Brasil, que combatia a pirataria neerlandesa no Atlântico, os judeus de Amsterdã continuavam firmes na sua aliança com a WIC. Logo passariam a investir também nos negócios coloniais ingleses no Caribe, depois de admitidos por Oliver Cromwell, ainda na década de 1650.

Membros de diversas famílias sefarditas da "nação portuguesa" ficaram em lados opostos a partir de meados do século XVII. Conforme a escolha e as circunstâncias das novas diásporas, deram origem a outras comunidades judaico-portuguesas na América, parecidas, aliás, com a Talmude Torá de Amsterdã ou com a Kahal Kadosh Tzur Israel do Recife. As redes se fragmentaram, inclusive quanto à participação sefardita no tráfico de escravos, quer nas Américas, quer na África.

Eis uma conexão histórica derivada de uma desconexão no interior da *Gente da Nação*, matéria de grande interesse para os estudiosos das redes mercantis do capitalismo comercial, bem como para a história sociocultural da diáspora sefardita na mesma época.

Bibliografia

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

BLOCH, Marc. 1930. "Comparaison". *Bulletin du Centre Internacional de Synthèse* 9: 17-35.

BOXER, Charles. 1973. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

BOXER, Charles. 1961 *Os Holandeses no Brasil, 1624-1654*. Trad. de Olivério Mário de Oliveira Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CANABRAVA, Alice. 1981. *O açúcar nas Antilhas (1697-1755)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas (USP).

GRUZINSKI, Serge. 2012. *L'Aigle et le dragon – Démesure européenne et mondialisation au XVI siècle*. Paris: Fayard.

GRUZINSKI, Serge. 2007. "Istambul e México". *Revista Vária História* 23: 4-10.

GRUZINSKI, Serge. 2001. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

ISRAEL, Jonathan. 2002. *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the Word Maritime Empires, 1540-1740*. Leiden: Brill.

MARCOCCI, Giuseppe. 2011. "Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)". *Revista Tempo* 30: 41-70.

MARK, Peter, e José da Silva Horta. 2013. *The Forgotten Diaspora – Jewish Communinities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

MELLO, Evaldo Cabral de. 1998. *Olinda restaurada: guerra e açúcar no nordeste, 1630- -1654*, ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Topbooks.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. 1996. *Gente da Nação – Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654*. Massangana: Recife.

MELLO, José Antônio Gonsalves de, ed. 2004. "Memória e instrução de João Maurício, Conde de Nassau, acerca de seu governo no Brasil". *Relatório apresentado por escrito aos Nobres e Poderosos Senhores deputados do Conselho dos XIX (27de setembro de 1644)*. Vol. 2, *Fontes*

para a História do Brasil holandês. Administração da conquista. Recife: Companhia Editora de Pernambuco

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

SUBRAHMANYAM, Sanjay. 2012. *Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

SIMON EDWARDS*

Aphra Behn's *Oroonoko*: Intimations of the Baroque

The colonial baroque

In *The American Crucible,* the third volume of his magisterial history of the making and overthrow of colonial slavery, Robin Blackburn cites the work of Latin American scholars – in particular that of Jose Antonio Maravall and Bolivar Eccheverria – in describing a distinctive style of cultural and aesthetic power which they call the 'colonial baroque'. Extrapolating from their work he suggests:

> The baroque itself can be seen as a celebration of royal power and of its universal destiny. The baroque was the aesthetic of the new Absolutist state in which over-arching royal power supposedly *offered protection* to all, and guaranteed an elaborate and differentiated hierarchy. Popular feasting and carnival were absorbed by royal spectacle. The baroque features of empire stressed a harmonious, elaborately articulated constellation of social and ethnic corporations orbiting around the monarch. The baroque responded to the turmoil generated by the Reformation and the Discoveries by re-affirming order and hierarchy, and by recognising all subjects so long as they reciprocated with the deference owed to clerical and royal authority. Mainly associated with the Counter-Reformation *it also appealed to some Protestant monarchs and mercantile elites*. The inclusion of exotic flora and fauna in decorative and sensuous classical tableaux was characteristic and helped stimulate and impress the populace with the resources of the royal power. Fountains, stretches of water and fireworks were mobilised to the same end. In baroque art the trope of the faithful black servant was to multiply, as if a retinue of supposedly attentive Africans could help to overawe the restive Native American or the wayward European servant. (Blackburn 2011, 38)

Aphra Behn's proto-novelistic *Oroonoko* (1688), while clearly lacking the order and the discipline of the hierarchical impulse that Blackburn stresses, may be usefully read

* University of Roehampton, United Kingdom.
E-mail: s.edwards@roehampton.ac.uk.

as the 'unconscious of the baroque', with its very own intimations of the wider project. The ragged, hurriedly composed, contradictory *novella* from the hand of the very first professional woman writer in English contains a series of projections, displacements, and oppositions both within and against this putative baroque hierarchy. Blackburn goes on to describe how:

> In the Americas the baroque was sometimes adopted and reshaped, as it were, 'from below'. Though regulated by the Church and royal officials, the festivals of the colonial baroque foregrounded suffering and torment. Subaltern groups and individuals helped to elaborate the colonial baroque when they sought to assert the spiritual power of suffering. Sor Juana Ines de la Cruz in Mexico asserted a *feminine* dimension of the baroque, which evoked native resistance to the coloniser. (Blackburn 2011, 39)

In 1689, exactly a year after the publication of Behn's novel Sor Juana, a Mexican nun, wrote one of her four 'secular' plays for the Corpus Christi festivals ordained for New Spain. *The Divine Narcissus* conflates the story of Narcissus, with those of both the Aztec god of seeds and Jesus Christ. This allegorical conflation is of course typical of the baroque theatre more generally, as well as in its paternalistic incorporation of the exotic other (and we shall find examples in the English theatre of the period). Such theatrical display is also a feature of the visual arts until the end of the next century, not least in Latin American continent, where the rococo and neo-classical innovations in European art scarcely found root.

Oroonoko's disorderly sympathies

Both the Behn and *Oroonoko* itself now enjoy quasi-canonical status in Anglo-American feminist and post-colonial studies. In fact the novel enjoyed a rich European afterlife in theatrical form, adapted first in 1695 by the English playwright Thomas Southerne (Lipking 1997, 125) and then in 1748 by the French dramatist Pierre Antoine de la Place, appearing in seven separate editions before 1800 (Lipking 1997, 52-53).

Behn appears to have spent some part of her early life in what was the then English colony of Surinam, but which by 1667 had been ceded to the Dutch in exchange for New Amsterdam, as part of their continuing encroachments on Portugal's Brazilian territories. Not only is the novel the work of the very first English woman professional writer, herself already a prolific and popular playwright, but it is almost certainly the first work of imaginative literature in Europe to include as its eponymous hero an African slave (who is also of West African royal descent).

Its climactic action – after some rather fanciful scenes set in the apparently francophile African court of Oroonoko's grandfather, and the betrayal of his mistress Imoinda and himself into English slavery, – is that of his leadership of an unsuccessful slave revolt in Surinam. What is striking and I think unusual is that from the very outset Behn's narrator – speaking *in propria persona* – expresses her total identification with the Native

American inhabitants of the colony, while at the same time making Oroonoko's heroic centrality quite explicit. While the former sympathy is consistent with that of some of the Jesuit missionaries following the work of Bartolomeo de las Casas (and indeed some early northern European accounts), it is rarely if at all accompanied by an equivalent attention to the integrity and humanity, let alone the heroic stature of African slaves. Even more remarkable then is Behn's persistent excoriation of the English merchants and slave-traders – 'such notorious Villains as *Newgate* never transported' and her delight that some of them 'were afterwards Hang'd, when the *Dutch* took possession of the place; others sent off in Chains' (Lipking 1997, 59). She also takes a certain lugubrious pleasure in the prospect of native revolt against the Protestant Dutch on their succession to the territory:

> About this time we were in some mortal Fears, about some Disputes the *English* had with the *Indians*; so that we cou'd scarce trust ourselves, without great Numbers, to go to any *Indian* Towns, or Place, where they abode; for fear they shou'd fall upon us, as they did immediately after my coming away: and that it was in the possession of the *Dutch*, who us'd 'em not so civilly as the *English*; so that they cut in pieces all they cou'd take, getting into Houses, and hanging up the Mother, and all her Children about her; and cut a Footman, I left behind me, all in Joynts, and nailed him to Trees. (Lipking 1997, 47)

The baroque; the counter-reformation; the ancient regime

How might these fictional perspectives, though evidently based on some first-hand experience of New World settlement, form part of an English form of 'colonial baroque'? We might think the enterprise largely confined to the Iberian maritime powers. The sixteenth century Hapsburg Empire stretched '….from Spain to the Andes, from Austria to Peru, from Lombardy to the Philippines, from the Low Countries to Mexico' (Blackburn 2011, 39). It was thus an appropriate global stage for the performance of a great Imperial extravaganza. The new styles of the baroque, however, in sculpture, painting, architecture and more general aspects of display were forged in the heart of Italy, particularly with the sponsorship of the Papacy. Much earlier of course, with the 1494 Treaty of Tordesillas, within two years of the discovery of the New World, Spain had submitted to Papal authority in accepting the division of the world with Portugal, initially its only plausible rival in the Atlantic and Indian oceans. These two powers had consolidated their home territories through the *reconquista,* which, with its forced conversions and expulsions, had brought a new totalising ruthlessness in the name of the Catholic church.

The baroque, however, a cultural system determined by the Counter-Reformation initiated by the Council of Trent sought new emphases moving beyond the simple insistence on rigid orthodoxy. Boosted by the wave of imported 'imperial' luxury goods (and, we might add, bodily addictions: sugar, tea, coffee, chocolate, and tobacco, as well as new sources of peasant vitamins; Indian corn, the potato and the tomato) it brought a new human sensuousness into play, not least in its regard for the human body, articulated

in more dynamic and fluid forms than hitherto. While some of this was already present in the pageantry and patronage of the courts of early modern Renaissance Europe (including the Tudor and Stuart monarchies in England), it took on vivid sculptural and painterly forms, sensational if not shocking representations of martyrdom and ecstasy, in self-consciously theatrical architectural settings throughout the Italian peninsula and elsewhere. Representation of secular pleasures and agonies of the flesh might accompany, even subvert, the theological programme, addressing a world of paradoxical experience which the Church itself was happy to incorporate as long as it continued to sustain its power: *reculer pour mieux sauter.* Cultural historians have tended to argue that it is with romanticism, particularly as it is shaped by German idealist thought, that the aesthetic realm began to claim for itself unprecedented authority and autonomy. The flamboyant art that flaunted itself throughout the Spanish territories of 17c and 18c southern Europe and beyond suggests otherwise. Implicit in such an argument is that the 'romantic' strategies of aesthetic command that emerge in the aftermath of the European revolutions of the late 18c and early 19c are as indebted to the artistic legacy we call baroque, as they are to Enlightenment ideals of reason and science. If romantic art exhibits all the symptoms of the dialectical play between its historical nostalgias, its heightened individualism, and the forces of progress, industrialisation and emergent nationalism, it seems to me that there is an equally rich mine of human potential in the art that responded to pre-industrial relations of power and economic advance in the *ancients regimes* of Europe. The baroque can, and did, provide ideological cover for ruthless forms of human exploitation, but in its unconscious – or rather its 'real' knowledge of the human condition, it opens up on to another vein of social and individual experience. If the characteristic devices of Enlightenment thought were those of *dissection* and *critique*, then the baroque art that runs in parallel is that of display, surface, and a rich apprehension of the body and its appetites.

Baroque prospects: the English restoration and counter-revolution

Whatever, by the end of the 16c, in the wake of the reformation and indeed the Council of Trent, it had become clear that not only the protestant English and Dutch (to say nothing of the Swedes and Danes), but also the French were establishing competing claims to maritime imperial sway. As Blackburn suggests the forms of baroque 'appealed to some Protestant monarchs'. (Certainly, you can find exemplary baroque palaces, churches, theatres and gardens in both Copenhagen and Stockholm) The seventeenth century European wars of religion compounded this rivalry, and it is in the context of the shifting forces of the English revolution that Behn's work takes its contradictory place. In fact, there are sufficient characteristics of the English monarchy of the late seventeenth century until at least 1688 to suggest it was hardly a protestant one at all. There is a distinctive and momentous shift in English cultural life of the period 1660-1688 where for a variety of reasons it assumes some of the forms and acquires the tastes for

a pan-European baroque style. By the beginning of the next century, not least after the 1707 Act of Union with Scotland, a further shift occurs, and a new aggressively *British* state develops its own distinctively protestant political and cultural agenda, described so effectively in Linda Colley's *Britons* (1992). The putative 'liberties' of Whig parliamentarianism, with its elite Palladian country houses and informally landscaped gardens, combined with an investment in Atlantic slavery that outdid that of all the other European powers was to offer an alternative to the baroque social order, paradoxically attractive to generations of French *philosophes* from Voltaire to Rousseau.

I want briefly to set out some of the conditions of that social-cultural world of the early 1660s that Aphra Behn, born into a lower class, possibly Puritan family, entered 'from below' as it were. It had been the Anglo-Catholic and absolutist policies of Charles I that had provoked the English Civil War and led to his defeat, capture and execution in 1649. His son, the future Charles II, from 1651, together with members of his future royal court, spent the whole period of the Commonwealth in French exile. The restoration of the monarchy in 1660 more or less coincides with the end of the French regency and assumption of power in 1661 by Louis XIV. The restoration marked a problematic return to absolutist and neo-Catholic politics. Charles II, married in 1662 to the Portuguese princess Catherine of Braganza, was almost certainly a covert Catholic. In 1670 he and his cabinet – the notorious Cabal – signed with the French monarchy the Secret Treaty of Dover, the terms of which included breaking the Triple Alliance with the protestant powers of Holland and Sweden, undertaking to support Louis XIV in his invasion of Holland the following year, and the eventual announcement of Charles's own conversion to Catholicism and the return of England to the Catholic faith.

Staging spectacle

If these were the political machinations of the regime then we need also to note that they were accompanied by the return of elaborate court ceremony; a veritable explosion of baroque building programmes led most notably by Christopher Wren; the re-opening of public theatres for often spectacular performance with women appearing on stage for the first time.

In 1664, Behn was still in Surinam while the staging of exotic American material had already begun. The same year saw the premier of John Dryden's *The Indian Queen*. Dryden was to emerge as the leading poet and playwright and probably the most prolific translator of classical verse of the period. He was to become Poet Laureate and later a Catholic convert. The play is just the first in which he uses native American material. (Later he will add material from Spanish history). It mixes promiscuously both Aztec and Inca characters whose tragic nobility is tested through acts of love, war, sacrifice and mercy. Following its success in 1665 Dryden produced a sequel *The Indian Emperor*, again with a cast of heroic native Americans, including Montezuma, but now in conflict anachronistically with both Cortes and Pizarro. This is the play for which Behn, on her

return from America, provided the exotic Indian costumes and feathered headpieces. If this marked her entry into the world of theatre, where Nell Gwynne, Charles II's most notorious mistress, would appear in a revival of the play – her next move suggested a direct implication in royalist politics. At the end of the year she was serving as a government spy in Antwerp, supposedly gathering intelligence about plots against the English crown. Deeply in debt on her return in 1670 her first play, *The Forced Marriage*, was written and professionally performed (Lipking 1997, 265).

Meanwhile Dryden now began to deploy Spanish material in the two-part spectacle *The Conquest of Granada*. As in his New World drama he is more interested in the non-Spanish characters and their capacity for the full range of heroic behaviours. In this play appears the extraordinary speech whose rhetorical trope was to reverberate through European history, often and significantly misattributed to Rousseau among others. Almazor, apparently a Moor, interrupts a street fight, kills one of the combatants, and is sentenced to immediate death by King Boabdelin. This is his response:

> No man has more contempt than I, of breath;
> But whence has thou the right to give me death?
> Obey'd as Soveraign by thy Subjects be,
> But know, that I alone am King of me.
> I am as free as nature first made man
> 'Ere the base laws of Servitude began
> When wild in woods the noble Savage ran. (Dryden 1808, 40)

Thus Dryden's coinage emerges from a nexus of continuing theatrical negotiations between the ethnically heterodox inhabitants (Almazor will turn out to have been born a Christian) of the Spanish empire, where categories of the heroic and the human are represented in a constant struggle with the hierarchical ordering of that empire. As yet this series of provocative stagings does not produce a heroic African. It will be the final stages of the Exclusion Crisis of 1688 that will lead to Behn's imagination of the paradoxically subtitled *History of the Royal Slave*.

Allegories of exclusion

Oroonoko is dedicated to Richard Maitland, later the fourth Earl of Lauderdale, and nephew to the first Duke of Lauderdale, the most personally odious of the members of Charles II's Cabal that had negotiated the Treaty of Dover (Lipking 1997, 5). The Duke, by means of what was seen as a 'wonderful' marriage in 1674 took possession of Ham House in south west London, which was then remodelled into what, remains the finest of baroque palaces in England. But in 1688 for the Catholic royal courtier Maitland the game was up and together with James II he went into exile. The Protestant succession was guaranteed by the arrival of William III from Holland and the defeat of James's army at the Battle of the Boyne the following year.

Thus, Behn's tale of an exiled African monarch and his tragic demise may allegorically enact the fate of the last Stuart king. But if it does so it also releases independently a whole set of emancipatory possibilities which will leave at least a sentimental trace in British consciousness for the next hundred years. Against those traces, however, the surge towards an imperial system rooted in the bourgeois virtues of self-help, self-discipline, the careful keeping of accounts will receive the more potent ideological buttress of the deeply protestant fable that is Defoe's *Robinson Crusoe*. Arguably the British 'vanguard' role in the abolitionist movement of the late 18c is a response to the inefficiency of slavery rather than its inhumanity.

Allegories of inclusion

Of course if what I am here describing as a baroque phase of English history does not immediately disappear. I want to conclude by tracking one particular motif of baroque iconography that will manifest itself as late as the 1720s in English painting, and that flickers fitfully in the poetry of the period.

Prior to the discovery of the New World there had been just three continents, which suited the narratives of Christianity quite neatly. God himself had Trinitarian form; the three sons of Noah provided a post-diluvium ancestry for the three peoples of humankind; there were three peoples of the book (beyond which there were only barbarous Scythians and their ilk). Not only were there three shepherds at the nativity, but also three Magi, who in late medieval and early renaissance painting are more often than not pictured representing the three corners of the earth, with the African often appearing in Oroonoko-style heroic guise.

Indeed, there seems to have been a significant sub-Saharan African community in Lisbon well before the rise of Atlantic slavery by the end of the 15c. All the more remarkable then is the most extraordinary work of Portuguese art to be found in the northern interior. I mean that painting of the Nativity in the gallery at Viseu by Grão Vasco, produced by at the latest 1506, less than a decade after the Portuguese touched the Brazilian coast. At the very centre of the picture, lightly dancing, in the front of the queue and out of the shadows in which the oriental and African monarchs had often lurked, is a Brazilian Indian with a magnificent feathered head-dress (that may look forward to the props provided by Behn for the London theatre a century and a half later!)

As possibly the very first representation of a native American to appear in the European civic-ecclesiastical sphere, it also marks the beginning of a new visual order whose development is tracked by Hugh Honour in *The New Golden Land* (1975). Painters, sculptors and architects (and their patrons) sought to show a wider world with a new quadrilateral symmetry. There was not just new wealth, but new motifs of flora and fauna to be incorporated into an adequate but dynamic account of this expanded material sphere. While the Council of Trent sat from 1545 until 1563, devising policies for a restructured Catholic hegemony, it is roughly from the 1570s that we find, as part of an active cultural

transformation not only a proliferation of images of America in the iconological guide books (for example Maarten de Vos' America of 1574 riding on the back of an armadillo), but also ambitious architectural and frescoed projects such as the pioneering Sala dei Mappamundi in the spectacularly designed Farnese Palazzo Caprarola in Viterbo, representing all four continents. It was Bernini's restructuring of Rome's Piazza Navona and his design of the Fontana dei Quattro Fiumi in 1651 which was to give definitive if fluid shape to the perceived but equal energies of the four continents. The muscular nude bodies of the river gods ripple of course with the passage of water from the fountain.

The work of the Dutch Jan van Kessel with his large canvases of the four continents (1665/6) and that of the Italian Jesuit Andrea Pozzo at San Ignazio (1694) in Rome are key contributors to what will become a veritable tradition, whose most notable examples are the ceiling frescoes of Giambattista Tiepolo. First there is work in Wurzburg (1750/3) and then the later reprise of the subject in the *Apotheosis of the Spanish Empire* (1762/6) for the royal palace in Madrid. All the more remarkable then is the appearance of the same motif in the painted ceiling in the Wren-designed Royal Naval Hospital at Greenwich.as early as 1720. It is the work of James Thornhill, and the more remarkable in that English painting of the period is notoriously 'backward' in both style and technique. The successful court painters of the preceding century were invariably of either Dutch or German origin, and had trained in mainland Europe. Somehow Thornhill seems to have transcended the usual limits of English visual art, and could confidently display this motif of the European baroque.

If Europe tends to take centre stage in these visual manifestations of princely sway, it is equally clear that it is not simply as the grounds of imperial loot that the other continents appear. They are rather images of a richly diverse humankind: exotic, perhaps, but innately noble and certainly equal.

Utopia and prophesy

We live, all of us, *pace* the work of Foucault, constrained by the pathological discourses of historically transforming systems of power. Those of us who come after the modern systems of imperial conquest and slavery, and up to a point are still complicit with them, are as much inducted by the physical addictions and 'necessities' which accompanied and in some sense maintained their continuities, as by any of the 'discursive practices' that form the substance of the Foucauldian critique. I have already indicated some of these: sugar, coffee, tea, tobacco, to which we might add cocaine (the original ingredient of Coca Cola) and opium. The term 'banana republic' is not a misnomer either given the increasing dependence of the European masses – peasantry and emergent working class alike – on New World nutrients: potatoes, maize, tomatoes, and later the preserved beef of the *pampas*.

Rather than the continuing invocation of Foucault however it might be more interesting to look back to some work by Bertolt Brecht and in particular those poems in his

collection of 1926/7: *A Reader for Those who Live in Cities*. These take a full measure of the contradictions of boom years of post-world war one America (its adumbration of a mass consumer society as well as its impact on the German economy). In particular, we find in 'This Babylonian Confusion', excoriating as it does the methods of capitalist speculation and production, these lines, spoken by the later inhabitants of a better, even utopian world:

> They said to me: You should have changed
> Your houses or else your food
> Or yourselves. Tell us, why did you not have
> A blueprint, if only
> In books, perhaps of earlier times –
> A blueprint of men, either drawn
> Or described, for it seems to us
> Your motive was quite base
> And also quite easy to change. Almost anyone
> Could have seen it was wrong, inhuman, exceptional.
> Were there not some such old and
> Simple model you could have gone by
> In your confusion? (Brecht 1976, 174)

It may still be worth finding in the old works of discredited systems the 'blueprints' of which Brecht speaks here. There is, I suggest, even a utopian dimension to some aspects of the colonial baroque, the attempt to find a coherent social and productive order may have released as many new human possibilities as the projects of the emergent Enlightenment. It is not then wholly surprising to find at the conclusion of Michael Hardt and Antonio Negri's 2000 study *Empire*, the otherwise seemingly remarkable claim by that incorrigible old 'red brigader', Negri, the example of St Francis of Assisi as a model for the contemporary freedom fighter: 'Once again in postmodernity we find ourselves in Francis's situation, posing against the misery of power the joy of being' (Hardt and Negri 2000, 413).

For these reasons and others, the exceptionalism of 18c and 19c Latin American social and political development (and within that the exceptionalism of Brazil itself) must always remain of truly human interest. If in the wake of Bolivarist national liberation we find the first effective enactment of inclusive membership of modern states – regardless of ethnic identity and origin – (and in the case of Venezuela in 1817 the first instance of the formal abolition of capital punishment) – we may wonder how far this is a product of enlightened reason, the economic interests of the *creole* classes, or even the fateful ideological legacy of an over determining baroque cultural order, an example of one of those 'criss-crossed' Brechtian blueprints.

Finally, as we all know, Brazil was, after the fatally premature 1792 abortive Tiradentes revolution, the very last country to abolish institutionalised slavery. What then might we think of the great stairway of the Bom Jesus at Congonhas, the work

of the crippled mulatto, O Aleijadinho, culminating as it does in the images of the 12 Old Testament prophets, their curious, but oddly blank eyes looking westward? The last masterpiece of a by now elsewhere redundant baroque art, but at the same time, surely, together with the paintings and drawings of his contemporary Goya, the most thrilling and challenging work of visual art in the first decades of the new nineteenth century.

Bibliography

BLACKBURN, R.. 2011. *The American Crucible: Slavery, Emancipation and Human Rights*. London: Verso.

BRECHT, Bertolt. 1976. *Poems 1913-1956*, ed. J. Willett and R. Mannheim. London: Eyre.

COLLEY, L. 1992. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*. New Haven: Yale UP.

DRYDEN, John. 1808. *Works of John Dryden*, ed. Walter Scott, Vol. 4. London: William Miller.

HARDT, Michael, and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

HONOUR, H.. 1975. *The New Golden Land: Images of America from the Discoveries to the Present Time*. New York: Pantheon Book.

LIPKING, J. (ed). 1997. *Aphra Behn, Oroonoko*. New York: Norton.

AUGUSTO MOUTINHO BORGES*

Negros na azulejaria: figurações duma minoria através da arte (séculos XVII-XIX)

A representação de negros na azulejaria em Portugal tem sido desvalorizada. É disso testemunho a sua escassa representatividade na iconografia e nos estudos científicos, quer específicos, quer generalistas (Calado 1986; Meco 1989). Talvez a quase inexistência destes espécimes nunca tenha suscitado interesse por parte dos investigadores, atentos a outras temáticas consideradas mais oportunas. Vejam-se, por exemplo, alguns títulos de carácter civil, relacionados com a azulejaria e a sua ligação com o quotidiano ao longo dos séculos: dança[1], jogo, mesa, figuras de convite, estações da vida, actividades lúdicas, teatro, entre muitos outros. Procuramos, com este trabalho, desenvolver um inventário da localização da azulejaria com representação de africanos negros em território nacional para, desta forma, proceder a uma análise conceitual da expressão e representação artística relacionada com a temática iconográfica dos Negros na Azulejaria em Portugal[2].

O nosso estudo incide sobre os séculos XVII[3] a XIX, sem deixarmos de analisar o século XX para, em termos analíticos, conjecturarmos sobre mudanças de culturas e mentalidades ao longo dos tempos. Sabemos que, neste último século, diversos autores reproduziram negros na sua arte azulejar, integrados em ciclos temáticos, principalmente os relacionados com efusivas manifestações de apologia lusíada, como os ligados à comemoração de centenários na década de 1940. A nossa abordagem desenvolve-se em território nacional europeu, fazendo depois um estudo de caso centrado na Grande

* CLEPUL, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa; Academia Portuguesa da História, Portugal. *E-mail*: amoutinho.borges@sapo.pt.

1 A título de exemplo referimos o livro de Daniel Tercio (1999).

2 Para o tema é fundamental a consulta da obra de Isabel Castro Henriques (2008).

3 Até ao presente localizámos escassa representação de negros na azulejaria do século XVII, não deixando contudo de continuar a nossa procura. Ver obra coordenada por Maria Antónia Pinto de Matos (2012).

Lisboa, socorrendo-nos de outros elementos figurativos existentes na Península Ibérica, já que o fenómeno da escravização de africanos foi comum aos reinos peninsulares, tendo como áreas de influência Lisboa e Sevilha (Fonseca 2010). Não podemos deixar de mencionar o painel "La Xocolatada", de 1710, que se encontra no Museu de Cerâmica de Barcelona, representando diversas actividades comensais ao ar livre, e em que, numa das mesas, cinco criados servem doze nobres sentados. O que se destaca no painel é que dos cinco criados um é negro e, curiosamente, o único em toda a pintura representado sem cabeleira. Procurámos também outras abordagens peninsulares, mas sem êxito (Mântua 2005).

A primeira observação a fazer nos espécimes analisados é que a representação dos negros, nos séculos XVII e XVIII, é sempre fiel à sua condição social de escravo, salvo as figurações enfatizadas do rei Belchior na centralidade da temática cristã dos presépios[4], acompanhado normalmente na trilogia dos Reis Magos (**fig. 1**)[5]. As suas figurações encontram-se na quase totalidade entre os mosteiros e conventos nacionais e de além-mar, especialmente no Brasil (Simões 1965) e no espaço atlântico – arquipélagos dos Açores e da Madeira (Calado 1999) –, decorando inúmeros templos, claustros, salas capitulares e corredores em todo o território.

Se nas representações religiosas as figurações são normalmente fantasiadas e imbuídas de um misticismo anacrónico de matriz cristã, que procurava transmitir uma interligação fraterna das raças, as figurações profissionais de desempenho doméstico exprimem maior realismo (**fig. 2**). Na generalidade, estas representações reflectem o dia-a-dia dos negros escravos, suas actividades e condição social, podendo dividir-se a sua presença em três grupos: homens (os mais representados), mulheres (as menos representadas) e crianças (a meio entre os dois grupos anteriores).

As actividades dos negros ligam-se, entre outros exemplos: aos trabalhos piscatórios e da caça, como se verifica nos azulejos dos jardins do Palácio Fronteira, em Benfica, século XVII (Neves 1995) (**fig. 3**); às lides domésticas, como o espécime localizado na cozinha do Palácio Pimenta-Museu da Cidade, em Lisboa, século XVIII (Henriques 2008) (**fig. 4**); aos criados e criadas de mesa, representados no átrio de entrada nobre do Mosteiro de S. Dinis, em Odivelas, século XVIII (**fig. 5**), no *Salão Pompeia* do Palácio Olhão, em Xabregas, século XVIII (**fig. 6**) e na *casa do meio* da Casa Nobre de Lázaro Leitão Aranha, em Lisboa, século XVIII (Borges 2012) (**fig. 7**); e a jovens pajens de corte ou aristocracia, como no Palácio do Correio-Mor, em Loures, século XVIII (**fig. 8**), no Palácio do Marquês de Minas, em Lisboa, século XVIII e, mais a norte, no Palácio dos Biscainhos, em Braga, século XVIII (Eça 2005, 72-75) (**fig. 9**). No Palácio dos Biscainhos, havia um cómodo destinado aos escravos, pelo que não são de estranhar as

4 A título de exemplo, consultamos os trabalhos de Patrícia Roque de Almeida, que nos deu importantes informações sobre o tema em análise para o Norte (Roque de Almeida 2004). Para o Sul, António Barros Veloso e Isabel Almasqué (1996).

5 Belchior, Baltasar e Gaspar. Em complemento sugerimos a leitura de Arnaldo Pinto Cardoso (2003).

duas representações de negros neste Palácio: um na escadaria nobre, de um jovem negro músico numa feira, e outro, no salão nobre, de um jovem negro acompanhando o senhor ao ar livre.

De todas as figurações destaca-se a representação existente no Museu da Fundação Medeiros e Almeida (Vilaça 2006, 140-145) (**fig. 10**) de um negro como fazendo parte dos "brinquedos" da realeza, que consideramos uma idealização figurada da tela que Isabel Castro Henriques reproduz (Henriques 2008, 110)[6]. Este modelo vingou porque o seu autor foi Manuel Franco, pintor da Casa de Bragança e posteriormente pintor régio de D. João IV. Tendo pintado o infante D. Afonso (1643-1683) com o seu negrinho em tela (Serrão 2003, 41-42), não admira que pelo seu exotismo este trabalho fosse reproduzido, diversas vezes, em azulejo. Em todas estas reproduções, indiferentemente do tratamento decorativo, é representado um estrato social vinculado a uma minoria escravizada[7], e que no presente procuramos percepcionar no tempo e no espaço.

Caso não muito comum, é a representação de africanos no seu habitat natural, como se pode observar na igreja de Montaria, em Viana do Castelo (**fig. 11**)[8]. Verifica-se aqui a subordinação do africano ao europeu, convivendo ambos entre duas civilizações. A aculturação do negro ao estilo de vida do colonizador, como se verifica pelo menino que acompanha um casal vestido com roupagem que não a sua tradicional (saiote, casaco de manga, turbante mas descalço), é o que mais ressalta desta figuração. Vivia-se em terreno africano à imagem e semelhança da realidade europeia, obrigando os naturais às regras dos brancos. A aculturação também é extensiva à arquitectura, como se reflecte na existência de casas de sobrado e, por vezes, torreadas entre as palhotas.

Ao negro, como minoria social que era no período em análise (séculos XVII e XVIII), estavam-lhe vedadas algumas actividades profissionais, motivo pelo qual não o vemos a desempenhar determinadas funções (mesmo em figurações estéticas ou idealizadas), exercidas porém por outras raças, como os índios (representados no Palácio de Queluz, século XVIII) ou os mouros (presentes em *figuras de convite* (Arruda 1993) em território nacional, ao longo de todo o século XVIII).

Ainda no Palácio de Queluz, apenas encontramos, para o século XVIII, a representação de um negrinho dançarino (**fig. 12**). No Palácio Pombal[9], em Oeiras, um jovem escravo acompanha o senhor, seguindo na retaguarda e segurando-lhe a capa. Estas duas representações policromadas, com evidência no vinoso ou roxo manganês, distanciam-se

---

6 Tendo por base a pintura de Manuel Franco, de 1652-53.

7 Sobre este tema, sugerimos a leitura de Fonseca (2010).

8 Informação dada pela Doutora Patrícia Roque de Almeida, a quem agradecemos. A esta autora agradecemos também as duas imagens que teve a amabilidade de enviar, e que aqui apresentamos, devendo-se-lhe a sua localização e inventariação. Ver Cardona (2004, vol. 3).

9 Analisando a fotografia de 17 de Março de 2004 com base no modelo original tirada por Santos Simões, com data de produção da foto original de 1960-1970, é perfeitamente visível a coloração de pele escura do jovem que, fielmente, segue o seu senhor. O documento encontra-se em depósito na Biblioteca de Arte-Fundação Calouste Gulbenkian.

do modelo em azul da escadaria nobre do Palácio dos Biscainhos, em Braga, que representa um jovem músico, dos muitos que frequentavam as feiras e mercados, entretendo o público e com os quais muitos senhores angariavam proventos, pelas esmolas recebidas e peditórios de chapéu na mão no final dos espectáculos. Ainda no Palácio Pombal, em Oeiras, uma cena de ar livre com damas e cavalheiros, onde se encontra um negrinho (**fig. 13**).

No levantamento que desenvolvemos em palácios, casas nobres e quintas na Grande Lisboa[10], e na diversa documentação consultada relativamente ao período da Restauração (1640-1668) (Borges 1999, 73-91)[11], procurámos, em vão, a presença de negros em representações belicistas, figurando como *não-combatentes*, na retaguarda dos exércitos ou apoiando a logística (Lobo 1997). Até ao presente não localizámos qualquer representação de africanos na complexidade dos campos de batalha, sabendo porém que muitos escravos acompanhavam os senhores na guerra. Considerando os pormenores com que alguns dos painéis são pintados, seria expectável a figuração de alguns africanos nos campos de batalha (Almeida 1997), mas tal não se verifica.

Em termos percentuais, a representação de negros é mínima relativamente à totalidade das outras figurações, facto estranho atendendo a que a sua presença em Portugal era real desde o século XV, e em evidência desde o século XVI até ao presente. Esta nossa análise tem por comparação a pintura e a escultura e confirma que na arte azulejar os negros não tiveram a mesma expressão que nas duas primeiras. Em alguns aspectos os janízaros e os orientais foram mais representados do que os negros, nomeadamente nas já referidas *figuras de convite* e nas caçadas.

A presença dos negros na azulejaria está patente na arquitectura civil (institucional, palaciana e burguesa (Simões 1979; 1990; 1997)) e religiosa (essencialmente nos programas iconográficos edificados e decorativos nos mosteiros e conventos das ordens religiosas (Borges 2011) mas também em igrejas urbanas), podendo aqueles ser representados de forma polícroma ou a uma só cor, no tradicional azul sobre branco. No Palácio do Correio-Mor, em Loures, é evidente o realce que se quis dar à africana, pois na totalidade do painel, pintado a azul sobre branco, a peliz por ela usada é ocre, chamando imediatamente a nossa atenção para essa encantadora figurinha no canto esquerdo decorando o tanque de rega. No interior da capela deste mesmo Palácio encontra-se um painel com um negrinho.

Embora não esgotando o tema, que por escasso não permite grandes conclusões, referimos a nossa perplexidade quando analisamos a azulejaria da Universidade de

---

10 Palácio dos Condes de Aveiras (actual Palácio de Belém), Palácio dos Condes da Calheta, Palácio dos Condes de Óbidos, Palácio dos Marqueses de Fronteira, Palácio dos Marqueses de Minas, Palácio dos Marqueses de Olhão e Palácio do Correio-Mor. Desenvolvemos análise específica em Ana Paula Correia (2005, 223-243) e Maria Alexandra Trindade Gago da Câmara (2005; 2007).

11 "Aos 6 de Junho de 1643 faleceu Jacinto escravo do Capitão Manuel Teixeira/Homem. Enterrou-se no Adro" (Borges 1999, 88).

Évora (Medeiros 2002), de 1747. Na representação dos Continentes esperávamos, como na representação da América onde estão dois índios, encontrar a figura de algum africano, independentemente do sexo, mas tal não existe. Vemos o carro da abundância, onde se desloca um branco, ser puxado por dois leões, numa cenografia que é um misto de arvoredo europeu e africano.

Na área das ciências da saúde (Pina 2010), não encontramos qualquer representação de africanos. Também na cidade do Porto não temos referências, embora na segunda cidade do reino talvez fosse improvável a sua representação, pois durante séculos esteve vedada a permanência de nobres no burgo, prerrogativa dada por D. João I (1357-1433) como recompensa pelo esforço dos portuenses na afirmação da Dinastia de Avis.

A atenção social dada ao negro, integrado num complexo sistema civilizacional, só tem expressão artística azulejar a partir do século XX, com destaque para os programas decorativos de Lino António (1898-1974) no actual Instituto de Investigação Científica Tropical em Lisboa (Leandro 1998, 140-145), mas deste período não iremos, por agora, ocupar-nos, embora tenha sido objecto de estudo para a sua contextualização em épocas mais recuadas. A representação do negro na azulejaria alarga-se ao território peninsular ao longo dos séculos, como o painel já referido, em Barcelona, e, entre outros, um painel publicitário do século XX num estabelecimento comercial em Mérida[12], onde um negro transporta uma bandeja com uma chocolateira fumegante.

O estudo que agora apresentamos constitui um resumo da temática que temos vindo a investigar e que se pretende desenvolver em trabalho mais aprofundado. Aqui se apresentam algumas imagens, no contexto que desenvolvemos, tendo como epicentro o Negro na Azulejaria em Portugal, entre os séculos XVII-XIX[13].

12 Calle St.ª Eulália, n.º 40, Mérida, Espanha.

13 O autor agradece a todas as instituições públicas e privadas o apoio para a inventariação e a autorização para publicação das fotografias.

Representação de negros na azulejaria em Portugal, séculos XVII-XVIII[14]

1
Lisboa, Palácio Pimenta-Museu de Lisboa, *Reservas*, século XVIII
(© Museu de Lisboa)

2
Mulher com cesto de frutas. Oeiras, Palácio de Queluz, *Sala das Mangas*, século XVIII (?)
(*in situ*)

14 As fotografias sem referência do autor foram tiradas por quem assina o artigo.

3
Lisboa, Benfica, Palácio Fronteira, *Jardins*, século XVII (*in situ*)

4
Lisboa, Palácio Pimenta-Museu da Cidade, *Cozinha*, século XVIII (*in situ*) (© Augusto Moutinho Borges)

5
Odivelas, Mosteiro de S. Dinis, *Átrio de Entrada*, século XVIII (*in situ*)

6
Lisboa, Xabregas, Palácio Olhão, *Salão Pompeia*, século XVIII
(*in situ*)

7
Lisboa, Casa Nobre de Lázaro Leitão Aranha, *Sala de Receber*, século XVIII
(*in situ*)

8
Lisboa, Palácio do Correio-Mor, *Capela*, século XVIII
(© Augusto Moutinho Borges)

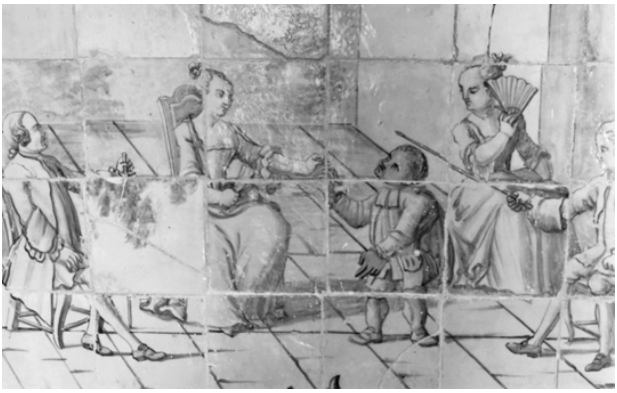
9
Braga, Palácio dos Biscainhos, *Salão Nobre*, século XVIII (*in situ*) (© José Filipe Ferreira)

10
Lisboa, Fundação Medeiros e Almeida, *Sala do Lago*, século XVIII (© Maria Mayer)

11
Montaria (Viana do Castelo), Igreja Paroquial de São Lourenço da Montaria, *Altar-Mor*, século XVIII (*in situ*)* (© Patrícia Roque de Almeida)

* Igreja com arquitectura religiosa, maneirista e barroca, de planta longitudinal e nave única, com frontispício marcado por duplas pilastras coroadas com pináculos e terminada em frontão triangular, com nicho no tímpano, no alinhamento do portal, emoldurado por pilastras e entablamento, e janelão, coroado por frontão de volutas. Interior de características barrocas, com retábulos em talha dourada, de estilo nacional, azulejos da nave de albarradas, e da capela-mor, figurativos, do chamado ciclo dos Mestres (1680-1720).

12
Queluz, Palácio de Queluz, *Jardim* (represa), século XVIII (*in situ*)



13
Oeiras, Palácio Pombal, *Sala de Jantar*, século XVIII (© Adelaide Nabais)

Bibliografia

ALMEIDA, Liliam Preste de. 1997. "O teatro da Guerra da Restauração: a Sala das Batalhas do Palácio Fronteira, uma leitura estético-simbólica". *Revista Monumentos* 7: 70-77.

ALMEIDA, Patrícia Cristina Teixeira Roque de. 2004. *O Azulejo do Século XVIII na Arquitectura das Ordens de S. Bento e de S. Francisco no Entre Douro e Minho*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

ARRUDA, Luísa. 1993. *Azulejaria Barroca Portuguesa: Figuras de Convite*. Lisboa: Inapa.

BORGES, Augusto Moutinho. 1999. "As minorias em Almeida na génese da Restauração – 1640/1648". *Revista Altitude. Guarda* 4: 73-91.

BORGES, Augusto Moutinho. 2011. "Azulejaria". In *O Esplendor da Austeridade, Mil Anos de Empreendedorismo das Ordens e Congregações em Portugal: Arte, Cultura e Solidariedade*, 491-494. Lisboa: INCM.

BORGES, Augusto Moutinho. 2012. *Cores na cidade: azulejaria de Santa Maria de Belém*. Lisboa: By The Book.

BORGES, Augusto Moutinho. 2013. *Cores na cidade: azulejaria de Alcântara*. Lisboa: By The Book.

CALADO, Rafael Salinas. 1986. *5 Séculos do Azulejo em Portugal*. Lisboa: Correios e Telecomunicações Portugal.

CALADO, Rafael Salinas. 1999. *Azulejaria na Madeira e na Colecção da Casa-Museu Frederico de Freitas*. Lisboa: Direcção Regional dos Assuntos Culturais – Região Autónoma da Madeira e Casa-Museu Frederico de Freitas.

CÂMARA, Maria Alexandra Trindade Gago da. 2005. *Arte de Bem Viver: A encenação do quotidiano na azulejaria portuguesa da segunda metade de setecentos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CÂMARA, Maria Alexandra Trindade Gago da. 2007. *Azulejaria do* Século *XVIII: Espaço lúdico e decoração na arquitectura civil de Lisboa*. Lisboa: Civilização Editora.

CARDONA, Paula Cristina Machado. 2004. *A Actividade Mecenática das Confrarias nas Matrizes do Vale do Lima nos* Séculos *XVII a XIX*, vol. 3. Tese de Doutoramento apresentada à Universidade do Porto.

CARDOSO, Arnaldo Pinto. 2003. *O Presépio Barroco Português*. Lisboa: Bertrand.

EÇA, Teresa de Almeida. 2005. *Museu dos Biscainhos*. Lisboa: Instituto Português de Museus.

FONSECA, Jorge. 2010. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Edições Colibri.

HENRIQUES, Isabel Castro. 2008. *A Herança Africana em Portugal*. Lisboa: CTT.

LEANDRO, Sandra. 1998. *Lino António (1898-1974)*. Leiria: Câmara Municipal de Leiria.

LOBO, Francisco Sousa. 1997. "Batalhas da Restauração". *Revista Monumentos* 7: 78-87.

MÂNTUA, Ana, ed. 2005. *Azulejaria Valenciana:* Século *XIII ao século XX*. Lisboa: Instituto Português de Museus.

MATOS, Maria Antónia Pinto de, ed. 2012. *Um Gosto Português: O uso do azulejo no século XVII*. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo.

MECO, José. 1989. *Azulejaria Portuguesa*. 3.ª ed. Lisboa: Bertrand.

MEDEIROS, José Filipe. 2002. *Os Azulejos da Universidade de Évora*. Évora: Universidade de Évora.

NEVES, José Cassiano. 1995. *Jardins e Palácio dos Marqueses de Fronteira*. Lisboa: Quetzal.

PINA, Madalena Esperança. 2010. *Traços da Medicina na Azulejaria de Lisboa*. Lisboa: Caleidoscópio.

SERRÃO, Vítor. 2003. *História da Arte em Portugal: O Barroco*. Lisboa: Ed. Presença.

SIMÕES, João Miguel dos Santos. 1965. *Azulejaria Portuguesa no Brasil (1500-1822)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SIMÕES, João Miguel dos Santos. 1979. *Azulejaria em Portugal no* Século *XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SIMÕES, João Miguel dos Santos. 1990. *Azulejaria em Portugal nos* Séculos *XV e XVI: Introdução Geral*. 2.ª ed. 2 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

SIMÕES, João Miguel dos Santos. 1997. *Azulejaria em Portugal no* Século *XVII*, 2.ª ed., 2 tomos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TÉRCIO, Daniel. 1999. *Dança e Azulejaria no Teatro do Mundo*. Lisboa: Inapa.

VELOSO, António Barros, e Isabel Almasqué. 1996. *Hospitais Civis: História e azulejos*. Lisboa: Inapa.

VILAÇA, Teresa de Seabra Cancela. 2006. *Fundação Medeiros e Almeida: Um tesouro na cidade*. Lisboa: Fundação Medeiros e Almeida.

MARTIN LIENHARD*

O mar, espaço de liberdade? *Cimarronaje* marítimo no Caribe (1750-1802)

Introdução: a *marronagem* marítima

Durante a segunda metade do século XVIII, Porto Rico e outros territórios caribenhos sob controlo espanhol foram muitas vezes o destino de escravos fugitivos procedentes de ilhas que pertenciam a outras potências europeias[1]. As odisseias marítimas desses escravos são uma forma particular – marítima, precisamente – de *cimarronaje* ou *marronagem*[2], uma vida seminómada que amiúde adoptaram os escravos fugitivos. Quais os motivos que incitaram os escravos holandeses, franceses, dinamarqueses ou ingleses a procurarem terras pertencentes à monarquia espanhola? Como é que os *cimarrones* foram acolhidos e tratados pelas autoridades espanholas? Quais foram os argumentos utilizados por essas autoridades para não ter de os devolver a seus proprietários "legítimos"? Eis aqui algumas das perguntas que suscita o fenómeno – ainda pouco estudado – da *marronagem* marítima.

No que segue refiro-me a fugas por mar de escravos que têm como destino Porto Rico, Trinidad, Havana e Venezuela. Os documentos correspondentes, que cobrem um

* Universidade de Zurique, Suíça.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0003-0932-6456. *E-mail*: lienhard@rom.uzh.ch.

1 Os documentos também mencionam alguns – poucos – casos de fuga em sentido contrário. Em 1795, por exemplo, Santiago Mariño, habitante da ilha (ainda espanhola) de Trinidad, apresenta-se na ilha de Curaçau, naquela altura sob controlo holandês, para pedir a restituição de quinze escravos seus que tinham fugido, levando um veleiro novo, velas, machados, fuzis, pólvora e um grande número de objectos de uso doméstico (AGI, Estado, 66, n.º 39).

2 Infelizmente, *cimarrón* e *cimarronaje* não têm equivalente em português. Por volta de 1800, o tradutor português da compilação de narrativas de viagens de Joseph de Laporte (*O viajante universal*, Lisboa, 1801, vol. 14) usou *marrões*. Hoje, *marronagem* aparece sobretudo em textos traduzidos do francês e/ou quando o tema é o *cimarronaje* cultural. Nei Lopes, na sua *Enciclopédia da diáspora africana* (2004), propõe o "neologismo brasileiro" *cimarronagem*, mas conserva, para aquele que se envolve numa prática desse tipo, a palavra espanhola *cimarrón*. Alternarei aqui, segundo o contexto, as diferentes designações possíveis.

período que vai de 1752 a começos do século XIX, estão arquivados no AGI de Sevilha. Encontra-se neles um número importante de pedidos de restituição de escravos, emitidos pelos governos das ilhas holandesas de Santo Eustáquio, São Martinho, Nassau e Curaçao, das ilhas dinamarquesas de São Tomás e Santa Cruz, da Guadalupe (francesa), das ilhas inglesas da Jamaica e de Saint Christopher, como também da Guiana inglesa e/ou holandesa[3].

Os governos espanhóis locais rejeitam sistematicamente essas petições, mesmo depois de assinar, com a Dinamarca (21 de Julho de 1767) e com a Holanda (23 de Junho de 1791), acordos de restituição recíproca dos escravos desertores. Os negros fugitivos, ao que parece, conhecem perfeitamente a política espanhola de não-restituição dos escravos estrangeiros. Mas por que razão os espanhóis não os devolvem? Para eles, os *maroons* que chegam a suas costas são uma mão-de-obra bem-vinda e barata. No caso de Porto Rico e de outros territórios ainda pouco habitados, são migrantes úteis para "povoar" o espaço vazio. Em 1714, um governador local de Porto Rico, Juan de Rivera, oferece a oitenta desertores negros terras em San Mateo de Cangrejos e organiza-os como milícia auxiliar (Hall 2000, 909). Na segunda parte deste trabalho ("Casos concretos"), veremos outras facetas da utilidade que os *cimarrones* estrangeiros podiam ter para os governos espanhóis locais.

Mas como é que as autoridades espanholas justificavam a prática de não restituir escravos que não lhes pertenciam? Encontramos, como veremos a seguir, uma grande gama de argumentos *ad hoc*, apoiados na incoerência geral dos requerimentos de restituição. Há também, porém, uma argumentação mais "estrutural", brilhantemente formulada pelo ministro dos assuntos estrangeiros de Fernando VI, José Carvajal-Lancaster. Numa carta que "Leurs Hautes Puissances des Provinces Unies des Païs-Bas" dirigem, a 14 de Outubro de 1752, à coroa de Espanha, lê-se que os directores da *Compagnie des Indes Occidentales*:

> […] reiteram suas queixas contra o governo da ilha de Porto Rico que continua retendo todos os escravos que fogem de Santo Eustáquio e das outras ilhas que dela dependem e confiscando os barcos ou navios nos quais os fugitivos abordam em Porto Rico.[4]

A resposta que o ministro espanhol envia ao embaixador holandês recorre a uma argumentação de elevada qualidade filosófico-jurídica:

---

3 Os documentos em questão estão em espanhol ou em francês. Não considero necessário traduzir os primeiros. Quanto aos documentos em francês, oferece-se a sua tradução para o português; a versão francesa original encontra-se nas notas de rodapé.

4 AGI, Indiferente, 2787, fl. 17r.-18r. Documento em francês. Texto original da citação: "… reiterent leurs plaintes contre la Regence de l'Isle de Porto Rico qui continue de retenir tous les Esclaves qui s'enfuient de St. Eustache et des autres Isles qui en dependent, de meme que les batteaux ou vaisseaux avec lesquels [les] fugitifs abordent à Porto Rico".

> […] es mui diferente pasar en un mismo continente de un Dominio à otro, que le divide una linea mental, mas que visible, que el hecharse à el mar libre, y comun à todo viviente que es lugar de libertad plena, como pretenden ellos, y en nuestra inteligencia es nuestro y de los que permitimos, que lo naveguen de que no excluimos los que refugiamos.[5]

O ministro distingue, portanto, entre *marronagem terrestre* e *marronagem marítima*. Ao entrar no mar, o escravo realiza um acto que, quanto à sua transcendência, não pode ser comparado com o simples acto de atravessar uma fronteira terrestre. No mesmo ano ainda, no dia 27 de Dezembro, numa outra carta dirigida aos holandeses, Carvajal-Lancaster precisa a sua argumentação:

> […] debo decir à V. E. que tales ordenes antiguas, que se han renovado en las ocurrencias tambien modernamente, se fundan en fueros de la naturaleza, y derecho de gentes, que dictan que queda libre de su esclavitud el que recobro su libertad natural, y bien se ve que nadie puede estar mas en su libertad natural, que el que se entrega con su valor è industria à el mar à buscar el asilo, que le depara su fortuna.[6]

A argumentação de Carvajal-Lancaster funda-se, como ele próprio sugere, na tradição do direito natural e do direito das gentes. Para se libertar da sua condição de escravo, basta que este recupere a sua "liberdade natural". Para o ministro, um escravo que se lança ao mar demonstra uma coragem e um *know-how* que o propulsam imediatamente na sua "liberdade natural".

Em 19 de Dezembro de 1772, o Conselho das Índias, deliberando o caso de "7. Negros fugitivos de la [isla] de tavaco, y otros 6. de la de Esquivo"[7], explica claramente a política que a monarquia espanhola segue na questão da *marronagem* marítima:

> […] estos esclavos recuperaron la libertad, segun el derecho de Gentes en el hecho de haverse pasado de un Dominio a otro: que los que los reclamen, como sus dueños no tienen título alguno para intentar su restitucion, pues dejaron de serlo desde el punto que se verificò la fuga, lo qual [se] comprueba con exponer que si estos infelices fueran entregados à los que los reclaman, serian entonces de peor condicion que aùn aquellos notorios malhechores, que por huir de las justas penas que se les impondrian donde cometieron el delito, se acogen à Reynos extraños para lograr el asilo, y hospitalidad, como en efecto suelen conseguirlo.[8]

Interessante em termos jurídicos, essa argumentação, que retoma – ao invocar o direito das gentes – a de Carvajal-Lancaster, parece inspirada em princípios de generosidade e humanidade; mas, se considerarmos que provém de um governo que se recusa sistematicamente a restituir os escravos procedentes de territórios que pertencem a

5 AGI, Indiferente, 2787, fls. 28-30.
6 AGI, Indiferente, 2787, fls. 31-34.
7 A ilha de Tavaco é obviamente a que hoje se conhece sob o nome de Tobago. Quanto à "ilha" de Esquivo, não é uma ilha mas o nome de um rio guianês – Essequibo – e da homónima colónia holandesa que nasceu a partir do delta desse rio e que passou, em começos do século XIX, para Inglaterra.
8 AGI, Indiferente, 2787, fls. 675-676.

alguma potência rival, percebemos que funciona também como um pretexto para não devolver uma mão-de-obra caída do céu ou, mais exactamente, resgatada no mar.

Um outro argumento utilizado pelas autoridades espanholas para justificar a não-restituição dos *cimarrones marítimos* baseia-se no desejo de se converter ao catolicismo que manifestam, segundo os documentos espanhóis, muitos deles. Uma resolução real de 24 de Setembro de 1750[9] estipulava que todo o escravo desejoso de abraçar a religião católica era acolhido, nos territórios espanhóis, enquanto homem livre. Para combater esse argumento, os franceses salientavam o facto de eles também pertencerem ao mundo católico; os seus escravos, diziam, já estavam baptizados. Os holandeses e os dinamarqueses, por sua vez, enfatizavam o facto de que nos seus territórios, todos tinham o direito de praticar a religião católica. Eis aqui como, em 20 de Junho de 1769, Johannes Graaf, representante dos cidadãos e proprietários de Santo Eustáquio, formulou esse contra-argumento:

> […] o pretexto do exercício da religião não tem fundamento algum: aqui como na própria Holanda este exercício é permitido a qualquer, estando as igrejas abertas tanto aos escravos como aos livres, ao ponto que o da Religião Romana é permitido aqui, havendo um sacerdote que oficia sem qualquer impedimento.[10]

Protestos contra a política espanhola de não-restituição dos escravos fugitivos

A atitude sempre negativa dos espanhóis na questão da restituição dos escravos fugitivos suscita, naturalmente, a indignação dos seus interlocutores. É na correspondência interna das diferentes potências europeias que essa indignação se exprime com mais força. Em 5 de Outubro de 1769, o *director* de Curaçau, Jean Rodier, dirige aos "Representants de Son Altesse Serenissime et Directeurs de la Compagnie Octroyée des Indes Occidentales de la Chambre d'Amsterdam" uma carta na qual, depois de mencionar a multiplicação dos casos de fuga de escravos por mar, denuncia a cumplicidade do rei espanhol:

> O comandante da Baye des Caraques escreveu-me no 7 de Setembro [dizendo que] o pau no qual estava amarrada a canoa que serve para procurar água estava quebrado e que não há rasto dessa embarcação. Essa mesma noite fugiram 29 escravos e é evidente que eles roubaram a canoa. Pouco tempo antes fugiram 30 escravos, e há alguns dias descobriu-se uma conspiração de mais alguns que estavam presos em diferentes plantações. Na parte inferior há também uma conspiração de 80 escravos que iam partir na escuna de um dos proprietários, mas felizmente foi descoberta. Estamos aqui em grande consternação. O País ficará totalmente arruinado se o Rei de Espanha persiste a não querer devolver os escravos. Tomamos todas as precauções para impedir as deserções, mas é inútil.[11]

---

9 AGI, Indiferente, 2787, fls. 807-809v.

10 AGI, Indiferente, 2787, fl. 470r.-470v. Carta dirigida a "M Jean de Winof Gouverneur des Isles de St. Eustache, Saba et St. Martin et au Venerable Conseil de cette Isle". Texto original da citação: "… le pretexte de l'exercice de la religion n'a aucun fondement vu qu'ici comme en Hollande meme cet exercice est libre a un chacun les Eglises etant ouvertes aussi bien aux Esclaves qu'aux libres tellement que celui de la Religion Romaine est permis ici y ayant un Pretre qui officie sans le moindre empechement …".

11 AGI, Indiferente, 2787, fl. 263. Texto original: "Le commandeur de la Baye des Caracques m'a ecrit le 7 Septembre que le poteau ou etoit attaché le Canot servant a querir de l'eau etoit en piéces et que cette Barque ne se trouve

Aqui, como podemos ver, a própria autoridade real espanhola é acusada de provocar, com a sua política, a ruína de uma ilha ocupada pelos holandeses. No mesmo ano de 1769, Johannes Graaf denuncia, numa carta dirigida ao governador holandês local, a maneira como o governo espanhol lida com a questão da *marronagem* marítima: "pode temer-se, porém, que enquanto os escravos estejam assegurados de obter a liberdade ao chegarem à ilha de Porto Rico, vários deles, cheios dessa esperança, tentem no futuro essa empresa que facilmente poderia ter consequências funestas"[12].

Na correspondência directa com as autoridades espanholas locais, a crítica esconde-se atrás de uma retórica diplomática. Em 1765, Christian Lebrek [Lebrecht] Baron de Prock, "Caballero Gobernador de Sta. Cruz y Señor de esta Colonia Danesa, y de las de Santhomas, y San Juan", envia ao governador de Porto Rico, com uma delegação de alto nível, uma série de documentos para renegociar um pacto de restituição recíproca dos escravos fugidos[13]. Numa carta datada de 10 de Abril de 1765, Prock procura, enfatizando a "miséria" que significa para os "pobres" *habitantes* dinamarqueses a fuga dos seus escravos, tocar o coração do seu colega espanhol:

> Nuestras Islas Danesas estan actualmente en un estado muy deplorable por la grande seca que ha continuado, despues del mes de Junio proximo passado: los Cañaverales se han quemado, Los Animales mueren de necesidad: No se descubre ninguna especie de Yerba, y los Naturales estan ã punto de su ruina, el Padre de Familia labra la tierra en vano, y los hijos ximen por que el sustento las ha faltado: Estamos privados por la Boluntad del Cielo de los productos de nuestras tierras como tambien carecer de Legumbres, Carne, y Agua, y lo que es más no haver pescado a excepcion y por acontecimento no atreviendose persona alguna inviar un canoa fuera, temor de perderla, y los Esclavos: considere VS la Grande necesidad, que padecemos, y tened la Gracia de remediarla, y compasion de los Pobres que perecen de hambre, y que serán consolados por la Gran Benignidad de VS dando vuestra mano generosa, volviendonos los Negros fugitivos, que en esta Ysla havitan [ilegible]ando la desdichada suerte de los pobres Havitantes arruinados por esa perdida.[14]

Num outro documento, Prock lembra ao seu colega espanhol uma ordem – nunca aplicada – de "S. M. Catholica", de 25 de Julho de 1742, que estipula a restituição recíproca dos escravos fugitivos[15]. Para justificar a conclusão de um (novo) acordo, alega que

---

plus. 29 Esclaves se sont enfuis la mesme nuit et il est apparent qu'ils ont volé le Canot. peu auparavent 30 esclaves se sont enfuis et il y a quelques jours qu'on a decouvert un complot de quelques autres qui ont été en Prison sur différentes Plantations. Dans la Partie inferieure il y a aussi un complot de quatre vingt Esclaves qui se seroient en aller [sic] avec une Golette d'un des Planteurs mais par bonheur on l'a decouvert nous sommes ici dans la plus grande consternation. Le Pays sera totalement ruiné si le Roy d'Espagne persiste a ne pas vouloir rendrer [sic] les Esclaves, nous prenons toutes les precautions possibles pour en empecher les desertions mais inutilement".

12 AGI 2787, fl. 470r.-v., 20 juin 1769. Texto da citação original: "[…] il est pourtant à craindre qu'aussi longtemps que les Esclaves seront asseurer [sic] d'obtenir la liberté en arrivant dans l'Ysle de Porto Ricco [sic] plusieurs d'entre eux remplis de cette esperance ne tentent à l'avenir cette entreprise qui pourroit facilement avoir des suites funestes".

13 Os documentos em questão encontram se em AGI, Indiferente, 2787, 230-260.

14 AGI, Indiferente. 2787, fls. 236r.-236v. Trata-se de uma tradução do latim, realizada por Juan Pedro Fabre, "cavo militar de esta Plaza" (232v.-233r.).

15 AGI, Indiferente, 2787, fls. 243v.-244r.

a liberação dos escravos fugitivos estrangeiros (tal como é praticada pelos espanhóis) incita à deserção, fenómeno que constitui uma ameaça para o sistema escravista: os escravos fugitivos não só têm uma influência perniciosa sobre os escravos ainda dóceis, como também subministram armas, munições e alimentos aos candidatos à deserção[16]. Face a essas e outras considerações, o governador dinamarquês faz seguir um projecto de acordo bem elaborado em sete pontos[17].

Para ganhar tempo, o governador porto-riquenho, invocando a inexistência da ordem real correspondente, encarrega o seu secretário da organização de uma reunião dos notáveis da ilha: a partir do "testemunho" deles, o rei poderá tomar uma decisão. Reunidos em assembleia no dia 17 de Maio de 1765, os notáveis reiteram os argumentos do governador dinamarquês. Os escravos fugitivos ou libertos, afirmam, são preguiçosos, incitam os outros a fugir e ajudam-nos a tornarem-se *cimarrones*; acrescentam que "para hazerse temibles y respectados de los otros […] practican las mismas supersticiones de su Antigua religión"[18]. Um acordo entre Dinamarca e Espanha sobre a restituição recíproca dos escravos fugitivos será finalmente assinado em 21 de Julho de 1767[19]. Dado o grande repertório de argumentos que os espanhóis costumavam mobilizar para bloquear qualquer restituição de escravos desertores (veja-se "Casos concretos"), as suas consequências práticas devem ter sido nulas ou mínimas.

Segunda parte: casos concretos

Sete *marrons* de Guadalupe em Porto Rico (1772)

No dia 26 de Abril de 1772, sete escravos fugidos da ilha de Guadalupe chegam ao porto de Guayama, na ilha de Porto Rico[20]. A sua história é representativa de muitas outras, mas aqui só posso resumi-la. Os sete são interrogados pelas autoridades porto-riquenhas e também se realiza um inventário completo dos objectos que se encontram em possessão deles[21]. Cada um conta a história da fuga e os motivos que teve para fugir.

16 AGI, Indiferente, 2787, fls. 245v.

17 AGI, Indiferente, 2787, fls. 246r.-248r. O ponto essencial do acordo proposto pelos dinamarqueses é o primeiro: "Articulos preliminares, de una y otra parte –– 1. Que sean reciproca y fielmente restituidos por una, y otra parte los Negros y mulatos esclavos que se huvieren huido dentro del termino de un año hasta este dia, y los que en adelante hizieren fuga, tanto de esta Ysla de Puertorrico, como de las de S. M. de Dinamarca Sta. Cruz San thomas y San Juan para cuyo efecto se pondran, y mantendran en seguro arresto hasta el cavo de la entrega socorridos â razon de un real de plata diario para la mantencion de cada uno por quenta de sus Dueños y assi mismo paguen estos 25. pesos fuertes de España por cada Esclavo para Justo premio de las perzonas que los prendan y entreguen à disposicion del Govierno, ó Justicia desu distrito […]". Assinam este projecto "Müller = Fr. Thomas de Benish [Devenish] Missionero Apostolico y Vicario Gral = San Juan de Puertorrico 19 de Abril de 1765".

18 AGI, Indiferente, 2787, fls. 254v.-255r. Esta última observação é interessante porque sugere que a *marronagem* oferece óptimas condições para a recriação das estruturas político-religiosas africanas.

19 AGI, Indiferente, 2787, 502v.-507r.

20 AGI, Indiferente, 2787, s/n, fls. 648-676.

21 Única quanto à sua precisão, a lista de todos os objectos que os *marrons* de Guadalupe levam consigo merece uma transcrição completa: "La pirogue dans laquelle ils sont venus avec ses voiles; un gros bout de cable; un baril d'eau et des fers de tonnelier, dix chemises blanches à manchettes grosses et usées. Trois camisoles de toile

O primeiro, Jean-Louis Bury, homem de 35-36 anos, declara ser francês e *patron* da *piragua* na qual vieram. Afirma desde logo que nasceu livre, que os ingleses o cativaram na Martinica quando da rendição da ilha[22] e que o venderam em Guadalupe a um senhor, Pison, que o revendeu, a baixo preço, ao seu dono actual. Conclui dizendo que veio para se queixar na justiça dos maus-tratos recebidos dele. O segundo, Jacques, 26-28 anos, natural de Guadalupe, afirma que foi libertado pelos ingleses, mas que Puticier, seu antigo senhor, o entregou ao seu filho. O que procura em Porto Rico é a sua liberdade. Albert, o terceiro, jovem de 20-21 anos, diz ser irmão de Jacques. Como já foi libertado pelo seu antigo senhor, Phelipe, só veio a Porto Rico para acompanhar o irmão. Dechian, o quarto, nascido em Guadalupe e de 28-30 anos, assegura que o seu senhor lhe deu a liberdade por escrito, mas que se retractou após a capitulação. Veio a Porto Rico para se fazer justiça. O quinto, Louis, 40-50 anos, diz ter nascido em Guadalupe e obtido a sua liberdade "no cerco que essa praça susteve contra os ingleses"[23] [654v.-655r.]. Precisa que veio a Porto Rico para pedir justiça ao governador por ter sido re-escravizado pelo filho de Comand, seu antigo senhor. O sexto, Barthelemy, originário da Guiné e o único africano do grupo, declara ter vindo a Porto Rico para "encontrar melhor fortuna". O sétimo fugitivo é identificado no depoimento com o título "Déclaration du Nègre Antoine" [654v.], mas o negro interrogado é Louis. Salvo no caso do africano Barthelemy, a argumentação desses *marrons* é – em termos jurídicos – sempre a mesma: a escravidão que sofriam em Guadalupe era injustificada. O que esperam do governador porto-riquenho é justiça.

Dois meses depois, em 25 de Junho, dois franceses da ilha de Guadalupe, German Peysonel ("chevalier") e Jean de Avril ("enseigne d'Infanterie"), chegados na balandra *L'Espérance* (*nomen est omen*…), apresentam-se às autoridades de Porto Rico [658v.]. Afirmam ter vindo na esperança de recuperar, em nome próprio e no de um outro habitante de Guadalupe, Etienne Barreau, a "sua" *piragua* e os "seus" escravos. Os nomes que atribuem aos escravos fugitivos não coincidem, porém, com os que indicaram os passageiros da *piragua*: Peysonel pretende a restituição dos escravos Jean-Charles, Nicolas, Dieudonné, Joseph e Philippe; Avril, a de Lorenzo; e Barreau (ausente), a de Jean-Louis.

---

unie et usées. Trois vieilles paires de culottes d'Etoffe; deux vieilles paires de culottes de fil de couleur d'ardoise; deux vieilles paires de culottes d'Indienne; Cinq vieilles paires de culottes de toile blanche; Cinq vieux bonnets de toille blanche; La coupe d'une veste blanche; trois vieux bonnets de fil; une vieille veste de Prussienne; Cinq vestes de toile blanche usées; deux vestes d'Indienne usées; une vieille veste d'Etoffe rouge; une vieille veste d'etoffe noire; une vieille veste de fil couleur d'ardoise; trois mouchoirs de fil bleus; la coupe d'une culotte de cotton; trois vieilles paires de bas de soye; deux paires de bas de fil usées; deux vieilles serviettes; deux chemises de toile rayées vieilles; une vieille casaque de camelot noir; deux chemises de toille choles [?], l'une neuve et l'autre vieille; deux vieilles culottes de même toile; un vieux chapeau noir; une vieille redingote bleue; quatre cuillers d'Etain; un violon; trois haches; trois cuves; un fusil; un vieux sabre; une paire de souliers; une vieille paire de boucles de jarretieres de métal; une boucle de col d'argent; une cassette avec sa clef et un petit coffre; deux paires de manchettes de gaze; Quatre cols blancs" (650v.-51r.).

22 Os ingleses ocuparam a Martinica em Fevereiro de 1762.

23 Os ingleses ocuparam a ilha em 1759.

No seu requerimento ao Governador, Joseph Diepa[24], o procurador fiscal de Porto Rico, declara que a demanda destes senhores é absolutamente "irregular" e "disparatada" [660v.] porque, salvo no caso de Jean-Louis, os nomes dos escravos cuja restituição eles reivindicam não correspondem aos nomes indicados pelos *marrons* interrogados. Além disso, acrescenta:

> […] é manifesto que nenhum dos sete negros tem como senhor Peysonel, Avril ou Barreau, sendo que declaram que têm como senhores em Guadalupe M. Etienne (Jean-Louis), M. Pelicier (Jacques), M. Philippe (Albert), M. Bélé (Dechian), M. Comand (Louis), M. Cadete (Barthelemy); quanto a Antoine, é livre.[25]

No dia 28 de Junho de 1771, Diepa declara que a pretensão dos franceses é "mal fundada, e caso queiram resgatar escravos seus, deverão fazê-lo numa outra nação e não na ilha de Porto Rico". Logo acrescenta que há "motivos mais do que suficientes para os reter [os *marrons*] empregando-os provisoriamente nas obras do Rei, como acontece efectivamente, e para depois os deixar gozar a sua liberdade considerando-os súbditos do nosso soberano". De todo o modo, diz ainda, não pode, sem ordem explícita do rei, restituir os escravos. Quanto ao rei, este tem motivos secretos para também não o fazer: "um motivo de generosidade e de sensibilidade que o leva a oferecer a sua protecção a esses miseráveis fazendo-os usufruir da liberdade". Além disso, conclui, os escravos "não desejam voltar a essa ilha em razão dos maus-tratos que lá recebem […], sendo evidente que se os levarem é para os submeter a rudes castigos"[26].

Não satisfeitos com a decisão de Diepa, os senhores de Guadalupe conseguem mobilizar a diplomacia francesa. Em 11 de Fevereiro de 1772, o governo francês envia ao Marquês de Ossun, seu embaixador na corte espanhola, uma cópia da devassa instruída em Porto Rico sobre o "sequestro de sete escravos de Guadalupe que se refugiaram nessa ilha espanhola" (648). Aos olhos do governo francês, obter a restituição desses escravos é importante: caso a corte de Madrid se recuse a concedê-la, o exemplo não deixará de ser seguido por muitos outros. Ossun, em 24 de Fevereiro, transmite o dossiê au marquês de Grimaldi, representante do rei espanhol. Não conhecemos o resultado dessa negociação,

---

24 Além de juridicamente astuto, Joseph Diepa, como veremos ainda, é sempre inflexível na aplicação da política de não restituição dos escravos fugitivos estrangeiros.

25 "il est manifeste qu'aucun des sept nègres n'a pour maîtres Peysonel, Avril et Barreau, puisque les Negres déclarent qu'ils ont pour maîtres à la Guadeloupe, savoir, Jean-Louis, M. Etienne, Jacques, M. Pelicier; Albert, M. Philippe; Dechian, M. Bélé; Antoine (est libre); Louis, M. Comand, et Barthelemy, M. Cadete ; quant à Antoine, il est libre" [661r.].

26 Eis aqui as formulações originais em francês. 1. "[…] mal fondée, et que s'ils ont des Esclaves à reclamer, ce doit être ailleurs que chez notre nation et non pas dans l'Isle de Puerto Rico" [661v.]. 2. "[…] des raisons plus que suffisantes pour les retenir en les employant provisoirement dans les travaux du Roi, comme ils le sont effectivement, et pour les laisser jouir ensuite de leur liberté en les regardant comme sujets de notre souverain" [662r.]. 3. "[…] un motif de générosité et de sensibilité qui le porte à accorder sa protection à ces misérables en les faisant jouir de la liberte" [664r.]. 4. "[…] ne désirent point retourner dans cette Isle par raport aux mauvais traitements qu'ils y reçoivent […], attendu que s'ils les emmènent, c'est pour leur faire subir de rudes chatiments" [665v.].

mas o que a última fase dessa história demonstra é a grande importância que a mão-de--obra escrava e o sistema escravista em geral tinha para os governos – e as economias – das potências europeias da época.

Negros fugitivos holandeses na Venezuela (1791-1800)

Em 1791, as autoridades holandesas de Curaçau solicitam a restituição dos escravos dessa ilha que se instalaram na jurisdição de Coro, na Venezuela. Na sua resposta, as autoridades espanholas parecem, num primeiro momento, considerar fundado o requerimento holandês, mas acabam, como é habitual, por rejeitá-lo. A argumentação usada para justificar a sua recusa é, neste caso, a seguinte:

> […] con tan dilatada posesion de livertad, seria dificilisimo reducir à la esclavitud una numerosa poblacion de negros libres en la Jurisdiccion de Coro, y muy peligroso el intentarlo; à mas de que muchos estaràn internados en la Provincia y en otras inmediatas, de suerte que no podrà nunca conseguirse cumplidamente la solicitud de los Habitantes de Curaçao, ni ellos realizarìan por su parte la fiel restitucion de los nuestros.[27]

A recusa, aqui, baseia-se numa série de quatro argumentos. Em primeiro lugar, o argumento *jurídico* de que é inaceitável re-escravizar uma população livre desde há muito tempo. Em segundo lugar, o argumento *político*: qualquer intento de restituição dessa população ex-escrava provocaria a sua resistência e ameaçaria, portanto, a ordem social da província. O terceiro argumento é de ordem *prática*: seria impossível descobrir todos os ex-escravos procedentes de Curaçau. Finalmente, o argumento *diplomático*, segundo o qual, caso as autoridades de Curaçau recebessem um requerimento análogo por parte dos espanhóis, também não estariam em condições de o cumprir.

Nove anos depois, em Puerto Cabello, um outro porto venezuelano, Ana Isabel Kock, uma senhora originária de Curaçau chegada lá por ter naufragado em Choroní, afirma ter descoberto na praça mais de cem negros que se tinham escapado da sua propriedade dez anos antes[28]. Para apoiar o seu requerimento, ela apresenta uma lista de trinta negros. O argumento usado pelas autoridades espanholas para não aceder à solicitação da senhora Kock é semelhante ao primeiro argumento do caso anterior: o prazo para pedir a restituição de escravos fugitivos caduca após um ano.

Os escravos fugitivos estrangeiros: "mercenários"

Mas qual o destino dos negros fugitivos que desembarcam em terra espanhola? Um documento impresso a 14 de Abril de 1789 destinado a todos os responsáveis políticos espanhóis "das Índias, das Ilhas Filipinas e [das ilhas] de Sotavento" resume e ilustra a política já não tão nova que o rei pretende seguir nessa matéria[29]. A maior parte da

27 AGI, Estado, 58, n.º 2, fl. 1v.-2r.
28 AGI, Estado, 62, n.º 20.
29 AGI, Indiferente, 2787, fl.758-761.

cédula é ocupada pela história de uma ex-escrava da ilha inglesa de Granada que foi acolhida com seis dos seus filhos em Trinidad, no ano de 1778. Em virtude de uma *real instrucción reservada*, de 8 de Dezembro de 1783, ela deveria ser entregue ao representante do seu dono (inglês). Para impedir a re-escravização da sua mãe, a filha Margarita Marizo, livre, compromete-se a pagar, num lapso de três anos, o montante exigido para a liberdade dos sete (mãe e seis filhos). Informado desta situação, o rei – invocando o *derecho de las Gentes* – ordena ao governador manter os sete em liberdade e devolver à filha (Margarita Marizo) os montantes já depositados por ela na Caixa Real.

Na mesma cédula se reproduz um decreto real de 20 de Fevereiro de 1773, que responde ao problema colocado pela chegada de treze negros fugitivos à ilha de Trinidad[30]. Nesse decreto, o rei diz que:

> […] he resuelto no entregueis los referidos Negros á los que los reclaman como sus Señores y Dueños, pues no lo son segun el derecho de las Gentes desde que llegaron á territorio mío, y que hagáis entender à todos los Negros fugitivos, no solo la libertad que gozan con el hecho de su llegada á mis Dominios, sino también la suma clemencia con que me digno admitirlos baxo mi Real protección y amparo.

Já conhecemos essa fórmula, inaugurada em 1752 pelo ministro Carvajal-Lancaster. A liberdade que os negros fugitivos gozarão nas terras de Sua Majestade Católica será, porém, bastante restringida:

> […] se ocupen como corresponde en los obrages, y tierras de esa Ciudad, colocándolos vos á este fin separados y divididos, pa // para que puedan mantenerse en las casas de los Hacendados, á quienes prevendreis cuiden de su buena educacion, y vos estareis á la mira de que no los maltraten, ni los molesten, pues los han de servir como Mercenarios, y no como esclavos […].

Historicamente, os mercenários são soldados ao serviço de uma potência estrangeira. Ao usar este termo para definir o *status* dos ex-*cimarrones*, o rei, além de lembrar a sua origem estrangeira, define de alguma maneira o regime de semiliberdade ao qual – precursores dos modernos "trabalhadores migrantes" – vão ficar submetidos. Vários documentos mostram que estes homens são empregados em obras de construção ou de aperfeiçoamento das fortificações e de outras instalações militares. Amiúde, na espera da resolução definitiva do Conselho das Índias e sob o pretexto de que os recursos financeiros existentes não permitem hospedá-los nem alimentá-los, eles são "emprestados" ao proprietário local, que tem o direito de se servir da sua força de trabalho, assumindo ao mesmo tempo algumas obrigações leves, em particular a de os educar. Este sistema lembra o da *encomienda* colonial, instituição semi-escravista que permitia, no período colonial hispano-americano, submeter os índios a um regime de trabalhos forçados. Essa instituição, como sabemos, foi combatida, no século XVI, pelo "protector dos índios", o

30 Trata-se do assunto – já mencionado na introdução – dos negros que fugiram da ilha do Tabaco e do Essequibo.

padre dominicano Bartolomeu de las Casas. Em resumo, a vida dos ex-escravos fugitivos nas terras de S. M. Católica não era, com certeza, a que eles sonhavam quando decidiram abandonar as terras de algum outro rei.

Paleidor, Cathalina e Joaci (1769-1770)

Para ilustrar a afirmação anterior, quero resumir o caso de quatro negros fugitivos – três homens e uma mulher – que são descobertos, por acaso, no dia 13 de Novembro de 1769, na Ribera de Loyza [Loíza], um lugar inabitado no Norte da ilha de Porto Rico[31]. Segundo os interrogatórios realizados, vêm da ilha inglesa de Saint Christopher. Os seus nomes: Paleidor (ou Palidor, Pelidor), 40 anos, carpinteiro; sua mulher, Cathalina; Juaci (ou Joaci), os três escravos de "Aysik Dupip"; o quarto, Eduardo, admite ser escravo de "Juan Doglis"[32]. O líder do grupo, Paleidor, afirma ter sido maltratado pelo seu senhor e querer abraçar a religião católica. A boa qualidade da roupa dos fugitivos como também o facto de levarem ferramentas sugerem que os quatro se prepararam para iniciar uma "vida nova". As autoridades locais mandam os três homens trabalhar, *a ración y sin sueldo*, nas fábricas reais; a mulher será colocada numa *casa de satisfacción* ('uma casa decente').

Chegado à ilha quase ao mesmo tempo que os *maroons*, Eduardo Albot, parlamentar inglês de Saint Christopher, declara que os quatro fazem parte de um grupo maior que fugiu das fazendas do seu pai (Joseph Albot) e do seu tio (Alexandro Douglas). Os escravos confirmam as alegações de Albot, mas recusam-se a voltar com ele a Saint Christopher. Aqui começa uma longa negociação entre Albot e as autoridades porto-riquenhas. Para justificar a sua demanda de restituição, Albot apresenta dois argumentos. Em primeiro lugar, os escravos, afirma, não fugiram: foram roubados por um terceiro. Por outro lado, acrescenta, o motivo da sua deserção não é a vontade de se fazer baptizar, mas o desejo de liberdade. Para chegar a uma solução, propõe seguir o que estipula o acordo de 21 de Julho de 1767 entre a Espanha e a Dinamarca. No dia 14 de Dezembro de 1769, Joseph Diepa, o inflexível *promotor fiscal de la real hacienda* que já conhecemos, rejeita a demanda de Albot, lembrando ao inglês o que este já sabe: com a Inglaterra, a Espanha não concluiu acordo nenhum para a restituição de escravos fugitivos. A doutrina real, explica, estipula que:

> […] a los negros profugos delas colonias estrangeras se les funden Pueblos, repartan algunas tierras para el cultivo, y se les instruia en los misterios de nuestra santa fe que profesamos, hasta prevenir que se les pongan Curas que les administren el Pasto espiritual, y que enttodo esten sujetos a sus reales leies como vasallos Españoles.[33]

31 AGI, Indiferente, 2787, fls. 486-532.
32 Transcrevo esses nomes como aparecem nos documentos.
33 AGI, Indiferente, 2787, fls. 508v.-509r.

Poucos dias depois, no dia 18 de Dezembro, o próprio governador, Miguel de Muesas, declara *sin lugar* as pretensões do inglês. As negociações, porém, continuam, mas no dia 11 de Maio de 1770, seis meses depois da chegada dos escravos fugitivos, surge uma notícia inesperada: a do suicídio de Paleidor, no caso preso em companhia do seu parceiro Joaci. Um médico constata:

> […] una herida echa con ynstrumento cortante, altraues de la Trachea-Arteria, y en sus anillos tercero y quarto, siendo de diametro como de Pulgada y media, y maior en los Musculos y segumentos comunes (?), de la que murio […].[34]

Joaci, por sua parte, apresenta graves feridas no baixo-ventre. Quanto a Cathalina, vem-se a saber que fugiu. Embora os documentos não expliquem as causas de todo este drama ou – no caso dos dois homens, desta tragédia –, é evidente que Poleidor, Cathalina e Joaci não encontraram em Porto Rico nem a liberdade nem a felicidade.

De facto, o destino que esperava os escravos fugitivos em terra espanhola era variável, mas a tão publicitada "clemência" do rei espanhol para com eles não significava nunca a vontade de realmente os libertar. A vida a que podiam aspirar os *cimarrones* marítimos em terra espanhola dependia em grande medida da situação local existente.

Em 1787, o novo governador da Guiana espanhola, Miguel Marmson, informa o ministro das Índias, o marquês de Sonora [José de Gálvez], das medidas tomadas para instalar os escravos fugitivos que chegam em número relativamente importante do Esquivo [Essequibo], território localizado a leste da Venezuela e disputado pela Inglaterra e a Holanda[35]. Observando a "inclinação ao ócio" dos negros fugitivos que são distribuídos entre os vizinhos da cidade, o governador decide transferi-los:

> […] en tres divisiones de razonable numero, al Rio Caura que esta distante de la Capital Orinoco arriva 30 leguas poco mas ò menos con orden al comandante militar de naquel destacamento formasse con ellos un Pueblo, à las inmediaciones de la ressidencia mayor de la tropa de su mando, y Cercanias de los demas de mi Districto, y en efecto segun los avisos que he tenido van tomando incremento, y de los Labores que han cultivado, hacen continuas remissiones de Mais, Cazabe, Platanos, y otros frutos que sirben de mucho alibio al consumo de esta ciudad, y con ellos van pagando cantidad de herramientas, y efectos que tomaron en los principios […].[36]

Os negros fugitivos recém-chegados eram amiúde empregados, como já se disse, em obras e fábricas reais, ou distribuídos entre os proprietários locais. Mas também cumpriam a importante função de ocupar espaços praticamente inocupados e – como podemos ver no relatório do governador da Guiana – de produzir alimentos para as cidades espanholas. Tudo isso sem quase nenhum custo para a Coroa espanhola nem

34 AGI, Indiferente, 2787, fls. 528v-529r.
35 AGI, Indiferente, 2787, 744r.-746r.
36 AGI, Indiferente, 2787, 745r.-745v.

para as autoridades ou os proprietários locais. Os *maroons* estrangeiros eram uma verdadeira bênção: uma mão-de-obra bem mais económica do que aquela que tinha de se ir buscar – e pagar – na África ou na Europa.

Marronagem marítima e efervescência "revolucionária"

A partir de 1790, as cartas que os governadores e outros responsáveis espanhóis da área caribenha dirigem ao governo espanhol manifestam amiúde grandes dúvidas quanto à atitude a adoptar perante a *marronagem* marítima. Devem ser vendidos esses escravos em benefício da fazenda real? Devem ser libertados? E nesta segunda hipótese, devem pagar taxas, e quais[37]? Como reagir, no contexto da guerra entre a Inglaterra e a Holanda, à chegada de *maroons* procedentes da Guiana? E que fazer com os negros fugitivos capturados pelos corsários espanhóis, que consideram que esses escravos são seu despojo legítimo[38]?

Embora reafirme constantemente sua política de libertação dos *cimarrones* marítimos, o Conselho das Índias é também capaz, quando o julga indispensável, de derrogar o princípio da "generosidade real". No dia 11 de Agosto de 1790, o governador refere-se, numa carta "muito confidencial", a uma ordem real de 17 de Maio do mesmo ano, que diz que "por ahora cese el uso de la libertad de los Esclavos, que de las Colonias Extranjeras se refugian à las nuestras, mediante no haber en que ocuparlos"[39]. No mesmo escrito, o governador cita uma outra ordem real mais explícita que estipula que "no se introduzcan Negros comprados, ò pròfugos de de las Colonias Francesas, ni otra qualquiera persona de casta, que pueda influir màximas opuestas à la debida subordinacion y vasallaje".

Constatamos que agora o governo espanhol procura limitar ao máximo o acesso às suas colónias de escravos prófugos estrangeiros. Qual a razão desta viragem política? É, claro, o temor de que a subversão escrava que começa a manifestar-se em vários lugares, especialmente nas Antilhas francesas, penetre nos territórios sob controlo espanhol. Já em 1790, antes ainda do estalido das grandes insurreições de São Domingos, Guadalupe e Martinica, o governo espanhol parece ter percebido a efervescência subversiva que se desenvolvia nestes territórios e, também, nas Guianas. Nesse ano, o novo governador espanhol da Guiana, Luis Antonio Jil, refere que "aquella especie de República libre, é independiente de Negros Fugitibos, [e] que dentro de pocos años podra hacerse temible"[40]. Doze anos depois, Inciarte, governador espanhol da mesma entidade, considera que a permanência de escravos fugitivos procedentes da Guiana inglesa e holandesa "es perjudicial […] por las máximas que han adquirido entre los extrangeros, y habérseles

37 AGI, Indiferente, 2787, fl. 837v.
38 AGI, Estado, 63, n.º 29.
39 AGI, Indiferente, 2787, fls. 807r.-809v.
40 AGI, Estado, 65, N. 5, FI 16-10-1790, 1, fl. 2r.

notado una insubordinación que ha dado motivo a varias quexas de los encargados de ellos, y a que soliciten se les exima de este cargo"[41].

Os escravos franceses, holandeses ou ingleses que fogem por mar para se refugiarem em terra espanhola já não são, na última década do século XVIII e no começo do seguinte, uma mão-de-obra bem-vinda. Ao contrário, as autoridades espanholas consideram-nos potenciais agitadores revolucionários. A revolução haitiana, a instabilidade criada nas Guianas pela guerra entre ingleses e holandeses e a existência, no mesmo local, de focos subversivos escravos fazem com que as autoridades espanholas não só já não desejem mas também temam a chegada de novos contingentes de *maroons* estrangeiros. Esses temores, na verdade, não terão razão de ser ou quase, porque as ilhas espanholas, na hora da insurgência escrava, vão perdendo a sua força de atracção. Em Porto Rico, em particular, as décadas seguintes serão de inversão do movimento da *cimarronagem* marítima: são comuns, nos primeiros decénios do século XIX, as fugas de escravos espanhóis para as ilhas vizinhas e a nova república do Haiti[42].

Bibliografia

HALL, N. A. T. 2000. "Maritime maroons: Grand marronage from the Danish West Indies". In *Caribbean Slavery in the Atlantic World, Kingston*, ed. Verene Shepherd e Hilary McD. Beckles, 905-918. Oxford: James Currey Publishers.

LIENHARD, Martin. 2005. *O Mar e o Mato. Histórias da escravidão*. Luanda: Kilombelombe.

LOPES, Nei 2004. *Enciclopédia da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.

NISTAL-MORET, Benjamín. 1984. *Esclavos, prófugos y cimarrones*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad.

41 AGI, Indiferente, 2787, 839r.

42 Para essa questão, vejam-se, entre outros, Nistal-Moret (1984) e Lienhard (2005).

ANA MARIA RAMALHETE*

Do perseguido e do escravo: confluências na obra *Mário* de Silva Gaio

I

Ao iniciarmos o estudo da representação literária em torno da perseguição política e da escravatura, no romance *Mário* de Silva Gaio (1977), comecemos pelo fim. O autor fornece nas últimas páginas uma explicitação sobre o valor simbólico das personagens principais, fazendo-o através da fala de uma outra personagem, o vigário Padre Maurício[1], caracterizado pela opção política do liberalismo. Em sua casa, apresentada ao longo do texto como local de paz e inocência, vive também Teresa, a principal personagem feminina, fulcral no desenrolar da acção. O Padre faz a seguinte avaliação de Mário e do seu implacável opositor:

> Jorge Pinto personificou o poder absoluto, o arbítrio despótico e sem razão. Por isso, não criou coisa alguma, e só deixou ruínas. Tu Mário, representas a ideia liberal: grande e generosa, porque é forte e convicta; tolerante e humana, porque tem consciência da sua elevação! (Gaio 1977, 432)[2]

Jorge Pinto e Mário são, pois, figuras representativas da essência do subtítulo, *Episódios das Lutas Civis Portuguesas de 1820-1834*, o que, desde início, localiza o tempo da narrativa – isto é, desde a primeira revolução liberal até ao estabelecimento do liberalismo em Portugal, após anos de confrontos com o absolutismo.

---

* IELT, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-2167-9855. *E-mail*: ana.m.ramalhete@gmail.com.

1 O texto indica ainda que o padre Maurício fora membro do Soberano Congresso e participara na elaboração da primeira Constituição Liberal Portuguesa de 1822. Diz o autor ter presidido ao Congresso a ideia de erradicar antigas formas de abuso de poder, dando aos cidadãos mais dignidade através da defesa da liberdade de pensamento (Gaio 1977, 49). Em contraponto será apresentado um outro padre que, pressionado por Jorge Pinto, chegará a ponto de revelar informação recebida no confessionário. Silva Gaio comentaria com ironia que o absolutismo afirmava ser o partido do trono e do altar.

2 Ver Marinho (1999, 99-100).

Voltemos à parte final do texto e à explicitação das representações feitas através das personagens. Outra temática vai surgir interligando opções éticas e políticas que levaram à escolha desta narrativa como objecto de estudo: "Aquele pobre negro é o símbolo do povo embrutecido pela escravidão e pela ignorância, e que todavia pode ser grande, se o alumiam a instrução e a moralidade, a crença e a caridade" (Gaio 1977, 432). O autor deixa transparecer a ideia de que se trata de um sector da população que carece de uma formação civilizacional dentro de um padrão fornecido, no qual a ideologia liberal se apresenta como exemplar. O desenrolar da narrativa vai igualmente acentuar valores intrínsecos da personagem Tadeu, que pareciam inexistentes no início, mas que se vão revelando no contacto formativo com Mário[3].

O romance de António de Oliveira da Silva Gaio foi escrito em 1868, dois anos antes da morte do autor (cf. Chagas 1883; Coelho 1982). No plano ideológico não subsistem dúvidas sobre a sua opção pelo liberalismo, em termos literários fica como reflexão o uso de temáticas históricas na ficção[4].

O distanciamento temporal de 33 anos entre o tempo da narrativa e o da escrita poderia levantar dúvidas sobre a construção de uma ficção tendo como pano de fundo um momento histórico em que se entrelaçam personagens ficcionais e figuras históricas como D. Miguel e D. Pedro e os respectivos estados-maiores.

Na entrada sobre Silva Gaio do *Dicionário do Romantismo Português*, Helena Buescu (1997, 201) diz estar este distanciamento na zona-limite e, em termos de terminologia, na zona ambígua entre a narrativa localizada no presente e a narrativa histórica, a diferença temporal permitindo, neste caso, analogias que, por vezes, se aproximam de alegorias.

Podemos acrescentar que as estratégias de construção da verdade dentro do texto se concretizam, não só num capítulo de 34 páginas intitulado "Migalhas da história portuguesa desde 1807 até 1833" (Gaio 1977, 309), como também na inclusão de notas de documentação, nomeadamente, com referências a legislação e periódicos, e numa cuidadosa datação de movimentações históricas nos campos político e militar. Este jogo da certificação da realidade, ou do que poderia ter acontecido, para um enredo ficcional vai conferindo ao autor um estatuto de objectividade.

As citações feitas tornam óbvia a já mencionada finalidade pedagógica e formativa desta narrativa, e o próprio autor, no final da dedicatória (Gaio 1977, 24), faz uma advertência aos leitores (que poderiam ainda ter memórias ou ouvido testemunhos do período relatado) relembrando a acção persecutória contra a liberdade por regimes intolerantes. Na obra serão referidas vagas de perseguição a que os homens de livre pensamento

3 Sobre a presença de negros e mestiços no teatro português, e a representação de situações e atitudes perante aqueles que estas construções literárias nos fornecem, ver o artigo de Maria do Rosário Pimentel "O escravo negro no teatro português" (Pimentel 2009).

4 Entre os múltiplos estudos sobre esta problemática, apontaremos apenas o de Maria de Fátima Marinho (2005).

podem estar sujeitos. O abuso de poder será a marca recorrente em sistemas de governação totalitários, apontando-se mesmo o tempo do Marquês de Pombal, que conduzira ao afastamento de membros de uma anterior geração.

No desenrolar da narrativa, em 1828, a prepotência do poder vai mascarar de razões de estado e de justiça algo que pertencia estritamente ao campo amoroso do obsessivo Jorge Pinto, com a irónica agravante de este pertencer à Ordem de Malta. Mário, temido como seu rival na conquista amorosa de Teresa, será conduzido ao afastamento com o pretexto de se tratar de um criminoso. No fundo, um homem sem escrúpulos vai construindo formas de manipulação a vários níveis, incluindo a chantagem, invocando uma justiça que na realidade é usada ao serviço de interesses pessoais.

Será de reflectir sobre uma das estratégias do autor para transmitir ao leitor a complexa situação em que se encontram as personagens. Vejamos o caso de Jorge Pinto, que, através de uma teia de mentiras, vai construindo uma falsa realidade com o objectivo deliberado de afectar Mário. A sua acção persecutória leva a que algumas personagens, no sentido de escaparem a esta trama, sintam a necessidade de transfiguração, escondendo as suas identidades, recorrendo a máscaras como forma de sobrevivência.

Não sendo caso único, o próprio Mário, no retorno a Portugal, terá de recorrer a uma mudança de nome, adoptando Luís de Sousa, identidade evocadora da obra de Garrett.

Posteriormente, com o restabelecimento identitário das personagens, verificam-se momentos de revelação que coincidem com a aproximação do fim das lutas internas em Portugal e a vitória dos liberais, elogiados pela sua exemplar postura militar para com os concidadãos que combateram nas fileiras inimigas.

No meio das tramas de violência criadas na narrativa em torno da personagem Teresa, há um momento em que, também ela, olhando-se ao espelho, se não reconhece, parecendo ver, não o seu próprio reflexo, mas o de uma outra mulher.

Na parte final da narrativa, Jorge Pinto surge como sobrevivente desfigurado de uma tentativa de assassinato levada a cabo por uma das personagens por ele anteriormente manipuladas. Assim, também ele irá passar por um ciclo de transfigurações e mudanças. Incapaz de se ver ao espelho, restringe-se ao espaço fechado de sua casa, até ao dia em que, com horror e danação, se confronta com a sua própria imagem. Mas, mesmo com esta descida aos infernos, o autor não lhe reserva um projecto de salvação; pelo contrário, fá-lo tentar entrar à força na casa paroquial onde Teresa reside, enredando-o em mais uma complexa forma de resolver a sua paixão por ela – a tentativa falhada de rapto e assassinato como processo de união eterna. Para o impedir, o autor constrói uma reacção de resistência popular, o que lhe permite mostrar na população uma maior capacidade para enfrentar as brutalizações a que tinha estado sujeito o país pelas forças do poder absolutista.

A narrativa bipolariza, pois, as duas casas: o espaço de refúgio onde Teresa habita com o vigário, seu tio, e a casa de Jorge Pinto, local representativo de um poder imaginativo para o mal, e que se vai tornar alvo da população. O perseguidor torna-se assim

o perseguido, e Jorge Pinto prefere deitar fogo à casa e lá perecer a ceder. Será talvez um momento simbólico de purificação de um vilão, opressor durante anos, bem como do seu espaço, numa época em que finda um regime absolutista e se inicia uma renovação social assente nos valores do liberalismo.

A visão do autor, não apenas sobre o poder no início do século XIX em Portugal, mas também o impacto das forças europeias conservadoras, desde o fim das lutas anti-napoleónicas até à primeira revolução liberal portuguesa em 1820, fica bem expressa no texto quando diz:

> A santa aliança dispunha os negócios de modo que voltássemos ao princípio do século XVIII, e a real família portuguesa espreguiçava-se no Brasil, dava hábitos de Cristo a toda gente, enfadava-se com a pobreza de Portugal, chamava amigo a Beresford, nem se lembrava que este povo fora um herói na defesa do país, e tomava rapé. (Gaio 1977, 311)

II

Após este preâmbulo de enquadramento, passemos ao enfoque principal. No capítulo XIV, intitulado "Do Abismo à Luz. Ó Providência", o autor faz uma digressão sobre estádios das sociedades humanas, reflectindo sobre a escravatura. Interpelando directamente Mário sobre a sua opção política como liberal, com a caridade como valor numa época de progresso[5] e informação, diz em expressão do pensamento que dá a esta personagem:

> […] tu nesse pobre negro não vês só o escravo mas toda a escravidão. E condena-la, essa afronta, que, a um tempo sepulta em trevas e barbária a inteligência de Tadeu, que vale pouco, e o seu coração e afeiçoabilidade que tanto valem. (Gaio 1977, 173)

Embora no que se refere à abolição da escravatura desde a governação do Marquês de Pombal, por alvará de 1761, se decretasse que ficariam libertos os escravos que chegassem a Portugal, e apesar de vários momentos em que esta questão foi tratada, nomeadamente após a Revolução Setembrista de 1836 – quando se proíbe a "importação e exportação de escravos nas colónias portuguesas ao sul do equador" (Serrão 1980, 177) –, o passo final da abolição seria apenas dado em 1869 (Saraiva 1984, 339), pelo menos em termos legislativos. Isto é, após a escrita deste texto de Silva Gaio.

A narrativa decorre num ambiente onde a problemática da escravatura é preocupação presente, tema abordado não apenas no desenrolar do enredo, mas em momentos de reflexão dentro do texto. O autor vai aproveitar a viagem de exílio de Mário para Angola (que tivera por detrás a mão traiçoeira e implacável de Jorge Pinto, que assim conseguia o afastamento factual de Mário e Teresa, a mulher amada por ambos) para estabelecer a diferença entre o Portugal dos descobrimentos e os barcos que levavam "cativos, malfeitores e homens dignos, misturados em convívio ignóbil" (Saraiva 1984). Em Luanda, Mário vai enfrentar nova vicissitude. A condenação ao exílio, apesar da sua inocência, é

5 Sobre o conceito de progresso e a escravatura, ver Pimentel (2017).

agora transmutada em prisão efectiva, longe de qualquer centro populacional. Cada vez mais a vida de Mário se torna uma perturbante peregrinação.

A prisão vai ser um local de encontro, normalmente improvável, criando-se um elo que une dois prisioneiros: o escravo condenado por tentativa de homicídio do seu dono, sem qualquer outra explicitação, e Mário, com pena sem crime. Um gesto que o autor coloca dentro do campo das obrigações de qualquer pessoa bem formada: isto é, dar de beber a quem foi chicoteado e preso a um poste coloca Mário em confronto com as autoridades prisionais, conduzindo-o a nova punição dentro da punição. Juntos na mesma cela, após uma mudança no estado de alma do negro, vai ser este a dar de beber a Mário, tornando-se essa água salvífica o ponto de união entre ambos. Ao mesmo tempo, pela primeira vez é dada identidade ao escravo, dando-lhe um nome: Tadeu, homem que apenas vive na nostalgia da sua terra natal no Zambeze donde foi tirado. Esta personalização que Mário lhe faz ao agradecer é de tal forma insólita para Tadeu, que se torna em mais um elemento de ligação entre eles. Contudo, não se está perante uma situação igualitária, como se percebe pela forma de tratamento: Tadeu trata-o por Sr. Mário, enquanto este trata o negro por tu. Não vão ser, desde logo, valores intrínsecos a estabelecer a paridade ou a diferença. A diferenciação vai fazer-se através de estádios civilizacionais e culturais que têm como ponto de referência os valores europeus e, dentro destes, os que são considerados apanágio dos seguidores do liberalismo.

Mário é mostrado como um educador – "quando tu conheceres gente que te não trate mal, serás bom para todos" (Gaio 1977, 114) –, defendendo convictamente a capacidade formativa de uma sociedade mais justa. As palavras de Silva Gaio expressam a diferenciação entre eles, assemelhando a afeição de Tadeu por Mário à de um "cão pelo dono", comparação que lhe dará qualidades de fidelidade e companheirismo. Ao leitor é fornecida a imagem de uma relação de grande união, sendo um o representante do espírito e o outro o da força física, dando-se mutuamente ânimo nos momentos de maior fragilidade pessoal.

Ao longo do texto, o autor vai construindo elaboradas movimentações, não apenas em episódio da vida de Jorge Pinto mas também de outras personagens, fazendo uso de pormenorizada descrição. Em Angola, a fuga da prisão concebida por Mário vai ser abraçada por Tadeu como acção conjunta, representando talvez a ligação do pensamento das lideranças com a experiência prática do povo. Tadeu escolhe o dia e a estratégia de fuga, e Silva Gaio faz uma minuciosa narrativa com descrições de forte impacto, incluindo a simbólica morte de um cão de guarda que lhes iria servir de alimento. Ao longo do percurso vão sendo narrados momentos empolgantes da caminhada para a liberdade, evidenciando o conhecimento de Tadeu de noções quase instintivas de sobrevivência. Juntos, Mário e Tadeu vão atravessando Angola, fugindo a grupos populacionais pelo perigo que poderiam representar, enquanto Mário vai sendo "a luz do espírito" para Tadeu. Tal como já se fizera sentir em descrições em Portugal, fica expresso o conhecimento do autor da nomenclatura científica da vegetação durante

a terrífica caminhada de quatro meses até à chegada a Moçâmedes, após um ano passado na prisão (1977, 184 e 289).

O passo seguinte, a partida para o Brasil, far-se-á num navio negreiro carregado de escravos. Contudo, é apresentado um Capitão que, perante o aspecto miserável dos dois, para além de não cobrar as viagens, os acomoda com algum conforto, dando-lhes mesmo de vestir. Esta atitude do homem que se encarrega do transporte de escravos sem relutância, e a compaixão mostrada por Mário e Tadeu, não pode deixar de suscitar alguma estranheza, confrontando-se o leitor com dois mundos éticos que à partida seriam incompatíveis.

No Rio de Janeiro a notícia de que D. Pedro partira para a Europa e entrara no Porto com 7500 soldados motiva Mário para, de imediato, se alistar naquela luta na qual os emigrados políticos no Brasil não estão muito esperançados. Corre também informação sobre um caso que Mário identifica como o seu, apesar de impregnado de falsidades, agravado não apenas por se falar de uma acusação que Teresa lhe fizera como por se constar que ela se teria casado.

O autor vai construindo episódios para evidenciar a preocupação de Mário com a situação de Tadeu. Apesar do desespero provocado pelas notícias sobre Teresa, Mário vai ter como primeiro cuidado a obtenção da carta de alforria para o seu companheiro, a qual adquire com o dinheiro realizado pela venda de um brilhante retirado a uma jóia de família, que conseguira trazer sempre escondida. Dá-lhe também dinheiro, para gerir a sua liberdade. Apesar de Tadeu saber ser documento de valor, não é algo que tenha um grande significado para ele, como não lhe seria compreensível o próprio conceito de escravatura. Também o dinheiro não parece pertencer à sua esfera de interesses.

A intenção de Mário de deixar Tadeu, agora que é livre, é por este rejeitada, não apenas por não ter a mencionada noção dos bens que possui, mas essencialmente por não querer perder o amigo. Mário seria atingido por uma súbita doença – uma congestão cerebral de lenta recuperação –, estratégia que permite a Silva Gaio pôr em evidência o desenquadramento de Tadeu em relação à sociedade em que vive. Não sabe onde levar Mário por não saber o que é um hospital. No capítulo XXVII, intitulado "O cão do Zambeze" (referência ao local de nascimento de Tadeu e à sua ligação a Mário), mostra-se de forma acutilante o seu desconhecimento das regras hospitalares, pois espera poder manter-se ao lado do amigo na doença, não compreendendo por que razão o afastam, dispondo-se até a entregar, a quem lho permitisse, todo o dinheiro que Mário lhe dera, e mesmo a carta de alforria, gesto que leva o administrador do hospital a dar-lhe, sem expectativa de recompensa, permissão para ficar junto de Mário até ao seu restabelecimento.

O autor vai continuar a construção da peregrinação de ambos. Partem para Falmouth e deslocam-se a Londres em busca de informações relevantes sobre a situação de Portugal e também sobre o pai de Mário. É realçada a atitude de Tadeu, "espantado daquela vitalidade inglesa, que mal compreendia". Modalidades da distância civilizacional

e do desconhecimento são pontualmente apontadas, como sinais não apenas diferenciadores mas também reveladores.

Silva Gaio acrescenta novo episódio à já enredada narrativa. A busca pelo pai de Mário vai levá-los a Munique, onde se descobre que o progenitor morrera. Contudo, o filho depara-se com uma segunda revelação em carta que o pai lhe deixara. O vício do jogo levara-o a roubar uma jóia à família que o acolhera. Empenhara-a, mas conseguira, com esforço, resgatá-la deixando a Mário a incumbência da sua devolução. O tema do jogo é introduzido para o caracterizar como um vício devastador, mesmo para os melhores homens, permitindo ao autor apontar outro mal social e deixar uma nova marca de cariz pedagógico na narrativa. mais tarde, o autor mostra a consideração que o pai de Mário merecera no campo militar, sendo invocado num escrito de generais ligados às forças liberais. Após a leitura da missiva, Mário reflecte sobre o seu passado e o profundo elo entre ele e Tadeu. Diz o texto, acentuando a qualidade da sua ligação: "Quando outra vez abraçou Tadeu, pensou que naquele negro estava a sua família, o seu arrimo, e as únicas afeições que possuía!" (1977, 308).

Na parte final da narrativa retorna-se ao primeiro enfoque. É altura de Mário se juntar às forças liberais em Portugal e lutar com os chefes militares que se destacariam na época, em momentos de risco excessivo e actos de coragem. Uma medalha que lhe é atribuída sela o reconhecimento pelos seus feitos militares, surgindo, obviamente, D. Pedro, como representante da ideia de liberalismo.

Após a instauração do regime liberal, o autor faz um comentário desfavorável a excessos praticados contra as ordens religiosas, que considera terem partido de "liberalíssimos exaltados, dos que mais gritavam, [mas] não poderia[m] alegar o menor serviço feito a essa liberdade" (1977, 407). Nesta crítica feita a quem apelida liberais de ocasião, Silva Gaio deixa subjacente o seu pensamento sobre o valor formativo do catolicismo que aquelas instituições representariam.

Continua o autor a construir a evolução de Tadeu, que, inactivo no quartel, fica nostálgico, e desde, e desde a viagem do Brasil em estado de melancolia; é a vez de Mário o animar e distrair. Tadeu apenas descansa ao ritmo da oração que Mário lhe ensinara. As melhoras deste estado de alma dão-se quando Mário lhe propõe serviços em que, não só usa a força, mas também mostra a sua valentia arriscando-se em confrontos militares. Dele diz Mário: "Tem sido e é para mim o melhor dos amigos, o único" (1977, 369). Tadeu será ferido para salvar o companheiro e, mesmo à distância, é grande o cuidado de Mário com a sua saúde. O total restabelecimento far-se-á numa casa perto do Porto, onde Tadeu brinca com dois meninos que se riem dos seus desconhecimentos (1977, 398), mas se revoltam com a ideia da sua possível partida. Tadeu, embora deseje a reunião com Mário, vai encontrando o seu espaço, talvez num retorno a memórias felizes da infância interrompida.

Podemos considerar que na narrativa Tadeu não terá atingindo a plenitude do seu desenvolvimento, contudo, passa do escravo que estivera preso por tentativa de

assassinato do dono (talvez num conceito de justiça feita pelas próprias mãos) a alguém a quem é dada a confiança de acompanhar crianças, prova da sua aceitação como homem bom e livre numa caminhada do escravo brutalizado e embrutecido até ao cidadão envolvido numa estrutura familiar.

Após todos os equívocos planeados por Jorge Pinto, Mário irá repor a verdade numa cena de reconhecimento por parte de Teresa e junto do Padre Maurício. Silva Gaio apresenta o novo regime político como portador de esperança num tempo regido pela equidade.

A obra, escrita quando faltava ainda tempo para a legislação final sobre a abolição da escravatura, pretendia, contudo, conduzir o leitor a uma tomada de consciência sobre o problema. A narrativa vai-se construindo através da iniciação da personagem principal pelo sofrimento, pela superação de dificuldades, as experiências fora de Portugal, a aquisição de novos conhecimentos e amizades e, sobretudo, a acção directa nessa que seria uma das questões mais perturbadoras da época. O autor leva idealmente tanto Mário como Tadeu a uma superação da dor e a uma maturidade que representariam a forma exemplar de uma sociedade se reposicionar, permitindo aos seus elementos atingir a realização plena nas suas vidas.

Bibliografia

BUESCU, Helena Carvalhão. 1997. *Dicionário do Romantismo Português*. Lisboa: Editorial Caminho.

CHAGAS, Manuel Joaquim Pinheiro (ed.). 1883. *Diccionario Popular Histórico Geográfico, Mythológico, Biográfico, Artístico, Bibliográfico, e Litterario*, Vol. II. Lisboa: Typografia da Viúva Sousa Neves.

COELHO, Jacinto do Prado. 1982. *Dicionário de Literatura*, Vol. 2. Porto: Figueirinhas.

GAIO, António de Oliveira da Silva. 1977. *Mário. Episódios das Lutas Civis Portuguesas de 1820-1834*. Porto: Porto Editora.

MARINHO, Maria de Fátima. 2005. *Um Poço sem Fundo. Novas Reflexões sobre Literatura e História*. Porto: Campo das Letras.

MARINHO, Maria de Fátima. 1999. *O Romance Histórico em Portugal*. Porto: Campo das Letras.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 2017. "The idea of progress and the practice of slavery in the second half of the 18th century". In *Progress(es); Theories and Practices*, ed. Mário S. Ming Kong, Maria do Rosário Monteiro e Maria João Pereira Neto, 273-285. Leiden: CRC Press.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 2009. "O escravo negro no teatro português". *Annali (Sezione Romanza)* 51 (2): 609-626.

SARAIVA, José Hermano. 1984. *História Concisa de Portugal*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

SERRÃO, Joel. 1980. *Cronologia Geral da História de Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte.

RUI ZINK*

Escutando o último negreiro

História e ficção

Que contributo pode a ficção dar para o debate sobre a escravatura? Do ponto de vista da reconstituição histórica fidedigna, pouco. Mesmo quando escrita por historiadores tornados romancistas, a ficção é sempre um tecido de sentidos que, por definição, se independentiza do referente externo a que chamamos realidade. Aliás, *a priori* só há literatura (aventura estética) se tal acontecer.

Todavia, alguma relação haverá entre o texto literário que se organiza em sistema autónomo de signos e o referente externo, o mundo-cá-fora. Um dos mais curiosos paradoxos da literatura é ela ser um facto, coisa feita, concreta e, ao contrário do passado histórico, uma realidade em si. Uma evidência, não no sentido da palavra homónima em inglês (*evidence* = prova), mas no de algo que, por *estar cá* – diante dos nossos olhos – não necessita de ser convocado.

Aquilo que designamos por "ficção histórica", essa então, corre sempre vários riscos, dos quais sobressaem o da anacronia (sobretudo a nível das mentalidades, o de outorgar a uma personagem do século XVIII preocupações e utensilagem conceptual do XX) e o do equívoco na interpretação de um vestígio, um resto: confundir uma touca com um capacete, uma lareira com um forno, uma grade com uma grelha.

Ao colocar um esclavagista – "o último", ainda por cima – como protagonista do seu romance, Miguel Real dá, consoante o ponto de vista, um passo corajoso ou insensato. Uma coisa pode ser dita: vem preencher uma lacuna.

Continua actual o debate sobre o lugar da escravatura na historiografia portuguesa – e qual a relação que nós, portugueses, devemos ter com esse passado. Uma polémica

* IELT, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
E-mail: rz@fcsh.unl.pt.

interessante tem acontecido, nem sempre com a elevação necessária, sobre se Portugal deve ou não pedir desculpas por esse passado[1].

Independentemente do resultado da disputa, cujo desfecho se prenuncia longínquo, um pormenor com alguma importância parece ressaltar: Portugal pouco conhece do período de escravidão e do seu lugar nela. O debate académico e o debate público, mesmo quando alguns protagonistas se situam em ambas as esferas, pouco se tocam. E é de perguntar se a História, tal como é ensinada nas escolas, se afastou devidamente do modo como o passado colectivo foi ensinado no Estado Novo, com a sua incidência quase obsessiva no período dos Descobrimentos – ao contrário de outros momentos da nossa História, e no aspecto glorioso dos mesmos. A escravidão não será ainda, para Portugal, à semelhança do cérebro, um *continente negro*? Fica a questão.

Um romance – este, especificamente, e sobre especificamente este tema – tem então pelo menos duas vantagens: fornecer ao leigo uma visão narrada e apimentada de uma dada era histórica; proporcionar aos verdadeiros historiadores *food for thought*, matéria que pode ajudar a enquadrar factos e documentos e a vê-los, quando o livro é feliz, a uma nova luz.

A ficção enquanto ensaio

Neste sentido, o romance de Miguel Real afirma-se notável logo pelo título. *O Último Negreiro* (2006) não é o único romance de Miguel Real a debruçar-se sobre a questão dos escravos em Portugal, digo, no Portugal que de Lisboa a África já estava virando Brasil. É, todavia, o único romance seu que tem um tão carregado e claro – preto no branco – título. Todo um programa. Outros títulos do autor são metafóricos – *O Sal da Terra* (2008), *A Voz da Terra* (2005) –, mas este é de uma clareza lapidar: *O Último Negreiro*. Ou seja, aquele que ainda traficava escravos mesmo quando já muitos tinham percebido que algo de errado havia numa economia que dependia do tráfico humano.

Real é um autor omnívoro, e vem desde há uma, duas décadas traçando um mapa exaustivo da cultura portuguesa, não hesitando sequer em entrar seja por aspectos concretos – *O Romance Português Contemporâneo: 1950-2010* (2012b), com uma enciclopédica relação de autores –, seja em planos mais abstractos, como em *Nova Teoria do Mal* (2012a). Além de omnívoro, é bulímico e imparável. Nem sempre é o autor mais espartano, seja enquanto novelista, seja enquanto ensaísta – mas quase sempre o mais generoso, o mais exaustivo, o mais amplo, consistente e persistente. São qualidades não de somenos. E fá-lo em ficção e ensaio (ou seja, na minha óptica, em ensaio e *ensaio*)[2].

---

1 Dois protagonistas que, oriundos do meio académico, têm prolongado o debate na esfera pública têm sido Elísio Macamo e João Pedro Marques. Este último escreveu um artigo intitulado "Quantas vezes tem Portugal de pedir desculpa?" (*Público*, 27/9/2017), ao qual Macamo respondeu no mesmo jornal com "Portugal pode pedir desculpas? Quantas vezes forem necessárias" (11/10/2017). Ainda no *Público*, o editor Guilherme Valente escreveu "Quem deve pedir desculpa?" (7/11/2017).

2 Na óptica de outros ainda, em ficção e *ficção*.

É discutível a tese de que a mais alta ficção seja sempre ensaio: um instrumento de trabalho problematizante. E, por vezes (não tenhamos peias nem complexos), didáctico. Como sugere Kundera em *A Arte do Romance* (1991), a ficção longa vale a pena quando é ensaio, ou seja, quando pensa a existência humana. Por outro lado, a fidelidade ao acontecido cede lugar a outro valor:

> Um historiador conta-lhe os acontecimentos como eles se passaram. […] O romance não examina a realidade, mas sim a existência. E a existência não é [exclusivamente, diríamos] o que se passou, a existência é o campo de possibilidades humanas, tudo o que o homem pode vir a ser, tudo aquilo de que ele é capaz. […] Mas, mais uma vez: existir significa "estar-no-mundo". É preciso, portanto, compreender *quer* a personagem *quer* as suas possibilidades. (Kundera 1991, 58)

E o contrário, embora não provado, também é digno de ponderação e estudo – se o ensaio não voa mais alto quando se apropria da (ou entrega à) metodologia da ficção. Lembro a felicidade com que li, aos catorze anos, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa* de Jacinto do Prado Coelho (1949), ou, aos vinte, *Fragmentos de um Discurso Amoroso* de Roland Barthes (1.ª ed 1977, 2006). Ou ainda *Zona*, de Geoff Dyer (2012), que segue – quase fotograma a fotograma – o filme S*talker* de Tarkovsky (1979), por sua vez baseado no romance *Piquenique à Beira da Estrada* dos irmãos Arkadi e Boris Strugatsky (1971). E o que são os Sermões de Vieira, ao qual Miguel Real dedicará, numa espécie de prequela deste, o romance *O Sal da Terra* (2008)?

Real tem – tenta ter – essa visão panóptica do mundo, e das respostas que, por palavras, podemos dar a esse mundo. E querem ser *exemplares*, os seus livros: contar uma história interessante, mas também dar a entender – e, se possível, a ver. O romance *O Último Negreiro* é: a) um ensaio, porque problematiza; b) um diálogo com a História, porque a busca; c) um texto didáctico, porque quer ajudar a entender. No epílogo, o autor explica mesmo, para o caso de alguém não ter entendido, o que esteve a mostrar durante 350 páginas. *O Último Negreiro* é também um conjunto de "artigos" – variações sobre um tema – que quase sem prejuízo podem ser lidos avulsos, técnica recorrente noutras obras do autor. Como se ele estivesse em congresso consigo próprio, enviando a solo todas as comunicações a ler durante os dias do encontro. E é, sobretudo, um romance porque tenta dar a ver e porque (de novo a ética do romance) *encurta a distância* para o Outro. Neste caso, o Outro em nós, porque o protagonista aparente, Félix de Sousa, embora não pareça, é nós. Não só aquela cara não é estranha, também aquele coração, aquele carácter, aquele modo de ser humano.

O outro em nós

Hoje, o Outro já não é necessariamente o negro, o mulato, a mulher, o estrangeiro, o homossexual, o escravo, o oriental ou qualquer outro grupo encaixável como "minoria" em termos de poder. O Outro, nesta nossa época supostamente bem-pensante e em paz aparente (pelo menos na nossa área geográfica), é o esclavagista, o negreiro, o homem que

trata os outros como mercadoria, o capataz do horror. E é precisamente esse abominável Outro que, numa época onde houve heróis e gente bem mais decente a merecer ser protagonista de romance, Miguel Real escolhe para: protagonista; herói (herói anti-heróico mas ainda assim herói da história). Objecto da nossa simpatia – damos por nós a torcer por este "último negreiro" quando ele enfrenta adversários e adversidades. Seja quando leva uma tareia, seja quando recupera a dignidade fazendo trabalhos indignos (chicotear escravos), seja quando começa a recuperar o capital (ou seja, a explorar escravos), seja quando se vinga (do banqueiro Marinhas), seja quando se perde, qual Robinson Crusoe com Sexta-Feira (o seu parceiro e Jau e servo e cúmplice e amante e irmão e tudo mais), seja quando é envenenado, ou descobre que tem paludismo, seja quando é encarcerado pelo rei negro Adondozan, vendedor de escravos, seja quando finta os barcos franceses e ingleses que, com maior ou menor cinismo, por motivos nobres ou menos nobres, apertam o cerco ao tráfico de escravos.

Esta última operação – a de humanizar Félix – é a mais terrível, e Miguel Real leva-a a bom porto, usando de uma estratégia simples e eficaz. Se nós estamos hoje no espaço-tempo da simpatia com a vítima (pelo menos nós, leitores-tipo de romances e ensaios, cf. Iser (1978)), então a cena de abertura mostrará o protagonista como vítima, sendo quase morto numa agressão violenta pelos jagunços de um banqueiro, quando ia apenas pedir o que era justo – a justa paga por serviços honestamente cumpridos[3].

Um continente desconhecido

O que foi a escravatura? É este o tema do livro, bem entendido, mais do que a vida do protagonista. Há um título que remete para uma personagem. Todavia, passado o prólogo que, como acabámos de ver, o mostra a ser agredido quase até à morte pelo banqueiro Marinhas, que lhe chama "um alucinado", como depois o fará o amigo Simão – Francisco Félix de Sousa praticamente desaparece de cena durante o primeiro terço do livro.

A estratégia é comum: após apresentar uma cena de violência que aguce q.b. o apetite do leitor, Miguel Real parte para uma longa digressão, pois quer dar-nos o contexto. É a fase menos ficcional do romance, aquela onde o efabular se faz mesmo com base em documentos históricos, trazendo para o campo da literatura o conhecimento historiográfico. É um livro documentado, este, erudito, como se pode ver na bibliografia e nas imagens, e que ambiciona ser também documento. Miguel Real quer, literalmente, contribuir – para o debate, para o conhecimento. *O Último Negreiro* transparece o pendor

3 Que esses serviços fossem ter vendido uns 50 escravos "isso agora não interessa nada", para citar a imortal Teresa Guilherme. É difícil odiarmos alguém que está a ser espancado de forma tão brutal como Francisco Félix de Sousa no episódio em que nos é apresentado. Além disso, a nossa antipatia imediata é espoletada – vá lá saber-se porquê – pelo banqueiro. A anedota, além de significativa, é plausível: meta-se, nos dias de hoje, uma víbora num duelo com um banqueiro, ou mesmo um advogado, e a nossa simpatia provavelmente irá para a víbora, ou até mesmo para o advogado.

generoso de dar algo ao leitor; e a ambição, latente, de vir a ser instrumento de trabalho para futuros historiadores.

Se o objectivo é entender, o método quase sempre escolhido, mais do que o explicar, é o *show & tell*. O romance vai dando a entender o que era a escravatura daquela época, ainda hoje um continente desconhecido ou pouco visitado – através da narração e da descrição, instrumentos literários, mais do que por um comentário de cariz explicitamente ideológico. Excepto no epílogo, que talvez tivesse sido melhor escolha virar nota de autor ou posfácio – embora o facto de não ter sido essa a opção lhe dê precisamente a sua graça. Aí sim, no epílogo, Miguel Real diz ao que foi:

> Francisco Félix de Sousa soube evidenciar uma singularidade que aos Dominguinhos de África, exclusivamente cobiçosos de riqueza, lhes escapou, a de transformar a vida em destino e a acção individual em obra, destino e obra orientados por um sentido civilizacional. Francisco Félix de Sousa cumpriu um destino religioso, criou uma obra europeia no sertão africano, transformando a sua memória numa síntese civilizacional, de que a Europa hoje, sem pai nem mãe, se envergonha. Sem lhe ocultar a ferocidade, nem a natural generosidade para com os seus iguais, faltava fazer justiça em Portugal a Francisco Félix de Sousa. (396)

Permito-me discordar. O que tinha sido contado antes, durante mais de 300 páginas, bastava. A mercadoria que ocasionalmente se estragava na viagem e, por questões higiénicas, tinha de ser jogada ao mar; as sucessivas camadas de oportunismo, cinismo, ganância, na escala do sistema esclavagista; a insustentável crueldade, a par de outras promiscuidades mais ambíguas numa sociedade onde os opostos viviam apesar de tudo lado a lado, para não falar do convívio entre escravos, libertos, potenciais libertos, ou da paz podre (ou guerra fria) entre quilombos e cidades. E também da tão actual necessidade económica de baixar salários – o equivalente à já célebre frase de Borges – o economista cego, não o escritor), "Baixar os salários não é apenas uma necessidade, é uma urgência" (*apud* Zink 2012, 71). Atente-se nesta passagem seca e quase denotativa:

> Os métodos artesanais de Francisco Félix de Sousa, herdando do pai o trato, negociando em pequenos magotes de escravos, especializando-os em profissões, tinham sido ultrapassados, aos novos escravos exigia-se apenas força muscular para o corte da cana e a apanha do capucho de algodão e da folha de fumo, deixando para os descendentes dos antigos escravos, os crioulos ou ladinos, as funções domésticas e artesanais. Desde que o seu pé tocara a areia da praia do Chega-Negro, oito anos de vida era o que o senhor de engenho exigia do escravo, o suficiente para amortizar em trabalho o investimento feito na compra […]. (137)

O mau da fita?

Como podiam aqueles homens fazer aquilo que hoje nos parece inaceitável? Que tipo de homens eram aqueles? Boa pergunta:

> Estes homens, pensava João Luiz Abreu, de tanto conviverem com os escravos ficam como eles, com a suprema diferença de que, em algum ponto do mundo, só por eles conhecido, apinhavam potes, ânforas e baús contendo ouro em pó e em lingotes, enterrado num buraco a uma

> profundidade de dez braças, cavado por escravos, nesse mesmo local mortos – os mestres atravessadores eram homens cruéis, solitários, avarentos cujo único legítimo prazer consistia em encher lentamente o fornilho do cachimbo de louça de fumo de primeira qualidade […]. (157)

E Francisco Félix de Sousa?

> […] mas, protestava Nicolas, não basta ser branco, é preciso saber trabalhar o chicote, o azorrague, o relho, o pau, a palmatória, tudo o que pudesse subjugar as costas do preto, o chicote era ali, naquelas plagas a autoridade, Félix de Sousa respondia que desde os cinco anos de idade manipulava o chicote como as outras crianças brancas a pena de escrever […]. (288)

Como já foi dito, Miguel Real faz um não fácil (e também não lá muito bonito) milagre: humaniza o protagonista. Já no-lo tinha humanizado no início – nós estamos sempre do lado que apanha – a ser violentado e injustiçado por aquele que intuímos logo ser o mau da fita, o banqueiro Marinhas. E vamos então, de mão dada com o autor, à procura do humano.

O certo é que Félix é um bruto mas tem algum orgulho, alguma hombridade em toda a sua bruteza:

> […] d. Francisquinha envergonha-se do teu trabalho, dizia-lhe, é trabalho de mulato, diz ela, já nem os mulatos o querem, agora são os pretos rufiões que se tornam capatazes de escravos correços, envia-te duas colchas de retalho e um potezinho de vinho de amora […]. (150)

E, sim, é "o mau da fita", mas não é o verdadeiro vilão, ou pelo menos não muito mais vilão do que os outros. Será apenas, sugere-nos Miguel Real, *o homem que suja as mãos*. Como o agente da PIDE ou o torcionário que, tantas vezes, não era senão um camponês fazendo honestamente o seu desonesto trabalho. Uma figura que me ocorre é a do traficante de armas russo Victor Bout, hoje preso, cuja fascinante e sórdida vida pode ser conferida em *Merchant of Death* (Farah e Braun 2007). Não deixando de ser uma personagem abominável, sabemos tratar-se de apenas mais um peão num tabuleiro onde a hipocrisia impera – dado que os países que promoveram a sua prisão têm forte renda no negócio da venda de armas:

> Samuel perguntara por Francisco Félix de Sousa, não porque o desejasse a trabalhar no armazém, bem queria um pé-rapado como o Félix longe dos seus negócios, brancos desses só traziam sarilhos, mas porque, […] obrigando Félix a sulcar a terra com o chicote, descobrira a solução para a desocupação dos terrenos de Rio das Rãs, o Félix era o malfeitor ajustado para expulsar aquela pretalhada […]. (150)

O que nos quer dizer Miguel Real? Que, gostemos ou não, Félix de Sousa é a expressão do seu tempo: um bruto, aos nossos olhos (aos meus, pelo menos), um monstro pelos seus actos (um crime do qual bons pensamentos não me redimem). Mas, sendo a expressão desse *tempo portuguez*…

Redenção possível

A suspeita de que se está a praticar algo de errado obriga por vezes a racionalizações tortuosas. Que a escravatura não era uma indústria pacífica, mesmo quando era legal, é (creio) ponto assente. Daí a necessidade de racionalizar, de encontrar uma justificação para actos que, no mínimo, nos dividem, de algum modo nos incomodam e corroem.

> […] mas o capitão assegurava-lhe que a Igreja Católica defendia a escravatura, era a tese do resgate, explicava, ele próprio a aprendera com os capelães dos navios negreiros: […] um negreiro é um herói para a Igreja Católica, afiançava, um libertador de pretos das garras do demónio, o mais heróico feito cometido hoje para glória de Deus. (187)

Acreditariam mesmo muitos em discursos como este? Seria interessante sabê-lo. O certo é que Francisco Félix de Sousa parte na segunda metade da sua vida para a fonte do mal. Ou, pelo menos, a fonte dos escravos. De receptor passa a fornecedor. E, de tratador de escravos, passa a traficante de escravos e, depois, a outra coisa qualquer, como o Kurz de *O Coração das Trevas* (Conrad 1902), meio animal, meio rei, meio senhor, meio escravo.

Duas visões distintas há sobre o lugar da ficção: uns consideram que, no seu pior, um romance se assemelha a um ensaio, um texto académico. Conotação implícita: a de texto pouco entusiasmante. Discordo: no seu melhor, um romance aproxima-se do ensaio: provocador, inteligente, tentando tornar o outro inteligível. Miguel Real conta uma história de quase redenção: a redenção possível para um homem capaz de tanto mal como Francisco Félix de Sousa. Duas redenções: a sua, interna e, até certo ponto, externa; a da descendência. Miguel Real não redime a personagem mas, de algum modo, redime-nos a nós.

Bibliografia

BARTHES, Roland. 2006. *Fragmentos de um Discurso Amoroso*, ed. original 1977. Lisboa: Edições 70.

COELHO, Jacinto do Prado. 1949. *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa: Verbo.

DYER, Geoff. 2012. *Zona; A Book about a Film about a Journey to a Room*. London: Canongate Books.

FARAH, D., e S. Braun. 2007. *Merchant of Death*. New Jersey: John Wiley & Sons.

ISER, Wolfgang. 1978. *The Implied Reader*. Baltimore: John Hopkins U. P.

KUNDERA, Milan. 1991. *A Arte do Romance*. Lisboa: Círculo de Leitores.

REAL, Miguel. 2005. *A Voz da Terra*. Matosinhos: QuidNovi.

REAL, Miguel. 2006. *O Último Negreiro*. Lisboa: QuidNovi.

REAL, Miguel. 2008. *O Sal da Terra*. Lisboa: Quidnovi.

REAL, Miguel. 2012a. *Nova Teoria do Mal: Ensaio de Biopolítica*. Alfragide: D. Quixote.

REAL, Miguel. 2012b. *O Romance Português Contemporâneo: 1950-2010*. Alfragide: Caminho.

ZINK, Rui. 2012. *A Instalação do Medo*. Lisboa: Teodolito.

LEONOR DIAZ DE SEABRA* | MARIA DE DEUS BEITES MANSO**

Novos escravos no século XIX: breves notas sobre o tráfico de cules de Macau para a América Ibérica***

Apresentação: conceitos e objectivos

Na sequência dos movimentos de independência no continente americano, o fenómeno da emigração laboral europeia e asiática intensificou-se. Da Europa verifica-se uma emigração familiar originária dos países industrializados do Norte e uma emigração mais jovem e masculina oriunda dos países da orla mediterrânica; a estes dois movimentos juntou-se um outro, proveniente da Ásia, constituído essencialmente por força de trabalho também jovem e masculina. O fluxo do Norte da Europa não teve, porém, uma abrangência significativa e o eixo laboral passou a ter como fornecedores primordiais, a China, o Japão, Portugal e a Itália.

Embora haja já alguns estudos sobre a emigração, entendida no sentido lato do termo, ocorrida no século XIX, no que diz respeito à emigração dos cules[1] chineses para as "Américas" as investigações permanecem diminutas e parciais e só recentemente vão surgindo com maior afluência trabalhos elaborados por estudiosos chineses, tendo por

* Universidade de Macau; MAPEAL, China.
E-mail: ldseabra@gmail.com.

** Universidade de Évora, CICP; CHFLUL, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-6851-6519. *Email*: mariadeusmanso@gmail.com.

*** This study was conducted at the Research Center in Political Science (UID/CPO/0758/2019), University of Minho/University of Évora, and was supported by the Portuguese Foundation for Science and Technology and the Portuguese Ministry of Education and Science through national funds. Este trabalho foi concebido em diálogo com o Projeto Pensando Goa (Fapesp, proc. 2014/415657-8); Investigação no âmbito da História de Macau e da MAPEAL (Macau Association for the Promotion of Exchange between Asia-Pacific and Latin America).

1 Cules (*Coolies*) – trabalhadores emigrantes chineses e indianos. *K'u-li* (em Pinyin, do Mandarim, *ku li*, 苦力) literalmente significa "esforço amargo" ou "trabalho amargo", em chinês (e não pessoa que faça trabalhos pesados e amargos) (Liu 2016).

base documentação existente naquele país. No presente estudo, tanto por limite de páginas como pela dificuldade em aceder a trabalhos em línguas não europeias, como o mandarim, o cantonense, ou o japonês, cingir-nos-emos a um conjunto de ensaios que nos foi possível reunir, estudos que, certamente, constituem um marco no saber científico.

Tentaremos, em particular, perceber/clarificar o modo como se processou este movimento/comércio enquanto tráfico, quanto à origem, configuração, objectivos e utilizações dos sujeitos envolvidos. Entendemos que, em parte, este nosso trabalho contribuirá para questionar o fenómeno da "escravatura" e/ou de sujeitos que, embora tendo vivido numa época em que a abolição do tráfico negreiro e da contestação à escravatura já eram uma realidade, experienciaram diferentes formas de sujeição.

O século XIX trouxe uma movimentação de gentes que não se enquadrava nos velhos cânones de mobilidade populacional de um continente para outro a fim de fazer face à carência de mão-de-obra que as velhas e novas economias exigiam. Esta circulação de populações levanta questões complexas quando comparada com a escravatura da Idade Moderna, nomeadamente na própria designação. Embora, por vezes, se utilize o conceito de escravo, em alguns países o seu uso era já ilegal. Em simultâneo, emerge o tráfico de chineses que alguns autores designam genericamente por *tráfico de servos* (*servants*), *tráfico de trabalhadores com contrato* (*indentured labors*), entre outros termos. Independentemente das denominações e da legalidade associada a esta realidade, tais trabalhadores, que não se inseriam no comércio tradicional da escravatura colonial e surgiram, sobretudo, após a respectiva abolição jurídica, eram também designados por cules. Foram "exportados" para os países ocidentais e suas colónias: as "Montanhas Douradas", isto é, para a América do Norte e para a Austrália[2], para o Sudeste Asiático e para a América Latina, particularmente México, Cuba, Peru, Chile e Brasil.

Apesar da aquisição de mão-de-obra chinesa destinada ao desenvolvimento das colónias orientais remontar ao século XVII por via dos holandeses através de meios violentos, a mesma não alcançou a dimensão que atingiria no século XIX (Wu 1988, 3-7). No entanto, podemos afirmar que essa prática foi o seu embrião. O modo ilícito como se processava o negócio indignou os chineses que viriam a obstruir o comércio com a Holanda. Na opinião de Fengbin Wu, a recusa das autoridades chinesas e a atitude dos trabalhadores levaram a que os holandeses recorressem ao recrutamento de emigrantes "voluntários", pessoas que se endividavam junto dos patrões para fazer face às despesas da viagem. Assim nasceu a categoria de "chineses contratados" (*Ibid.*). A maioria dos "contratos" foi efectuada na China durante a dinastia Qing sem nunca se tornar um empreendimento delineado e suportado pelo governo. A sua regulação foi principiada e impelida por forças exteriores. Apesar de se falar de uma "contratação", estes emigrantes foram maioritariamente incitados e enganados pelos países coloniais, vindo a conhecer

2 Para os chineses, a "Montanha Dourada Velha" correspondia a São Francisco, Califórnia, e a "Montanha Dourada Nova" a Melbourne, Austrália.

situações muito semelhantes às dos escravos (Northrup 1995, 6). Já a emigração japonesa foi muito distinta porquanto foi dirigida e regulada desde o início (1868) pelo governo reformista de Meiji (Northrup 1995, 73) passando a ser um projecto nacional realizado em função das políticas governamentais nipónicas (Endoh 2009, 61).

A emigração dos cules despertou o interesse de estudiosos de diferentes países. No que diz respeito à China, existe um grupo de investigadores que estuda a condição das comunidades chinesas em espaços específicos: Cuba, Peru, Guiana, entre outras regiões; um outro grupo justifica o fenómeno como uma consequência da invasão colonial e imperial das potências ocidentais na China (a emigração dos trabalhadores chineses – *hua-gong* – na China imperial da dinastia Qing e na República). A obra mais emblemática deve-se a Zhu, Shi-jia (朱士嘉), *Arquivos Históricos sobre a Persecução Americana contra os Trabalhadores Chineses* (美國迫害華工史料), Chineses Book Company (中華書局), 1958.

Fora da China, já anteriormente haviam sido publicados estudos sobre o envio de cules para o império britânico: *The Chinese in British Guiana* (1915), de Sir Cecil Clementi (reeditado em 2010), obra redigida durante o seu mandato como Governador da Guiana; e *Chinese Coolie Emigration to Countries withinthe British Empire*, de autoria de Persia C. Campbell (1923).

Persia Crawford Campbell distingue dois sistemas na partida dos cules chineses para os domínios do Império Britânico: o *credit-ticket* e o *contract*. Por sua vez, David Northrup, no livro *Indentured Labors in the Age of Imperialism 1834-1922* (Northrup 1995), não se preocupa com o *modus* de contratação, centrando-se na discussão sobre o nome pelo qual se devem designar os trabalhadores por contrato (cules): *indentured servants* ou *indentured labors*; o trabalho de Northrup constituiu a primeira tentativa de analisar o sistema de *indentured servants,* nos séculos XIX e XX, com um sentido global e em linguagens comparativa e quantitativa (Northrup 1995).

Em 1971, o sinólogo americano Robert L. Irick analisou a política do governo Qing no âmbito do tráfico de cules (Irick 1982), através da consulta, não só de fontes e referências chinesas em Taiwan, mas igualmente das obras dos historiadores chineses comunistas. Irick estudou sistematicamente esta política no período entre 1847 a 1878 e observou que, embora a emigração fosse proibida, era informalmente consentida, sendo mesmo aceite no final da dinastia. O autor discorda dos sistemas de *credit-ticket* e *contract emigration* defendidos por Campbell. Sob o sistema de *credit-ticket* os cules chineses emigravam para a Malásia britânica (Península Malaia), para o Canadá, para a Austrália e para a Nova Zelândia (Campbell 1923, 27). No sistema de *contract emigration* o fluxo dirigia-se para as Índias Ocidentais Britânicas, em particular para a Guiana, para a África do Sul e para as ilhas do Pacífico. Já fora dos domínios britânicos, uma grande quantidade de cules chineses contratados emigrava para Cuba e para o Peru, e um número pouco expressivo para o Suriname, para as Ilhas Sandwich (Havai), para a Austrália tropical (Queensland), contemplando ainda territórios da América Latina. O autor, ao referir-se

à emigração por contrato, realça a intervenção das autoridades europeias devido à necessidade de mão-de-obra (*Ibid.*, 97).

Recentemente a dissertação de mestrado de Liu Cong, *Política da Dinastia Qing em relação ao Tráfico de Cules em Macau*, além de fontes portuguesas e inglesas, utiliza documentação chinesa, assumindo-se como um estudo de referência, sobretudo pela sistematização de trabalhos, fontes e discussão/aclaramento dos conceitos sobre os cules anteriormente editados. Trata-se de um trabalho de grande valia e mérito no domínio historiográfico. A autora categoriza esta emigração como um "sistema de tráfico humano", representando uma nova forma de escravatura (Liu 2013).

Longe das discussões teóricas sobre a classificação desta emigração, encontram-se estudos demográficos (quantitativos) os quais se centram no número de escravos enviados para determinadas regiões do globo. Assinalamos os seguintes trabalhos: *Chinese Bondage in Peru* (Watt Stewart 1951), *Idéologie et Ethnicité, les Chinois Macao à Cuba: 1847-1886* (Denise Helly 1979), *História dos Trabalhadores Contratados Chineses*, a emigração dos trabalhadores chineses para o Sudeste Asiático (Wu 1988).

Arnold J. Meagher, no âmbito da sua tese de doutoramento, recolheu uma vasta gama de dados e estatísticas sobre a emigração dos cules em geral, mas centra-se, sobretudo, na emigração para a América Latina. Foi publicada em 2008 com o título de *The Coolie Trade – The traffic in Chinese labours to Latin America 1847-1874* (Meagher 2008). Para este investigador, os contratos de trabalho (*contracted labors* ou *indentured labors*) referentes à população oriunda de África, Índia, China, Ilhas do Pacífico, Java e outros territórios foram, após a abolição do tráfico negreiro nos países e colónias ocidentais, os sucedâneos do trabalho escravo destinado às tarefas de cultivo nas plantações tropicais, nas escavações das minas, na construção de caminhos-de-ferro e de outras infra-estruturas. Meagher é um dos primeiros estudiosos americanos, senão mesmo o primeiro, a perceber a relevância das fontes portuguesas e a utilizá-las no estudo do tráfico de cules. Consultou, não só os arquivos em Lisboa e os jornais em português de Hong Kong e Macau, como também as importantes obras de João Corvo de Andrade, Montalto de Jesus, Padre Manuel Teixeira, por exemplo.

Outra análise em desenvolvimento insere-se no âmbito dos *Ethnic Studies* levados a cabo nos Estados Unidos da América. Neste contexto, destacam-se os trabalhos de Evelyn Hu-DeHart, investigadora chinesa que estuda os cules em países latino-americanos como o México e o Peru, bem como o tráfico de cules em Macau (Hu-De Hart 2007, 91-116). Moon-Ho Jung, no livro *Coolies and Cane: Race, Labor, and Sugar in the Age of Emancipation* (2006), debruça-se sobre o papel da formação racial dos cules na reconstrução dos conceitos de raça, de nação e de cidadania nos Estados Unidos da América.

Em Macau, o tema dos cules também tem merecido atenção, sendo a maioria dos trabalhos escrita por portugueses residentes no território. A título de exemplo refiram-se as monografias *O Comércio de Escravos em Macau: The so Called Portuguese Slave Trade in Macao*, do Padre Manuel Teixeira (1976) e *Emigração de Cules – Dossier Macau*

1851--1894, de Beatriz Basto da Silva (1994). Há ainda diversos artigos escritos sobre o tráfico dos cules através de Macau, como em *Historic Macao*, de Montalto de Jesus (1902, 332- -341) publicação que contém um capítulo dedicado ao assunto. Deve-se referir também duas importantes obras portuguesas do século XIX, o *Relatório da Emigração de Chinas em Macau*, de António Feliciano Marques Pereira, Superintendente da Emigração Chinesa em Macau (Pereira 1861), e o *Relatório e Documentos sobre a Abolição da Emigração de Chinas Contratados em Macau. Apresentado às Cortes na Sessão Legislativa de 1874 pelo Ministro e Secretário de Estado da Marinha e Ultramar*, de João de Andrade Corvo (Saldanha 2006, 683, n. 1365).

Um dado a assinalar é que a grande maioria das abordagens se reporta ao tráfico de homens. No entanto, outras investigações, em menor número, tratam do comércio de mulheres, aspecto que podemos inscrever na linha de investigação dos *gender studies* (Estudos de Género) e no surgimento do novo sujeito histórico, a mulher enquanto matéria de estudo para a compreensão da História. Kani Hiroaki, historiador e antropólogo japonês, especialista de história e da sociedade de Hong Kong, em 1972, quando ali residia, descobriu, por mero acaso, um arquivo em Po Leung Kuk, instituto de caridade estabelecido naquela colónia britânica, destinado à proteção de mulheres e de crianças. Com a documentação encontrada publicou *Os Cules e "Chu-hwa" da China Moderna* (近代中国の苦力と「豬花」) (cit. em Liu 2016, 12), no qual trata da questão da venda de mulheres para serem levadas além-mar como prostitutas, as "*chu-hwa*". Mais recentemente, têm surgido outras pesquisas sobre a emigração de mulheres e prostitutas chinesas, nos séculos XIX e XX. Por exemplo, Fan Ruolan escreveu *Permissão e Proibição: A Reação das Províncias de Fujian e Guangdong em relação à Emigração das Mulheres Chinesas,* 1860-1949 (Sinn 2013, 219-263) e *Moving through the Gate of Venus: The History of Cumsingmoon and the Coolie Trade 1849-54* (Stasko 2013), trabalho sobre o desenvolvimento do tráfico em Jin-xing-men (Cumsingmoon) situado, em Zhuhai, atual província de Guangdong.

Face à intrincada mudança da circulação das populações em direção ao continente americano, limitar-nos-emos à abordagem de uma transferência humana específica, mas sumária, a partida dos cules de Macau, assim como à participação daquele território, então cidade portuguesa, no tráfico para Cuba, Peru e Brasil na segunda metade do século XIX. São poucos os estudos sobre a participação da escravatura asiática no decorrer da história da colonização europeia, particularmente a portuguesa, mas deixamos agora um novo elemento, os cules, numa época já de descolonização e de pós-independência das Américas.

Cules: os novos "escravos"

A mão-de-obra escrava era essencial para a economia das plantações. O ambiente Oitocentista gerou duplicidade face à prática da escravatura. As ideias abolicionistas e escravistas coexistiam. Nas Índias Ocidentais Britânicas, os primeiros sopros

abolicionistas foram dirigidos para o tráfico de escravos e alguns aceitaram o argumento de Adam Smith de que, em comparação com os escravos, os trabalhadores livres eram mais baratos, mais rendosos e mais eficientes. Acalentava-se a expectativa da transformação dos escravos em trabalhadores livres (Northrup 1995, 17-18). O Parlamento britânico, desde 1792, votou resoluções que acabaram por conduzir à aprovação do "Acto de Abolição do Tráfico de Escravos no Império Britânico", em 1807, sendo o "Acto de Abolição da Escravatura" aprovado em 1833 (Northrup 1995, 17-18).

A extinção da escravatura impeliu a aceleração ou a criação de vias que possibilitassem a angariação de mão-de-obra. Determinados governos europeus, como foi o caso do britânico, tentaram resolver a questão através de compensações financeiras aos fazendeiros, criando o sistema de *apprenticeship*, isto é, os antigos escravos, menores ou adultos, através um novo modelo designado por *indentured,* tinham de servir os seus antigos donos por um determinado tempo, variando de um a dez anos de acordo com as condições do contracto. Tal medida não conseguiu colmatar a falta de população trabalhadora. O *apprenticeship* contou com a oposição dos abolicionistas, tendo sido extinto em 1 de Agosto de 1838 nas Índias Ocidentais Britânicas e, nove meses depois, nas Maurícias (Northrup 1995, 19). Nas Caraíbas, desde 1883, a necessidade de braços para a agricultura levou ao esforço de contratação de africanos, de portugueses (Ilhas do Atlântico) e de outros europeus, o que não resolveu a questão. Os africanos não se ajustavam ao trabalho nas plantações e os europeus revelavam dificuldades na adaptação ao clima das ilhas com um grande número a adoecer e a morrer (Northrup 1995, 35; e Meagher 2008, 35). A necessidade de encontrar alternativa conduziu à procura de solução junto de indianos e de chineses.

A Grã-Bretanha, como potência colonizadora na Índia, controlava o recrutamento dos cules indianos, que eram enviados principalmente para as outras colónias inglesas. Tal política dificultou a concorrência das demais potências relativamente à mão-de-obra indiana, sendo pouca a que se deslocou para as dependências francesas e holandesas, e incentivou o comércio de cules chineses (Northrup 1995, 60). Sem uma efectiva política de restrição ou sequer de regulamentação, pelo menos nos primeiros anos, os cules chineses tornaram-se alvo de procura pelos especuladores de várias nacionalidades (*Ibid.*, 51, 59-60, 78-79).

Uma vez que os contratados chineses já eram utilizados nas colónias das potências ocidentais no Sudeste Asiático e no Índico, os grandes proprietários das Índias Ocidentais Britânicas importaram igualmente chineses para as plantações das Caraíbas, embora em menor número (Campbell 1923, 88-89). Já em 1829, as Maurícias, antiga colónia francesa adquirida pelos ingleses, além de indianos também importava cules chineses de Singapura (Northrup 1995, 24). Os fazendeiros das Índias Ocidentais Britânicas, desde 1838, prosseguiram esta prática (Campbell 1923, 87). No entanto, a partir de então, e até 1922, os cules indianos formavam a maioria da mão-de-obra naqueles territórios – Índias Ocidentais Britânicas, Maurícias e outras colónias inglesas (Northrup 1995, 244).

Formalmente não estamos na presença de um sistema esclavagista se pensarmos no modelo praticado na Idade Moderna pelos países europeus, mas os cules substituíram esse velho sistema numa época já de mudança e de fermentação de valores como a liberdade e a igualdade entre todos os cidadãos. Ressalve-se, porém, o facto de haver diferenças nas condições de vida a que estes grupos estavam sujeitos nos diferentes territórios como, por exemplo, no Peru ou em Cuba, onde viviam em ambiente de maior tolerância em comparação com outras regiões da América (Lessa 1996, 271).

Da China, via Macau, rumo à América Latina

Entre 1851 e 1875 deu-se um grande movimento de chineses (cules) emigrados para a América Latina, maioritariamente para o México, Chile, Peru e Cuba, em consequência da escassez de mão-de-obra decorrente da extinção do tráfico de escravos (Lessa 1996, 265). Os cules chineses eram recrutados em diversas proveniências, como Amoy (Xiamen), Hong Kong e Macau, entre outros portos da China, recorrendo-se a todo o tipo de engodos, ou eram simplesmente raptados e embarcados em navios de diferentes bandeiras: espanholas, italianas, francesas, salvadorenhas, russas, alemãs, holandesas, entre outras (Lisboa 1888, 333).

Viajavam em condições deploráveis pelo que muitos não resistiam à longa travessia até aos destinos. Para além dos naufrágios e dos ataques dos piratas, a fome e as doenças faziam parte das adversidades a enfrentar ao longo do trajecto. Abundavam o escorbuto, as disenterias, as febres palustres, as doenças venéreas (estas, verificadas em mais de 6% dos embarcados). Por outro lado, era elevado o número dos que sucumbiam em naufrágios, em incêndios, na sequência de abandono dos navios para escapar à violência, ao desespero e à pirataria. Entre 1850 e 1870 registaram-se desastres marítimos que afectaram 34 embarcações, das quais 13 haviam zarpado de Macau (Lessa 1996, 272). Entre 1849 e 1854, dos 7350 cules embarcados em Cantão com destino ao Peru, 549 (14%) morreram na viagem; do mesmo porto para Cuba, dos 23 928 embarcados morreram 3342 (mais de 10%). Entre 1860 e 1863, a mortalidade no mar oscilou entre 23% e 30%. Numa só viagem de 1872 para o Peru, numa carga de 739 cules, 26% pereceram de disenteria antes de chegarem ao porto de Callao, percentagem que não inclui outros que se suicidaram. Contudo, em 1874 as instâncias oficiais do Peru, em colaboração com o governador de Macau, conseguiram reduzir a taxa de mortalidade em viagem para 11% (*Ibid.*).

As condições a bordo transformavam os navios em verdadeiros "*infernos flutuantes*" e a maior parte dos cules embarcados não ia de livre consentimento. Nessas tristes histórias ficariam célebres os navios *Yrurat Bat, Buena Ventura, Dolores Ugarte, Taíchoy, Napoleon Canavarro, La Nouvelle Penellope, Mana Tereza,* ou os juncos chineses como o *Seng-Hong Fatt* (*Ibid.*).

Em Cuba, em 1850, deu-se início à angariação de cules em Amoy por intermediação da firma inglesa Tait & Co. O contrato previa uma entrada anual de seiscentos trabalhadores (cules) destinados à cultura da cana-de-açúcar. A iniciativa partira de uma

Junta de Fomento que tinha nos portos da China contratadores locais, a quem o povo chamava, depreciativamente, *Chui Chai Tau* ("*capatazes de porcos*") (Lessa 1996, 274). Ao todo, e até à chegada de Eça de Queiroz à ilha caribenha, em 1872, tinham saído de Macau, ou haviam feito rota por este porto, 250 000 cules, dos quais 100 000 destinados a Cuba. Os contratos previam uma duração de oito anos, mas as condições dos endividamentos que os cules contraiam, assim como as "leis especiais" que os aguardavam, acabavam por retê-los durante muitos mais tempo (*Ibid.*, 279).

Macau tornou-se uma porta de saída muito significativa envolvendo diversas infra-estruturas. Os armazéns-depósito estendiam-se pelas ruas do Terrafeiro, do Gamboa, de S. Lourenço, da Praia Grande, do Hospital, a Travessa da Palanchica e o Largo de Santo António (Lessa 1996, 270). Em 1870 operavam na cidade cinco agências de Cuba e do Peru, e havia vinte e sete estabelecimentos que, em conjunto, sustentavam algumas dezenas de postos de trabalho. O primeiro navio que partiu de Macau levando 250 cules, em1852, era português e destinava-se ao porto de Callao, tendo sido financiado por dois franceses, Guillon e Durand, e pelo macaense José Vicente Jorge (Sampaio 1867, 138; Lessa 1996, 271). Até 1873 foram levados para Cuba 73 631 cules; para o Peru foram 67 095; 3897 para "outros destinos, num total de 144 623 chineses (Corvo 1883-1888, 132-168). Até 1874, terão chegado ao Peru cerca de 90 000 cules embarcados via Macau.

Algumas das mais pertinentes páginas alguma vez escritas sobre a emigração dos cules pela rota de Macau, referentes às actividades dos angariadores, à vida nos barracões, à rentabilidade dos negócios, às revoltas e às viagens para as Américas são as que, no dia 13 de Fevereiro de 1867, lhe dedicou o conde Ludovic de Beauvoir (1846-1929), no decurso de uma viagem à volta do mundo que o levou à Austrália, a Ilha de Java, ao Sião, a Hong Kong, a Macau e a Cantão, prosseguindo depois para o Norte da China, para o Japão até à Califórnia. No seu diário, faz um minucioso relato dos barracões, que lhe pareceram "a coisa mais característica de Macau". Serviam como depósito de cules chineses, "em condições indignas", contratados para a emigração além-mar (Jorge e Coelho 2014, 373). Lamenta que o anúncio desse negócio de "*carne humana*" se fizesse, muitas vezes, perante a indiferença do pavilhão francês. Tão pouco esconde a interferência espanhola, pois observa que o exemplar dos contratos de emigração que conseguira obter estava redigido em chinês e em espanhol, e que, depois de assinado pelo angariador chinês e rubricado pelo procurador de Macau, fora, por último, subscrito pelo cônsul de Espanha (Lessa 1996, 275).

O modelo parece permanecer após a abolição oficial da escravatura, pois os antigos traficantes prosseguiram na mesma actividade "mercantil humana". Em Havana, as casas importadoras designavam por *monções* o conjunto de operações destinadas a aparelhar um ou mais navios de cules. O capital necessário era, inicialmente, firmado pelos importadores, pelos cofres públicos, através da Junta de Fomento, e também pelos fundos próprios dos negreiros, desejosos de reconverterem as suas empresas, então em

decadência. Os primeiros cules chegaram, em 1847, por intermédio do comerciante de Manila, Fernando Aguirre, que tinha convénios com casas inglesas de Amoy, as quais, além dos trabalhadores, também lhe forneciam os barcos *(clipers)*. Outros filipinos se seguiram todos sob a protecção de Madrid. Mas a partir de 1855 perderam influência, em parte, por incapacidade em responder eficazmente às exigências do negócio e, em parte, porque os comerciantes de Amoy com a experiência acumulada podiam assumir directamente os seus negócios obtendo mais proveitos em operar através dos seus correspondentes em Londres ou das suas casas-mãe em Liverpool. Posteriormente surgiram intermediários de outras paragens como Nova Iorque e Boston, a que se juntaram mais tarde os franceses. E, embora o comércio fosse macaense, os barcos continuaram a ser da praça de Amoy (Lessa 1996, 275).

Fica claro que inicialmente, e por recomendação do próprio governo de Cuba, o seu agente em Macau foi o cônsul de Espanha. Outros fazendeiros, como Domingo Aldana, que era, na ilha, o maior proprietário de escravos negros, continuavam a actuar como pessoas singulares. Aldana tinha, em Macau, agentes e barracões particulares e actuava também como banqueiro. De resto, dispor de representantes exclusivos em Macau tornara-se uma necessidade após a retirada dos intermediários ingleses, que desde 1858 só operavam em Hong-Kong, e norte-americanos – estes, a partir de 1861. Caso contrário, não podendo operar directamente nos portos chineses, ficariam na dependência absoluta dos armadores franceses de Marselha, Nantes e Bordéus, que dispunham de agentes em Havana (*Ibid.*, 275-277).

Para o Brasil, o caso emblemático é o do contratador particular Manuel de Almeida Cardoso que, em 1855, enviou para o Rio de Janeiro cerca de 300 colonos chineses, muito antes do primeiro Tratado de Amizade, Comércio e Navegação com a China, assinado em 1880 (*Ibid.*, 270).

Trabalho e sobrevivência

De acordo com as necessidades de mão-de-obra do momento, assim se desenvolviam as actividades exercidas pelos cules. Representavam, em 1853, mais de 50% de toda a mão-de-obra disponível para a produção açucareira em Cuba, valor que rapidamente atingiu os 75%. Em termos gerais, os cules asseguravam 15% de toda a força de trabalho na ilha: destes, 73% trabalhavam na agricultura e 27% estavam no serviço doméstico (Lessa 1996, 275).

Contudo, a produtividade dos cules chineses nos trabalhos agrícolas nunca atingiu os níveis esperados. Não obstante a sua experiência, especialmente no cultivo do arroz, os métodos utilizados eram os tradicionais e, além disso, seguiam um regime alimentar muito diferente, detinham uma cultura muito elaborada, produto de uma antiquíssima civilização agrária na qual a escravatura havia desaparecido há já "cerca de dois mil anos" (*Ibid.*, 276), pelo que a taxa de suicídio era elevada e a maior causa de morte entre estes trabalhadores - 62 em 1855; 101 em 1855; 151 em 1857; 173 em 1862.

Por outro lado, muitos cules chegavam doentes ao destino. Por vezes, eram portadores de cólera, que era endémica no seu país e, embora muito ocasionalmente, de peste bubónica e de lepra, o que obrigou a medidas sanitárias especiais: a criação de enfermarias anexas aos barracões, a imposição de quarentenas e até o desvio de porto de atracagem aos navios suspeitos. Só que estas últimas orientações eram difíceis de cumprir dado o grande número de embarcações que chegavam quase em simultâneo. Havia ocasiões em que, em Havana, se encontravam, ao mesmo tempo, vários navios com milhares de *chinas* a bordo. Outra doença grave era a cegueira. A todas as enfermidades juntava-se a fadiga pelo trabalho extenuante e as avitaminoses por alimentação insuficiente e inadequada (em Cuba, o arroz e o chá eram escassos e caros). Nesta matéria, o procedimento seguido pelos ingleses na Jamaica e pelos franceses na Guiana, é contrastante, pois tinham em conta as características da culinária chinesa tradicional. Prevendo, de resto, a importância da saúde na economia, os ingleses, além de horários de trabalho menos pesados, entregavam a cada *cule* um pedaço de terra para proveito próprio, com a liberdade de poderem dispor dos produtos cultivados, quer para consumo pessoal quer para venda no mercado (Lessa 1996, 277).

No Peru, entre 1849 e 1877, os trabalhadores chineses foram utilizados nas plantações de cana-de-açúcar, nos caminhos-de-ferro e em outras indústrias que, no século XIX, estavam a florescer. O trabalho duro e a exploração da mão-de-obra como verdadeira escravatura determinaram as diversas revoltas que ficaram assinaladas. Para o Peru, entre 1849 e 1854, em 24 navios que zarparam de vários portos asiáticos, incluindo o de Macau, embarcaram 7358 chineses; destes apenas 4754 chegaram ao destino final: 34 ficaram em Singapura, 549 pereceram durante a viagem e um número desconhecido sublevou-se e retornou à China. Quase todos os que desembarcaram no Peru foram colocados na extracção do guano, sob a direcção de empreiteiros, cuja violência não tinha limites (Lessa 1996, 272).

O Brasil recebeu os primeiros cules no século XIX para trabalharem na agricultura. Desde o início do século, o território interessava-se pelas plantas orientais, com a colaboração de trabalhadores chineses. Após a instalação da Corte portuguesa no Brasil, em 1808, o Conde de Linhares sugeriu o recrutamento de um milhão de chineses, com o duplo objectivo de auxiliar ao povoamento da colónia e contribuir para o comércio com Macau, procurando assim estender a indústria da seda e da porcelana à região (Seabra 2014, 12).

Desde 1810, a cultura do chá foi introduzida no Horto Botânico do Rio de Janeiro, com plantas importadas de Macau e mão-de-obra chinesa, bem como na Fazenda de Santa Cruz, incorporada nos bens da Coroa, após a expulsão dos Jesuítas (*Ibid.*). Em 1812 aportou no Rio de Janeiro o navio "*Vulcano*" com cerca de 300 chineses, mudas e sementes de chá provenientes de Macau. Mas, de um modo geral, o cultivo de chá foi considerado um fracasso, por motivos idênticos aos que se verificaram no Peru, pois não aceitavam de forma passiva as condições de servidão dentro da fazenda imperial (Chang-Sheng 2009, 45-46).

A "*política chazeira*" de D. João VI, que regressara a Lisboa em 1821, foi abandonada por seu filho, D. Pedro I, que preferiu apostar numa "*política cafeeira*", tanto mais que os ingleses faziam tudo para "estorvar tais plantações" (Seabra 2014, 12). Assim, já em 1825, muitos chineses haviam abandonado as plantações a favor de outras profissões. No entanto, em 1839, um viajante estrangeiro assinala que no Rio de Janeiro "colonos chineses haviam chegado com sementes e novelos de fios de seda" (*Ibid.*). Em meados do século novos fluxos de chineses chegariam ao Brasil acompanhando o fluxo do grande movimento de chineses emigrados para a América Latina, entre 1850 e 1875. Essa importação começou por Singapura, incluindo gente de Macau, onde o próprio Brasil os foi buscar em 1855, ano em que chegaram 300 colonos ao Rio de Janeiro, contratados por um, o negociante Manoel de Almeida Cardoso (*Ibid.*, 16), apesar do "receio biológico que logo se levantou no Parlamento do Rio" (*Ibid.*; Camargo-Moro 2001, 221-228). Esta questão, segundo alguns autores, já vinha de algum tempo atrás, pois, em 1819, os chineses residentes no Brasil pediram a D. João VI que lhes nomeasse um director "meio-cônsul, meio-intérprete", que pudesse expor os seus direitos não só junto dos patrões, como dos tribunais (Seabra 2014, 16). As dificuldades políticas e administrativas, levantadas pela entrada de cules, arrastar-se-iam durante a segunda metade do século XIX, época pós-independência (1822) (*Ibid.*; Lessa 1996, 265). Mas, a falta de mão-de-obra iria sobrepor-se a qualquer outra questão de carácter humano.

Em Julho de 1870, deu-se a fundação da Sociedade *para a Importação de Trabalhadores Asiáticos de Ascendência Chinesa* no Brasil, cujas actividades darão origem ao plano do visconde de Sinimbu, líder liberal, que já fizera um estudo oficial sobre a emigração chinesa nos Estados Unidos da América (Seabra 2014, 17). Esta *Sociedade* propunha-se ir buscar chineses a Hong Kong, Macau e Cantão, os quais deveriam desejar "espontaneamente trabalhar no Brasil" (Leite 1999, 115). A tentativa, no entanto, falhou devido por um lado à oposição do Governo inglês e por outro lado à reacção dos abolicionistas e dos defensores da emigração europeia. Além disso, os grandes proprietários agrícolas, nunca mostrara entusiasmo pela ideia, pois a do norte não queria os *chins,* sendo o plano Sinimbu considerado como um benefício à lavoura do sul, que também "não queria os chins" (Seabra 2014, 17). Havia, igualmente, quem se opusesse à emigração chinesa por outros motivos, denunciando o que consideravam "uma grande farsa" que se pretendia armar com a "contratação de chins livres", a qual era, realmente, uma "escravidão mal disfarçada" (Leite 1999, 117).

Embora, em 1881, Brasil e China tivessem assinado um tratado proibindo a contratação de mão-de-obra de cules, as actividades ilegais do contrabando envolvendo estes trabalhadores receberam o apoio do governo brasileiro. Em 1882, o governo desejava conseguir mão-de-obra barata para a lavoura cafeeira. Tratava-se de uma emigração temporária, menos cara do que a europeia, quer para o Tesouro, quer para o fazendeiro de café, regressando à China no fim do contrato colectivo, não se destinando, portanto, ao "cruzamento da raça brasileira" (Lessa 1996, 265-267).

Em 1888, o governo brasileiro obteve consentimento do Parlamento, não apenas para estabelecer colónias agrícolas, gozando das "mesmas vantagens e regime com que eram ou foram fundadas as colónias estrangeiras", como também para conceder aos proprietários rurais que empregassem nacionais, "as mesmas vantagens e as mesmas condições" dispensadas àqueles que acolhiam imigrantes de qualquer nacionalidade, reabrindo assim a possibilidade da emigração de cules (Seabra 2014, 17). Porém, nos finais do século XIX, existem documentos da época relativos à emigração de Chineses para o Brasil, através de Macau, para trabalharem na agricultura com anuência do "Presidente dos Estados Unidos do Brasil" (*Ibid.*).

Considerações finais

O sistema de contratos de trabalho sucedeu-se ao trabalho escravo e atraiu, espontânea ou enganosamente, muita da população chinesa das camadas mais pobres. A abolição da escravatura exigia nova mão-de-obra, sobretudo nas Américas. Assim, os cules foram os substitutos destinados ao trabalho de cultivo nas plantações, escavações nas minas, construção de caminhos-de-ferro e de outras infra-estruturas.

Durante séculos, antes da "exportação" de cules, os emigrantes chineses eram, principalmente, mercadores, artesãos, ou até trabalhadores indiferenciados que partiam voluntariamente para além-mar. O governo Qing via esses emigrantes como infiéis que desertavam das suas terras e túmulos ancestrais, pelo que não só não garantiam os interesses desses emigrantes no estrangeiro, como também legislavam com a intenção de os puir. Esta atitude reflectiu-se na emigração dos cules no século XIX.

O governo chinês mostrou uma grande lentidão em tomar medidas eficazes para impedir o tráfico de cules que passava por Macau. As tentativas de restabelecer uma autoridade chinesa naquele território e fiscalizar as actividades ilegais da emigração a partir deste porto revelaram-se infrutíferas. Após 1849, as autoridades de Guangdong e o governo de Beijing ignoraram, sistematicamente, a questão do tráfico de cules em Macau.

Só com *ZongliYamen* (*TsungliYamen*)[3] o governo começou a preocupar-se com a questão da emigração e a prestar, primeiro, protecção aos emigrantes por contrato e só mais tarde a todos os outros. A regulamentação da emigração por contrato foi o primeiro passo desta mudança. Todavia, o problema não ficou definitivamente solucionado. O passo seguinte, que contribuiu para a extinção do tráfico, foi dado em 1862 quando o governo de Beijing pretendeu restaurar uma autoridade chinesa em Macau, o que foi proposto por Robert Hart, nas vésperas das negociações sino-portuguesas[4]. O Inspector-geral das Alfândegas Chinesas, Robert Hart, desempenhou um papel muito activo na

3 Era o Ministério dos Negócios Estrangeiros do governo Qing, criado depois da Segunda Guerra do Ópio, através de um memorial do Príncipe Gong e de Wen Xiang, em Janeiro de 1861.

4 O ex-Inspector-geral, Horatio Nelson Lay, e o Vice-Rei de Cantão, Lao Chongguang, tinham manifestado ao governo local, em 1859 e 1860 a sua intenção de restaurar a alfândega chinesa em Macau.

política chinesa, relativa à questão de Macau. Sob proposta de Hart, a emigração por Macau foi proibida pela Convenção de 1866.

A proposta do restabelecimento de um oficial chinês em Macau, sob o pretexto da inspecção do tráfico de cules, nunca se efectivou até ao final da dinastia Qing. A acção fiscalizadora surgiria, através do governo de Cantão, a partir de 1872, o que contribuiria para o término do tráfico de cules, em Macau. Esta mudança de atitude do governo de Cantão só se explica pela oposição das grandes potências (os Estados Unidos da América e a Grã-Bretanha) à participação de Macau nesta actividade. A emigração de cules através de Macau foi, finalmente, eliminada pelo governo português, em 1874, tanto por pressão dos britânicos, como pela fiscalização das autoridades chinesas. Mas pelo que ficou escrito continuou.

Bibliografia

BEAUVOIR, Ludovic. 1875. *Voyageautourdu monde par le Comte de Beauvoir*. Paris: E. Plonet Cie. Éditeurs.

CAMARGO-MORO, Fernanda de. 2001. "Macau e o Brasil, um Diálogo a ser aprofundado". *Revista de Cultura*, nº especial: 221-228.

CAMPBELL, Persia Crawford. 1923. *Chinese Coolie Emigration to Countries within the British Empire*. London: P. S. King &Son, Ltd.

CLEMENTI, Cecil. 2010 (1915). *The Chinese in British Guiana*. Guiana: The Caribbean Press.

CHANG-SHENG, Shu. 2009. "Chineses no Rio de Janeiro". *Leituras da História Ciência e Vida* 17: 44-54.

CONCEIÇÃO, Lourenço Maria da. 1988. "A emigração dos cules para Macau e a sua abolição". In *Macau entre Dois Tratados com a China: 1862-1887*, 69-98. Macau: Instituto Cultural de Macau.

CORVO, João de Andrade. 1887. *Estudos sobre as Províncias Ultramarinas*, vol. IV. Lisboa: Academia Real das Sciencias.

DIAS, Alfredo Gomes. 2001. "Do tráfico de escravos à emigração dos cules". *Revista de Humanidades e Tecnologia* 04/05: 109-117.

ENDOH, Toake. 2009. *Exporting Japan: Politics of Emigration to Latin America*. Urbana: Universityof Illinois Press.

GUEDES, João. 1988/1989. "Macau, Eça, Corvo e o tráfico de cules". *Revista de Cultura* 19/22: 41-48.

GUO, Liang. *Uma Apreciação sobre os Estudos em Relação aos Chineses Ultramarinos, Realizados pelos Investigadores Japoneses após a Segunda Guerra Mundial*. Disponível em: http://www.ims.sdu.edu.cn/cms/attachment/090920034444.pdf. Consultado em 4 de Abril de 2017.

HELLY, Denise. 1979. *Idéologie et ethnicité, leschinois macao à Cuba: 1847-1886*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

HU-DEHART, Evelyn. 1989. "Coolies, Shopkeepers, Pioneers: The Chinese of Mexico and Peru (1849-1930)". *Amerasia Journal*15 (2): 91-116.

HU-DEHART, Evelyn. 2007. "La Trata Amarilla: The 'Yellow Trade' and the Middle Passage, 1847-1884". In *Many Middle Passages: Forced Migration and the Making of the Modern World*, ed. Emma Christopher, Cassandra Pybus, e Marcus Rediker. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

IRICK, Robert L. 1982. *Ch'ing Policy toward th e Coolie Trade 1847-1878.* Taipei: Chinese Materials Center.

JESUS, C. A. Montalto de. 1926. *Macau Histórico*. Macau: Salesian Printing Press&Tipografia Mercantil. (1.ª ed.: Hong Kong: Kelleyand Walsh, 1902)

JORGE, Cecília e Rogério Beltrão Coelho. 2014. *Viagem por Macau*, Vol. III: Século XIX – II Parte, 360-393. Macau: Livros do Oriente.

JUNG, Moon-Ho. 2006. *Coolies and Cane: Race, Labor, and Sugar in the Age of Emancipation.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

LEITE, José Roberto Teixeira. 1999. *A China no Brasil: Influências, Marcas, Ecos e Sobrevivências Chinesas na Arte e na Sociedade do Brasil*. Campinas, Brasil: Editora da Unicamp.

LESSA, Almerindo. 1996. *Macau: ensaios de antropologia portuguesa dos trópicos*. Lisboa: E.I.-Editora Internacional.

LISBOA, Henrique Carlos Ribeiro. 1888. *A China e os Chins*. Montevideu: [s.n.].

LIU, Cong. 2016. "O comércio dos cules através do porto de Macau", Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Macau.

LIU, Cong, e Leonor Diaz de Seabra. 2016. "O tráfico de cules em Macau". *Revista Ultramares*. 5 (10): 302-335.

SEABRA, Leonor Diaz de. 2014. "Intercâmbio Cultural entre Macau e Brasil". In *RC: Revista de Cultura* (International Edition), 46: 6-19.

ZHU, Shi-jia (朱士嘉). 1958. *Arquivos Históricos sobre a Persecução Americana contra os Trabalhadores Chineses* (美國迫害華工史料), Chineses Book Company (中華書局).

MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL*

A pretexto do pecado

As circunstâncias históricas que conduziram à permanência da escravatura nas sociedades humanas foram diversas, mantendo-se a prática ao longo do tempo, sustentada por argumentos legitimadores em constante renovação. Os conflitos individuais e entre grupos nas sociedades onde prevalecia a lei do mais forte, os confrontos armados, as guerras e a pirataria, por efeito do direito de guerra e do direito do vencedor, constituíram duas das principais fontes de escravidão. Mas a invocação de determinismos, naturais e sobrenaturais, as condições de vida dos progenitores, os processos de insolvência, a necessidade extrema ou a aplicação de sanções não foram menos influentes.

Recurso de grande "conveniência", a escravatura foi amplamente aproveitada em empreendimentos económicos e políticos, em práticas sociais, em procedimentos jurídicos e, com o devido ajuste aos princípios religiosos, nas missões de evangelização. A sua legitimação tornou-se uma das questões mais prementes e abrangentes do pensamento ocidental, não só devido à sua persistência no tempo, às transformações e adaptações que os condicionalismos foram exigindo, mas também dada a diversidade de argumentos e, em particular, a profundidade discursiva a que conduziu a associação das ideias invocadas.

Políticos, filósofos, juristas, teólogos, intelectuais de todos os quadrantes do pensamento partilharam saberes e crenças, discutiram conceitos e processos, procurando explicações e, sobretudo, a sustentação teórica para a legitimação da escravidão como fenómeno social. Desenvolveram-se interpretações e deduções, entrelaçaram-se fundamentos religiosos com razões filosóficas, conceberam-se ilusórias distinções, arrolaram-se condicionantes físicas e culturais, multiplicaram-se os sentidos, históricos e a-históricos, em extraordinários novelos de justificações. Fios de Ariadne que, por caminhos de

* CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Portugal.
ORCID iD: https://orcid.org/0000-0001-7737-6952. *E-mail*: rosariopcpimentel@gmail.com.

pecado e de punição, de sujeição e de salvação, de coacção e de liberdade, conduziram a Humanidade a domínios extremos e a condições de existência, em regra, degradantes.

Os argumentos religiosos assumiram especial relevo nas sociedades cristãs da Europa Ocidental, onde a escravatura, com mais ou menos evidência, consoante as épocas e os lugares, desempenhou uma função essencial. Por esse facto, o texto bíblico e a perspectiva do pensamento cristão, como principais fundamentos da posição defendida pela Igreja, não devem ser descurados. A existência da instituição, a condição e os procedimentos a ter com os escravos, as atribuições dos senhores estão bem presentes nas comunidades dos patriarcas do Antigo Testamento e, de igual modo, na vida e no pensamento dos apóstolos do Novo Testamento. Assim sendo, a interpretação desses textos revela-se bastante elucidativa, estabelecendo nexos entre realidades históricas e simbólicas e criando mundividências que explicam e legitimam essa condição humana.

Dada a vastidão do tema, seguiremos, tanto quanto possível, uma trajectória de estudo centrada nos efeitos do pecado, invocado como argumento primordial da escravatura e das características étnicas de certos povos. O nosso intuito é analisar o aproveitamento de ideias e episódios bíblicos para a construção de argumentos teológicos e morais que validaram a escravidão, como condição social legítima. Nesse sentido, será necessário recuar até ao Antigo Testamento, articular a Palavra do Novo Testamento com os valores do mundo romano, apreender as teorizações de filósofos gregos e helenistas, bem como as explicações de alguns Padres da Igreja e de certos teólogos. De lado, não poderão ficar vultos eminentes do saber escolástico que marcaram posição no seu próprio tempo e influenciaram o pensamento ocidental no decorrer dos tempos modernos. Por essa altura, o movimento expansionista europeu e a colonização da América tornaram-se, em tempo de continuidades e de mudanças, a grande conjuntura que levou ao aparecimento de novas alegações, dentro e fora da Igreja tradicional. O pecado apresentou-se com vida longa e por companheiros levou a culpa e o castigo.

I

Na *Bíblia* (1996), a escravatura surge com frequência referida, até mesmo respeitada como instituição, se bem que também sejam contestados os excessos a que conduzia o relacionamento entre senhores e escravos. Se, nalguns casos, o conceito é utilizado com um sentido alegórico, em muitas das situações invocadas, a escravidão é uma condição bem real, sujeita a regras, como se pode ver nas leis dadas por Deus a Moisés:

> Estas são as leis que lhes darás: "Se comprares um escravo hebreu, ele trabalhará para ti durante seis anos e, no sétimo, ficará livre, sem pagar nada. Se era solteiro, quando o compraste, não poderá levar mulher com ele, quando sair; se tinha mulher, a mulher irá com ele. Mas, se foi o seu senhor quem lhe deu a mulher, e se ela tiver filhos ou filhas dele, a mulher e os filhos são propriedade do senhor e o escravo terá de ir sem eles. Se o escravo não quiser a liberdade e declarar que ama o seu senhor, a sua mulher e os seus filhos, então o seu senhor leva-o ao lugar onde adora a Deus, encosta-o à porta ou à ombreira da porta e fura-lhe a orelha. E assim ficará seu escravo para sempre.

> Se um homem vender a sua filha como escrava, ela não sairá em liberdade nas mesmas condições dos [outros] escravos. Se o seu senhor não gostar dela e não a quiser para mulher, deverá permitir que alguém pague o seu resgate. Mas não poderá vendê-la a um estrangeiro, uma vez que a repudiou. Se a der por mulher a um filho seu, deverá tratá-la como filha. […] Se alguém ferir o olho dum escravo ou duma escrava, de modo a cegá-la, dar-lhe-á a liberdade, para compensar o olho perdido. E se quebrar um dente ao escravo ou à escrava, dar-lhe-á a liberdade, para compensar o dente perdido. (Êxodo, 21, 1-11; 26-27)

Estas prescrições do Código da Aliança voltam a ser apresentadas no Deuteronómio, todavia com a significativa alteração que dá às mulheres israelitas escravas os mesmos privilégios dos homens. A primeira frase é esclarecedora: "Se algum israelita, homem ou mulher, se tornar teu escravo, só o podes ter ao teu serviço, durante seis anos. No sétimo ano, deves dar-lhe a liberdade" (Deuteronómio, 15, 12-18).

No Levítico, uma série de leis revela a presença de um duplo sistema de escravidão entre os hebreus. Para além da existência de vários tipos de condições de trabalho, são notórias as preocupações sociais e morais que os escravos suscitavam, sendo evidente, desde logo, a grande diferença estabelecida entre um escravo "compatriota" – isto é, hebreu – cuja sujeição era temporária, devendo ser tratado com condescendência, e um "estrangeiro", que era um escravo vitalício, propriedade do senhor. Poderia acontecer, por necessidade, um hebreu tornar-se escravo de um estrangeiro e, neste caso, todos os procedimentos surgem bem definidos, inclusive o modo como deveria ser calculado o valor do resgate:

> Se um teu compatriota cair na miséria e resolver trabalhar como teu escravo, não o deves tratar como um escravo; trata-o simplesmente como um assalariado ou como um empregado teu. Ficará a trabalhar em tua casa até ao ano do Jubileu. Depois disso, ele e os seus filhos ficarão livres para voltarem para sua casa e voltarão a recuperar as propriedades que eram da sua família. Com efeito, eles são meus servos; eu tirei-os do Egipto. Por isso não devem ser vendidos como se vendem os escravos. Não os trates com essa crueldade, por respeito para com o teu Deus. E qualquer escravo e escrava que vierem a ter, só os devem comprar aos povos vossos vizinhos. Podem também adquirir escravos entre os descendentes dos estrangeiros que residem no vosso meio. Esses ficarão a ser propriedade vossa. Podem deixá-los em herança aos vossos filhos, pois são propriedade vossa. A esses podem tratá-los como escravos. Mas a um israelita, vosso compatriota, não o devem tratar com crueldade.
> Se um estrangeiro residente na tua terra se tornar rico e um teu compatriota cair na miséria e se vir obrigado a vender-se a esse estrangeiro ou a um seu descendente como escravo, o israelita continua a ter direito de resgate. Deve ser resgatado por algum dos seus parentes, um tio ou um primo ou algum outro da sua família. Se ele conseguir arranjar os meios suficientes, pode igualmente resgatar-se a si mesmo. Calculará com o comprador os anos que passaram desde a data da sua compra como escravo até ao ano do Jubileu e calculará o valor desses anos segundo o ordenado dum assalariado. Se faltarem ainda bastantes anos até ao Jubileu, pagará como resgate a soma de dinheiro calculada segundo a quantia recebida no acto de compra. (Levítico, 25, 39-55)

Estas passagens do Antigo Testamento notificam a presença habitual da escravatura, o grau de importância que detinha, as especificidades e o modo de existência dos

escravos na sociedade hebraica. Aos estrangeiros cabia a pior das sortes. No entanto, para os filhos de Israel, o regime era suavizado, dado serem já servos de Deus, que os resgatara da escravidão do Egipto.

É dentro desta orgânica social que Jesus Cristo, reconhecido como o Messias profetizado na Bíblia hebraica, surge na Judeia, província do Império Romano. A mensagem evangélica a que deu origem gerou-se e desenvolveu-se no interior de uma tradição cultural e religiosa que aceitava a escravidão, inserida numa estrutura económica e social que tinha por base o trabalho escravo. Nestas circunstâncias, a prática da escravatura não podia estar ausente das novas formulações religiosas e sociais, nem tão-pouco a estas últimas era oportuno entrar em conflito com as normas de uma das maiores sociedades escravistas. As considerações feitas por apóstolos e padres da Igreja, intérpretes e teorizadores do cristianismo, não pretenderam alterar nem o direito, nem a constituição da sociedade romana.

Até ao século I a.C., o costume ditava, como regra social, a não escravização de cidadãos romanos. Tal como nas sociedades do Antigo Testamento, o escravo era o estrangeiro, na maioria das vezes, o prisioneiro de guerra proveniente das conquistas. Nos séculos II e I a.C., registou-se um grande afluxo de escravos aos domínios romanos, o que ocasionou várias rebeliões designadas Guerras Servis Romanas. A mais célebre, a Terceira Guerra Servil, ocorrida no ano 73 a.C., foi liderada por Espártaco, ex-escravo e gladiador, que nela se imortalizou. As revoltas de escravos, associadas às crises políticas da república romana, levaram a alterações do discurso ideológico dominante, à revisão das relações de dominância e à falência da ideia, defendida desde Aristóteles, de que existiam indivíduos inferiores, destinados pela própria natureza a serem escravos. Discursos e legislação marcaram o alcance das mudanças do pensamento. Os filósofos estóicos, mesmo reconhecendo a utilidade da instituição, defenderam a igualdade natural de todos os homens, sendo a escravidão uma convenção social e os escravos merecedores da maior benevolência[1]. A verdadeira liberdade era interior, podendo qualquer homem alcançá-la, sendo livre ou escravo. A legislação, durante o período do Império, acompanhou este processo, demonstrando alguma brandura para com os escravos. Destacaram-se, sobretudo, os imperadores cristãos por procurarem, através do direito, introduzir os preceitos evangélicos na tradicional realidade social romana, esforço que se integra no exercício ético-social da Igreja.

O cristianismo desenvolveu toda uma filantropia em volta dos indivíduos que viviam sob o estatuto jurídico da escravidão. Mas, tal como os filósofos estóicos,

1 Cícero e, sobretudo, Séneca, proclamam a igualdade natural de todos os homens, independentemente da condição social. No entanto, Cícero, no *De Oficiis*, deixa claro que a escravidão está relacionada com o esforço laboral e aí reside a razão da conservação da instituição. Dado que "são indignos do nome de homem livre todos os trabalhadores por conta de outrem, que são pagos pelo seu trabalho e não pela sua arte, em virtude de constituir o seu salário uma espécie de contrato com a servidão", Cícero confirma que "não procederão mal aqueles que decidirem assim utilizar os escravos, como empregados, devendo a eles se exigir trabalho, facultando-lhes, por outro lado, aquilo que se considera justo" (Cícero 2000, vol. I, 42, 150-151).

respeitou a instituição (Lengellé 1976, 232-251), e nem sequer concedeu aos escravos cristãos qualquer privilégio idêntico àquele que era apanágio dos escravos israelitas, de poderem gozar de liberdade ao fim de sete anos de cativeiro. Paciência, "essa filha adoptiva de Deus", no dizer do escritor cristão Tertuliano, era a palavra de ordem no relacionamento de senhores e escravos (Quenum 1993, 41).

Numa sociedade como a romana, onde o cidadão deveria dedicar-se à actividade intelectual, à reflexão e à governação política, competiam aos escravos as tarefas de sobrevivência, o labor quotidiano, o trabalho manual e industrial, as profissões mais rudes ou as que exigiam maior esforço, consideradas pouco nobres, indignas dos estratos superiores da sociedade (Allard 1914, 361-363). Os escravos eram verdadeiros instrumentos de trabalho, que valiam tanto mais quanto mais habilitados fossem nos trabalhos que realizavam. Nesse sentido, os donos procuravam instruí-los e especializá-los em determinados ofícios, para alugar o seu trabalho e daí retirar lucros substanciais. O escravo era um elemento estruturante da sociedade romana, a força anónima do seu funcionamento. Mesmo depois de libertos, os ex-escravos deveriam manter um certo servilismo para com os seus antigos senhores, permanecer nos seus domínios, respeitá-los e, em caso de necessidade, prestar-lhes serventia. Isto é, após a manumissão, a sua mobilidade continuava restrita e limitada pela condição anterior[2].

O sistema escravista podia ser criticado ou ser sugerida a sua reestruturação, mas era impensável propor o seu fim sem grande contestação. O pensamento cristão aceitou-o como um costume enraizado nas sociedades terrenas e procurou transformá-lo de modo a minorar choques com os preceitos religiosos. Esta posição está patente no Novo Testamento, que, apesar de reconhecer a igualdade espiritual de todos os homens, aceita a escravidão, com a ressalva de não serem cometidos abusos. Nesse sentido, os Apóstolos definiram deveres recíprocos e, com insistência, apelaram a uns e a outros para se comportarem como bons cristãos: o escravo devia obedecer ao senhor e servir com sinceridade, paciência e lealdade; o senhor tinha a obrigação de ser justo, equitativo e de tratar o seu escravo com bonomia, sem austeridade. Tais são os conselhos de São Paulo:

> Escravos obedeçam cuidadosamente aos senhores que tiverem neste mundo. Façam-no com lealdade, como se estivessem a servir a Cristo. […] Senhores procedam da mesma maneira para com os vossos escravos. Não os ameacem com castigos. Saibam que, tanto para vocês como para eles, existe um Senhor, que está nos céus. E ele não faz diferenças entre as pessoas. (Carta aos Efésios, 6, 5-9)[3]

Nas parábolas mencionadas no Novo Testamento, os escravos aparecem, com frequência, simbolizando os cristãos. Eram os bons escravos, os obedientes, os que serviam com amor e, por isso, tratados como filhos e não como escravos. O que significa que os

---

2 Os escravos que passavam a ser homens livres diferiam dos *libertos*, que eram escravos a quem "os senhores davam a liberdade, mas apenas de forma particular, pelo que continuavam publicamente escravos, isto é, sem cidadania, tomando o nome e o prenome dos respectivos senhores" (Maltez 2011, 309).

3 São Paulo repete estes conselhos na Carta aos Colossenses, na Primeira Carta a Timóteo e na Carta a Filémon.

escravos tanto podiam ser bons como maus, e os bons, ao gozarem do estatuto de filhos do senhor, eram igualmente reconhecidos como tais por Cristo, que os faria "ter parte na sua herança" (Carta aos Colossenses, 3, 22-25).

Segundo as palavras de São Mateus, a condição de uns e de outros surge sustentada pelas palavras de Jesus quando, relativamente aos deveres no trabalho, pronuncia que o "empregado", "fiel e prudente", cumpridor das ordens do senhor, será recompensado por este, "que o fará administrador de todos os seus bens"; mas aquele que desrespeite as ordens dadas será "castigado severamente", ao ponto de haver "choro e ranger de dentes" (Mateus, 24, 50-51; Lucas, 12, 41-48).

Neste ensinamento de São Mateus, declara-se um poder, perfilha-se uma obediência incondicional, motiva-se o cumprimento de tarefas e admite-se um elevado nível de severidade. Esta última atitude, aliada a uma real noção de inferioridade, emerge igualmente no Livro dos Provérbios, no adágio que exprime que "não se corrige um escravo só com palavras: porque entende, mas não faz caso" (29, 19). A dureza de tratamento e a inferioridade a que era sujeito o escravo são ainda evidentes nas seguintes máximas do Livro de Ben Sira ou Eclesiástico: "Para o asno, forragem, a vara e a carga; para o servo o pão, a correcção e o trabalho", "O jugo e as correias fazem dobrar o pescoço; para o teu servo há instrumentos apropriados", "Ocupa-o em trabalho que lhe convém; mas se ele não te obedecer, aperreia-o com grilhões" (33, 25-29).

Quer para os apóstolos, quer para os filósofos e juristas romanos, era impossível modificar a organização da sociedade romana, que incorporava a escravidão sem grandes contestações. Séneca reconhece-o quando, ao mencionar a importância da experiência ao lado da filosofia para conquistar saberes e vontades, afirma que "a dificuldade não está no enunciar dos princípios, mas na sua prática" (Quenum 1993, 45)[4]. A Igreja cristã apelou à moderação e combateu os abusos, mas foi incapaz de pôr em causa a instituição. Esta atitude está patente na Carta de São Paulo a Filémon, onde, a propósito do escravo Onésimo, o apóstolo não propôs a sua libertação, limitando-se a pedir ao amigo que o recebesse como um irmão, dado que se tinha tornado cristão, e que não o castigasse como um escravo fugido, o que significava um tratamento violento (8-25). A preocupação deste organizador da Igreja não incidia na alteração da estrutura social romana, mas sim na fortificação da comunidade cristã, onde o exercício da liberdade consistia na subordinação a Deus e não em dispor de si próprio. A vivência cristã era, só por si, uma libertação e, perante Deus, não havia diferenças entre ricos e pobres, livres ou escravos (Carta aos Efésios, 6, 8-9). Nesta mudança de plano residia a força reformadora da Igreja. Na prática, porém, estes princípios colidiam com a sua aplicabilidade. Mesmo depois de libertado da culpa pelo sacramento do baptismo, o escravo continuava socialmente condenado.

---

4 Esta ideia está expressa em várias Epístolas de Séneca, nomeadamente na Epístola n.º 108, dirigida a Lucílio, onde, junto com a filosofia, realça o valor da experiência na aquisição da sabedoria. Quanto a si, diz mesmo não querer "encerrar os seus ensinamentos nos limites da escola" (Séneca 1989, vol. II, 295-310).

Mais do que aceitar a escravidão, a Igreja legitimou-a. Neste domínio, foi recorrente a utilização de passagens bíblicas relacionadas com a desobediência, a culpa e a expiação. O estigma da transgressão e os indícios da natureza corrupta do homem surgem a nu no esgrimir de razões. A noção de pecado, a força que lhe imprimem e a função que desempenha são essenciais no estudo das mentalidades e, no caso concreto, de sociedades de senhores e escravos. Recolhidos no Antigo Testamento, para além do castigo de Caim, por matar o seu irmão Abel, do caso da venda injusta de José, filho de Jacob, pelos irmãos, e ainda da predestinação de Esaú, filho de Isaac, os exemplos bíblicos de sujeição que atingiram um maior relevo foram a transgressão de Adão e a condenação da descendência de Cam, filho de Noé. A desobediência do primeiro casal à ordem divina marcou a sua expulsão do Jardim do Éden e a perdição da humanidade, remetida para uma vida mortal de infortúnios e de sofrimentos, como punição dada por Deus[5]. Estes episódios bíblicos que fundamentaram mitos e princípios de origem religiosa ficaram a ressoar pelo tempo fora na mente dos povos.

Ao ser estabelecida uma correlação entre os binómios escravidão/pecado e liberdade/salvação, estas noções adquiriram significados diversos, sendo utilizadas em sentido próprio e figurado. Expressivas da dimensão deste problema são, segundo o Evangelho de São João, as palavras de Jesus quando falou aos judeus e invocou as associações linguísticas liberdade/verdade/salvação, por oposição a pecado/castigo/escravidão:

> Disse então Jesus aos judeus que tinham acreditado nele: "Se obedecerem fielmente ao meu ensino, serão de facto meus discípulos. Conhecerão a verdade e ela vos tornará homens livres." Eles responderam: "Nós somos descendentes de Abraão e nunca fomos escravos de ninguém. Como podes dizer que vamos ficar livres?" Jesus respondeu: "Declaro-vos que todo aquele que peca é escravo do pecado". (João, 8, 31-35)[6]

Configurada dentro de um comportamento normal, a escravatura era concebida como um mal menor ou mesmo uma situação necessária. Na sua legitimação conjugavam-se preceitos religiosos com tradições, princípios filosóficos e normas jurídicas. No âmbito das elaborações mentais, à palavra dos apóstolos, em particular de São Paulo, e à influência do pensamento filosófico da época, nomeadamente dos estóicos, juntaram-se as interpretações da Sagrada Escritura feitas pelos Padres da Igreja, que aceitaram a escravidão como circunstância decorrente do pecado[7].

---

5 Cristo irá redimir a humanidade: "Se, pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, pela obediência de um só, todos se tornam justos diante de Deus" (Carta aos Romanos, 5, 19). Felicidade – Queda – Salvação era o esquema que resumia o processo cristão. Mas, relativamente à escravidão, a alienação dos indivíduos mantinha-se.

6 Estas ideias repetem-se ao longo do Novo Testamento, por exemplo na Carta aos Gálatas, 4-31.

7 Refere o padre Alphonse Quenum que as posições destes ilustres da Igreja se identificavam com as dos estóicos e podiam ser resumidas aos seguintes princípios cristãos: submissão dos escravos, bondade dos senhores, igualdade de todos perante Deus e fraternidade em Jesus Cristo (1993, 41).

A noção de escravidão vista como resultante do pecado andou sempre associada à punição divina. Segundo as interpretações teológicas, o pecado, podendo ser individual, propaga-se de geração em geração, provoca alterações do espírito e desenvolve uma propensão constante para o mal, impedindo o(s) indivíduo(s) de ter(em) uma conduta virtuosa. Estas transformações passam do espírito ao corpo e, no decurso das gerações, o pecado permanece activo, favorecendo a renovação de vícios, o aparecimento de novas perversões e a depravação total. As características físicas e civilizacionais de alguns povos passaram a ser compreendidas através destas explicações do foro religioso. Superstições e costumes estranhos eram também considerados fruto do pecado ou, pelo menos, da ignorância religiosa dos povos que se encontravam fora da cristandade.

Como consequência do pecado são apresentados dois tipos de escravidão: a escravidão física e a escravidão espiritual. Em qualquer dos casos, os Padres faziam a distinção entre os "bons" e os "maus" escravos. O "bom escravo" era sempre aquele que era obediente ao seu senhor e servia com amor; o "mau escravo" era o desobediente, que não executava as ordens dadas e se revoltava[8]. Ser escravo podia ser benéfico, se isso significasse ser escravo de Deus, por oposição a ser escravo do pecado. A ideia de que ser escravo de Deus era ser livre espiritualmente perpassa toda a literatura sagrada judaico-cristã; Abraão, Moisés e outros patriarcas, bem como o "povo eleito", eram escravos de Deus. São Paulo, entre os apóstolos, descrevia-se a si próprio como sendo escravo de Cristo ou de Deus. Porém, a escravidão também era concebida como um instrumento político de repressão e ordem social, fruto da desobediência do homem, da perda do estado de graça e consequente alteração de carácter.

Apesar do esforço contínuo de justificação e legitimação da escravidão como condição social, a verdade é que não foi possível evitar um certo desassossego em face das situações desumanas e desordens frequentes. A insistência na necessidade de um regulamento que estabelecesse um conjunto de direitos e deveres para senhores e escravos revela receios da consciência cristã perante casos injustos, excessos cometidos, de parte a parte, e revoltas ou agitações prejudiciais à vivência social. O apelo constante à obediência dos escravos e à bonomia dos senhores tinha como cenário a estabilidade da sociedade cristã no seu todo[9]. Este tipo de discurso tinha ainda o propósito de garantir aos senhores o controle da sua propriedade humana. No entanto, fosse qual fosse a situação de que cada um gozava, as decisões divinas deveriam ser observadas. Submissão era a palavra de ordem, e qualquer atitude de revolta se repercutia em castigo. Se acaso os escravos não aceitassem a sua sorte, a segurança dos mestres e da sociedade em geral não poderia ser assegurada:

---

8 Santo Agostinho dá como exemplo da "boa escravidão espiritual" a relação natural do homem com Deus, antes da queda de Adão. Após a queda, passa a ser a "má escravidão espiritual". Mas, se o mau escravo, espiritual ou físico, for humilde na sua condição, obediente e servir com amor, será tratado como filho (Agostinho 2006, 305).

9 Ver *supra* nt. 3.

> Empregados, sejam submissos aos vossos patrões, com todo o respeito, não só aos bons e compreensivos mas também aos mais severos. Com efeito é um privilégio ter de suportar contrariedades por causa das vossas convicções religiosas, sofrendo injustamente. Aliás, que mérito têm vocês em suportarem pacientemente um castigo, se fizeram o mal? (Primeira Carta de Pedro, 2, 18-20)

Estas instruções, que irão constituir um modelo cristão de comportamento entre senhores e escravos, em nada contradiziam a existência da escravatura; pelo contrário, contêm muitos dos argumentos que serão utilizados para assegurar a sobrevivência e a solidez da instituição, ao longo dos séculos (Garnsey 2004, 252).

Santo Ambrósio (337-397) e Santo Agostinho (354-430), dois dos mais insignes Padres da Igreja, consideravam a escravidão como uma coacção secular pela violação da ordem natural. Deus determinava a condição de quem era senhor e de quem era escravo, sendo esta última, em simultâneo, uma penalidade e um modo de reparar danos. Santo Ambrósio dá o exemplo de Esaú, filho de Isaac, que devia permanecer escravo do gémeo Jacob, por este ser "mais forte" e o poder proteger. O caso de Esaú é paradigmático: nasceu como homem livre, mas, dado que as suas capacidades eram inferiores às do irmão, tornou-se escravo. Na situação oposta encontrava-se José do Egipto, que, apesar de ser vendido pelos irmãos como escravo, se tornou favorito do Faraó, graças às suas virtudes. Dos exemplos apresentados, transparece a ideia de que os indivíduos com fraqueza de carácter ou com menos capacidades físicas ou espirituais necessitam de ser conduzidos, para seu próprio benefício. Nestes casos, conclui Santo Ambrósio, a escravidão torna-se um bem, ou mesmo um acto piedoso: "Ce n'est pas la nature qui fait de l'homme un esclave, mais la folie, tout comme ce n'est pas la manumission qui fait d'un homme un libre, mais la sagesse" (Garnsey 2004, 261). Assim sendo, considerava legítimo o facto de alguém ter escravos ao seu serviço, desde que os tratasse com moderação e os dirigisse como filhos. A loucura, a insensatez e a leviandade eram o lastro da escravidão; a ponderação, a virtude e a sabedoria traçavam o caminho da liberdade. O episódio bíblico de Esaú foi aproveitado para demonstrar que a sujeição de certos povos se devia ao facto de serem indivíduos inferiores (Garnsey 2004, 72, 260-272).

Santo Agostinho, depois de reconhecer que o direito natural não dava aos homens a prerrogativa de se tornarem senhores uns dos outros, declarava que Deus introduzira a escravatura no mundo como punição do pecado. Apoiante do pensamento jurídico do seu tempo, considerava que a escravidão era uma atribuição do *jus gentium*, isto é, do direito positivo, que provinha e era confirmado por Deus, mas regulado pela acção das autoridades políticas e administrativas. No *In Ioannis Evangelium tractatus*, afirmava: "Parce que Dieu s'est servi des empereurs et des princes du siècle pour faire entre les hommes le partage de leurs droits" (*apud* Garnsey 2004, 277). Desta ordem deduzia que qualquer contestação à escravidão seria um ultraje à vontade divina e elaborava uma teoria das origens da escravidão que reunia a escravidão espiritual e a escravidão legal; isto é, a sujeição fazia parte da ordem divina e era um modo eficaz de repressão e de punição nas sociedades civis.

Sendo o pecado a primeira causa da escravidão, quem o julga é Deus, que, como entidade isenta de injustiças, impõe penas diferentes consoante o castigo que cada pecador merece: "O pecado é, portanto, a primeira causa da servidão: é assim que o homem se submete ao homem pelo vínculo da sua condição; isto não acontece sem um desígnio de Deus, em quem não há injustiça e que sabe distribuir as diferentes penas conforme as culpas dos pecadores" (Agostinho 2006, 1924). A sujeição do indivíduo como escravo é apenas uma das formas de castigo divino e, enquanto tal, não é injusta, podendo mesmo ser um benefício. O bispo de Hipona radica na sentença divina a explicação para o facto de nem todos os homens serem escravos e nem todos os escravos estarem sujeitos ao mesmo regime e grau de opressão, apesar de todos estarem sujeitos ao pecado, a começar pelo pecado original. Esclarece que podiam estar sujeitos à escravidão tanto por causa dos seus próprios pecados, quanto pelos pecados alheios: "Testemunha disto é aquele homem de Deus, Daniel, quando, no seu estado de cativeiro, confessa a Deus os seus pecados e os do seu povo e reconhece com piedosa dor que eram eles a causa desse cativeiro" (Agostinho 2006, 1924).

Antes do pecado de Adão, não havia qualquer tipo de subordinação, nem entre os homens nem do homem ao pecado. Assim sendo, a escravidão não pode advir da natureza, mas sim do pecado. No entanto, Santo Agostinho apresenta a relação de Deus com o homem antes do pecado, como sendo de dependência, mas elucida que, neste caso, a subordinação é uma "escravidão espiritual boa", resultante de uma condição natural do homem perante o seu criador. Deus surge como o criador de todas as coisas, sendo a responsabilidade do pecado do próprio homem, ao utilizar mal o dom divino do livre-arbítrio. Estrategicamente, o teólogo muda a atribuição da existência da escravidão de Deus para o homem. A justificação que apresenta é global: envolve quer a sujeição física quer a moral, isto é, reúne corpo e alma, abrange todos os motivos que conduzem à escravidão, desde as guerras ao infortúnio e à adversidade e, com a fórmula "o pecado é a causa da escravidão", compreende não só todos os tipos de escravidão, mas também todos os pecados, do original às diversas transgressões do homem às leis divinas (Agostinho 2006, 1923-1925; Garnsey 2004, 288-289).

Santo Agostinho insere o tema da escravatura mesmo em questões de ordem teológica. Talvez por essa razão não se alongue muito sobre esta condição humana – que no entanto percebe ser fundamental, dada a real existência de escravos – para expor, de forma mais acessível, ideias teológicas complexas. Serve-se dos conceitos de escravidão e de escravo como metáforas para explicar a relação de Deus com a humanidade, a queda de Adão e a redenção do homem. Estas noções surgem ainda como uma forma para atingir a salvação: ser escravo do Senhor é um privilégio. Independentemente da maior ou menor extensão dada por Santo Agostinho ao tema da escravatura, a fundamentação que apresenta virá a ter uma grande influência em autores posteriores, não só do pensamento cristão medieval, mas também da época moderna e contemporânea.

No século VI, Santo Isidoro de Sevilha, considerado o último Padre da Igreja do Ocidente, será um dos seus seguidores. Na sua obra principal, *Etimologias*, define a

escravatura como sendo a "maior das desgraças", o mais cruel suplício para um homem livre que, ao ficar sem a sua liberdade, perde tudo o que tinha – opinião, contudo, que não equivale à recusa da instituição. Pelo contrário, Santo Isidoro reitera como justa a escravidão por filiação, tal como constava do direito romano, e aprova a passagem dos vencidos de guerra a escravos, em vez de serem mortos como era costume nas antigas leis da guerra. Desta última situação, afirma, deriva a origem do vocábulo "servos" (Sevilha 2004, L. V, 525; L. IX, 771-777).

A articulação das normas seculares com a esfera religiosa surge clarificada quando Santo Isidoro se refere ao direito, em particular ao *jus gentium*. O autor é de parecer que todo o direito está integrado em leis e costumes. As leis são disposições escritas. Os costumes são mais do que práticas certificadas pela sua antiguidade; são leis não escritas, usos com larga tradição. Portanto, diz Santo Isidoro, o costume é uma espécie de direito, instituído pela prática e utilizado como lei. E se toda a lei tem o seu fundamento na razão, "será ley todo lo que esté fundado en ella, con tal de que esté de acuerdo con la religión, convenga a la doctrina y aproveche para la salvación. Se llama 'costumbre' porque son de uso común" (Sevilha 2004, L. V, 501 e 503). Neste sentido, Santo Isidoro de Sevilha insere a escravatura no *jus gentium*, assim designado, segundo a sua explicação, por vigorar em quase todos os povos. A ligação aos princípios religiosos e à responsabilidade humana é evidente.

II

Na baixa Idade Média, em meados do século XIII, São Tomás de Aquino, ao realizar a "síntese medieval" com a obra doutrinária *Suma Teológica*, procurou conciliar a teoria aristotélica da escravidão, como condição natural, com o argumento da punição do pecado, veiculado pelos Santos Padres, em especial por Santo Agostinho, e ainda com os títulos de propriedade de escravos inscritos no direito civil romano. Esta harmonização resultou na compilação de variados e complexos considerandos, que se tornaram um apoio consistente às alegações de futuros autores que, ao procurarem moralizar as justificações escravistas, com frequência invocavam a autoridade desta figura proeminente, cujo pensamento marcou a civilização da Europa Ocidental.

Considerando a natureza em termos absolutos, São Tomás negava a existência da condição servil. No entanto, admitia a sua existência nos casos em que se considerasse que essa situação era a mais favorável aos indivíduos. Dividia o direito natural em dois grupos: o direito natural primário e o direito natural secundário. Ambos pertenciam à natureza e derivavam da razão humana, mas o de segundo grau era exclusivo do ser humano, enquanto o primário incluía homens e animais. A lei natural decorria da própria lei eterna nos seres racionais e a lei positiva (*jus gentium* e direito civil) procedia, de modo lógico, da lei natural (Aquino 1989, pt. I-II, q93; q95 a92; Quenum 1993, 48). A escravidão, que não teria existido no estado de inocência original, de acordo com a primeira intenção da natureza, surgia como uma instituição do direito natural de

segundo grau, integrada no *jus gentium*, uma vez que era resultante de uma convenção humana (Aquino 1990, q57, a53). Deste modo, a escravidão não só era uma consequência da natureza e da razão humanas, por via do pecado, original ou pessoal, mas também constituía um castigo atribuído pelo direito positivo, proveniente do direito natural secundário ou *jus gentium* (Aquino 1994, pt. II-II (b), q183, al, a184; 2001, q114 a113)[10]. Este último caso reportava-se à situação dos vencidos de guerra reduzidos à condição de escravos. Em certo sentido, esta disposição identificava-se com a razão natural, uma vez que se afigurava menos cruel do que matar o inimigo vencido fora do campo de batalha. Por outro lado, determinando o *jus gentium* que qualquer indivíduo, através do livre-arbítrio, podia optar pela liberdade ou pela escravidão, nada o impedia de escolher a escravidão, caso se tornasse um vencido de guerra ou tivesse dívidas para saldar com o seu próprio trabalho. O *jus gentium*, através da intervenção da razão humana, estabelecia assim, de modo comparativo e consecutivo, a legitimidade e a legalização da escravidão. Os senhores podiam justamente utilizar esses escravos no desenvolvimento das suas produções económicas, ao mesmo tempo que lhes proporcionavam uma melhor vida (Aquino 2001, q 103 a105).

A escravidão inclusa no *jus gentium* é, por conseguinte, resultante de uma conclusão logicamente extraída dos princípios do direito natural, decorrentes da lei eterna, que conduz à constituição de normas do direito positivo, dado que a realização do direito natural depende das circunstâncias específicas existentes no momento da sua aplicação. Como neste caso as determinações devem ser estabelecidas por convénio, e sendo impossível reunir essas condições, São Tomás resolve o problema, partindo do pressuposto de que essas normas estão tão próximas dos princípios a que obedecem, que a própria razão natural as instituiu sem necessidade de um acordo: "todo lo que se deriva como una conclusión del derecho natural es necesariamente derecho natural" (Aquino 2001, q 57).

Todavia, o homem não está sozinho nas suas decisões. Podendo o ser racional através do entendimento e da vontade governar-se a si mesmo, enquanto senhor das suas decisões necessita da orientação divina para se aperfeiçoar (Aquino 2001, q103 a105). Na Questão 183 da *Suma Teológica*, sobre "Los oficios y estados de los hombres", São Tomás, ao comentar a diversidade de situações existente na vida dos cristãos, refere a noção de "estado" como sendo uma situação "permanente" que implica com a própria condição de liberdade ou de escravidão do indivíduo, em matéria quer espiritual quer civil (Aquino 1994, q183 a181-a182). Partindo deste pressuposto e tendo em consideração a "Carta aos Romanos" de São Paulo (6: 16-22), o teólogo explicita as consequências práticas da Justiça de Deus na vida quotidiana dos homens. Nas questões espirituais

10 O *jus gentium* não era ainda concebido como um direito entre nações, precedente do direito internacional. Era tão-só um direito interno, existente em todas as nações, que regulava os vários grupos de indivíduos existentes num mesmo Estado.

existe uma dupla escravidão e uma dupla liberdade: a escravidão ou a liberdade do pecado e a escravidão ou liberdade da justiça. O homem por natureza tende para o bem, mas o pecado, pelo contrário, subjuga a própria razão natural. Em relação ao pecado, a liberdade, que neste caso será a verdadeira liberdade, pressupõe a escravidão da justiça, isto é, a obediência a Deus, como salienta São Paulo. A escravidão do pecado vista como sendo a autêntica escravidão subentende a liberdade da justiça, uma vez que impera o pecado. Mas ser escravo do pecado, que conduz à morte, ou optar por ser escravo da justiça divina, que permite ao homem alcançar um fim bom, intrínseco ao seu próprio ser, depende da escolha que o indivíduo fizer (Aquino 1994, a4). Desta escolha, facultada pelo poder divino, depende o aperfeiçoamento do homem e a sua libertação eterna: "Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propria del gobernante" (Aquino 2001, q103 a105). Se todas as exigências da natureza provêm de Deus, que é o seu autor, e se a autoridade é uma dessas exigências, porque os fins necessitam de meios para serem atingidos, então essa mesma autoridade provém de Deus.

Estava justificada a diversidade dos actos humanos, tanto na ordem espiritual como na temporal, a intercepção dos dois planos de vida, o poder de escolha do homem e a escravidão como realidade do direito natural secundário. Verificava-se que, perante os teorizadores da Igreja, a escravatura surgia, em regra, justificada e legitimada como fruto do pecado. Na prática, tanto podia surgir como uma punição de Deus, uma questão do direito positivo, uma consequência da guerra, como resultar de uma situação degradante, de uma debilidade ou menoridade de espírito, ou ainda ser uma escolha pessoal para ultrapassar determinadas situações, como salientaram Santo Ambrósio e Santo Agostinho. Era considerada um mal menor que derivava da ordem das coisas. No entanto, alguns autores cristãos, como São Boaventura, contemporâneo de São Tomás e igualmente um prestigiado doutor da Igreja, reconheceram que a escravatura era uma condição infame e indigna, humilhante da liberdade humana e, por essa razão, motivo de perversão e fonte de vícios. Todavia, mesmo quando era alvo de críticas, a prática escravista não chegava a ser condenada. Foi também São Boaventura quem a justificou como castigo, que provinha da queda em pecado da natureza humana, como consequência da guerra e ainda nos casos prescritos pelo Direito Romano; neste sentido, subscrevia a determinação romana que deliberava que os filhos das escravas seguiam a condição do ventre, mesmo se o pai fosse um homem livre (Quenum 1993, 48).

A Igreja admitiu escravos entre os seus membros e muitos dos seus mártires e santos foram escravos ou ex-escravos; a título de exemplo podemos nomear Santo Elesbão, São Benedito, Santa Ifigénia da Etiópia e São Calisto, que, já liberto, foi eleito papa em 217. Procurou um melhoramento significativo das duras condições de vida dos escravos, apelou para a moderação dos costumes, reconheceu-lhes o direito ao casamento, deu-lhes asilo quando fugiam dos maus-tratos, sepultou-os ao lado dos livres e, com frequência, oferecia a Deus a sua libertação como sufrágio pela salvação das almas. Mas,

para além deste âmbito, a Igreja aceitava a escravidão como uma prática vulgar e legal na sociedade terrena e, sem qualquer espécie de escrúpulos, também utilizava mão-de-obra escrava nas suas propriedades. Inclusive, repudiava qualquer atitude de incitamento à desobediência, o que a levou, no ano 324, no concílio de Granges, a determinar a pena de excomunhão para todo aquele que induzisse um escravo a fugir, a desprezar o seu senhor ou a não o servir respeitosamente e de boa vontade (Escaich 1977, 8; Oliveira e Oliveira 1977-78, 184).

Ainda no século XIII, a legitimação da escravatura foi consolidada com a sua inclusão nas *Decretais* de Gregório IX, promulgadas por este pontífice com a bula *Rex pacificus*, de 5 de Setembro de 1234, que integraram o *Corpus Iuris Canonici*, a primeira grande compilação de leis canónicas. Após uma revisão, esta compilação foi aprovada por Gregório XIII, em 1580, tendo vigorado até 1917. Segundo as suas leis, quatro títulos conferiam legalidade à escravatura: a captura dos vencidos em confrontos armados, a condenação por crimes, a venda do próprio indivíduo ou de um filho e a escravização dos filhos das escravas que seguiam a condição do ventre (Gregório IX 1584, 293-756). Pelo que se verifica, existe uma forte analogia entre o *Corpus Iuris Civili* e o *Corpus Iuris Canonici*, o que se compreende, dada a relação estabelecida entre o Cristianismo e o Direito Romano. Em qualquer dos casos, verifica-se que, mesmo sendo a liberdade uma prerrogativa da lei natural, o estado de escravidão podia ser instituído pelo direito positivo das nações.

III

Com o século XV, um novo capítulo foi aberto na história da escravatura, que acompanhou as profundas transformações europeias e a formação dos grandes impérios coloniais do mundo moderno. Nesse movimento além-mar, os actos de conquistar, cristianizar, escravizar e colonizar estavam intrinsecamente relacionados. Era o começo da chamada escravatura moderna, do tráfico negreiro, das rotas atlânticas rumo ao continente americano. Os africanos engrossavam os contingentes deste comércio intercontinental que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XV e que só foi juridicamente abolido no século XIX, após grande resistência dos interesses negreiros.

Durante este longo período, a argumentação escravista revelou a sua capacidade de resistência e de adaptação a novas realidades. Acompanhou o crescente conhecimento geográfico e antropológico, as sucessivas adaptações do pensamento económico, político e jurídico, as constantes tentativas de explicação e organização do mundo e do homem de acordo com formulações de cariz humanista, filosófico, religioso ou de espírito científico. Todavia, o peso das tradicionais alegações religiosas/teológicas manteve-se, em simultâneo ou conjugadas com outro tipo de argumentos. Não quer isto dizer que não tivessem surgido críticas, mas o peso da dimensão religiosa prestou-se a argumentações jurídicas e mentais. Basta recordar o apoio incondicional da Santa Sé às práticas expansionistas dos portugueses, não só autorizando as incursões às terras dos infiéis, a sua

sujeição absoluta a Portugal, mas também legitimando a redução dos povos à escravidão e a sua comercialização, até mesmo daqueles que ainda não tivessem recebido influência da religião muçulmana, tal como está expresso na bula *Romanus Pontifex* (Pimentel 1995, 30).

Gomes Eanes de Zurara admitiu estar perante a maldição de Noé quando, na *Crónica do Descobrimento e Conquista de Guiné*, ao referirse aos negros resgatados por Antão Gonçalves, os identificou com aqueles mouros que, "por antigo costume", eram servos de outros mouros "por causa da maldição que depois do diluvio lançou Noé sobre seu filho Cam" (Zurara 1937, 107-108). Também o jesuíta Manuel da Nóbrega salientou esta ligação, neste caso para os índios do Brasil, quando sublinhou que, apesar de todos os homens serem corruptos devido ao pecado original, a bestialidade dos índios estava radicada no seu reduzido grau de entendimento e na condição pecaminosa, por serem descendentes de Cam (Nóbrega 1955, 63-65).

Em meados do século XVI, o cronista espanhol Francisco Lopez de Gómara, na *Historia General de las Indias*, em discurso sinuoso, corroborava a pena de escravidão baseada no pecado, escudado nas teorizações de Santo Agostinho e São João Crisóstomo. Declarava justa a escravidão dos índios da América que, afirmava, "menos pecó Cam contra su padre Noé que estos indios contra Dios, y fueron sus hijos y descendientes esclavos por maldición" (Gomara 2003, 246). Por sua vez, o franciscano espanhol Juan de Torquemada, nos finais de Quinhentos, asseverava, como verdade indubitável, a ligação dos índios ao ramo camita e sustentava a veracidade da afirmação com a cor da pele: "y según lo que tenemos dicho en otra parte acerca del color de estas gentes; no tendría por cosa descaminada creer que son descendientes de los hijos o nietos de Cam, tercero hijo de Noé" (Torquemada 2013, vol. I, liv. I, 45-46). De modo semelhante, o jesuíta Alonso de Sandoval relacionava a cor negra dos africanos com a descendência de Cam, castigado por Deus com uma natureza intrínseca abrasadora, sendo que os efeitos desse calor excessivo tinham recaído sobre a sua descendência, dando-lhe a cor negra, isto é, queimada, como sinal do atrevimento do seu progenitor (Sandoval 1956, 26-27). Ainda no século XVI, o humanista Guillaume Postel corroborava a tese de que os habitantes de África são os etíopes descendentes de Cuche, filho de Cam, nascido de pais brancos e cujo colorido da pele não era um efeito do clima, mas do delito cometido pelo seu pai (Gliozzi 1977, 126).

Nos três últimos autores, a escravatura surge associada a características físicas, concebidas como vestígios do próprio pecado. A cor escura da pele e os traços fisionómicos dos povos, em particular dos africanos, tornaram-se uma marca distintiva conotada com uma representação fictícia. Apesar de o africano, de tez mais ou menos escura, vulgarmente designado por "etíope", ser já bastante conhecido, a cultura ocidental aliou as suas características físicas e civilizacionais a interpretações construídas a partir de crenças, como forma de explicar as diferenças. A leitura simbólica das cores, a teoria dos climas e a suposta origem étnica, concepções provenientes da tradição antiga e medieval,

constituíram um manancial de dados disponíveis e sempre renováveis no imaginário europeu. Os africanos eram homens da cor da terra, indício do seu afastamento da corte celestial, originários ou descendentes de povos que habitavam regiões onde a ardência do clima era infernal[11]. Do mesmo modo, a associação da imagem dos etíopes às grandes perseguições feitas ao cristianismo e ao martírio dos primeiros santos, bem como a difusão do islamismo em territórios africanos, transformaram gradualmente o etíope, o mouro e o negro em adversários religiosos, políticos e comerciais, o que também pesou no cômputo dos ocidentais.

A simbologia das cores, tão utilizada nas artes e literaturas, também contribuiu para sublinhar a ideia de que a pigmentação negra da pele estava conotada com as trevas e com a depravação. Com frequência, a cor negra era associada ao mal, à desgraça, ao sofrimento e opunha-se à cor branca, sinal de inocência e de candura; se a brancura da pele era símbolo de pureza e de virtude, o negro era sinónimo de corrupção e de impureza[12]. Estas associações, que, por vezes, não iam além de uma avaliação cultural das cores, ao serem aplicadas ao ser humano, transformaram-se num preconceito, numa inferioridade hereditária, sobretudo quando lhes acrescentaram, como estando na origem desse rol de atributos, a ignomínia do pecado e de uma maldição divina.

Desde a Antiguidade clássica que o negrume da pele foi alvo de interpretações variadas, cruzando mito e realidade[13]. Na tradição judaico-cristã, a cor escura era interpretada como sendo a marca exterior da transgressão e do castigo divino, o que justificava a dependência de quem assim fosse, perante toda a cristandade. Uma vez mais, a justificação surgia através dos três modelos bíblicos de pecado: ora invocando o pecado original que, após ter destruído o direito natural absoluto, tinha dado origem ao senhorio de uns homens sobre os outros, ora apelando à condenação de Caim, amaldiçoado por Deus a "andar perdido e errante pelo mundo", por ter matado o seu irmão Abel, ou

---

11 Corria a ideia de que a pigmentação escura da pele estava associada à corrupção, à animalidade e, por consequência, ao afastamento da perfeição divina. André de Thévet, cosmógrafo e geógrafo do rei Francisco I, dá voz a este argumento ao manifestar, na *Cosmografia Universal*, escrita em 1575, a opinião de que o calor tropical tinha dissipado os "elementos mais subtis" dos corpos dos africanos, deixando só "a parte terrestre que tomava a cor e a consistência da terra" (citado em Cohen 1981, 32).

12 A representação do diabo aparece, frequentemente, através de figuras negras e, na tradição medieval, chegava a ser designado por "cavaleiro negro" ou "o grande negro". No poema épico do século XII *La Chanson de Roland*, a cor negra dos cinquenta mil soldados etíopes é identificada com o mal e com o perigo, com uma "race maldite qui est plus noire que l'encre et qui n'a rien de blanc que les dents" (Cohen 1981, 39; Hoffmann 1973, 14-17). No século XIII, Afonso X, nas *Cantigas de Santa Maria*, também representa o diabo-mor como sendo "um homem negro de cor" (*Cantiga* n.º 82).

13 A tradição mítica grega, segundo Ovídio, enraizava na trágica aventura de Faetonte a origem da cor negra dos etíopes, crestados pelo carro do sol do deus Apolo. A par com o mito, desde Hipócrates que o pensamento antigo procurava explicar, pela influência do meio físico (clima, temperatura, humidade, luz), as diferenças de cor e traços existentes entre os homens. Nessas explicações radicava a teoria dos climas, posteriormente muito utilizada, que partia do princípio de que as temperaturas extremamente baixas ou elevadas embruteciam o homem, ao contrário do clima temperado que favorecia o desenvolvimento civilizacional. Os pensadores renascentistas e iluministas, ao valorizarem a realidade natural, renovaram estas considerações antigas e estabeleceram uma relação causal entre o clima, a vida dos seres vivos e o carácter dos povos, e até mesmo entre o clima e as estruturas ético-políticas (Dias 1982, 174; Pimentel 1995, 203-204).

então à maldição de Noé (Génesis, 4, 11-12; 9, 25). Por um lado, bastava identificar os negros com um destes acontecimentos bíblicos para que a sua condição se confundisse com a vontade divina expressa na cor da pele; por outro lado, pela simples observação da coloração escura, o indivíduo era, desde logo, um ser amaldiçoado, relegado para um lugar subalterno entre os homens e, por consequência, um potencial escravo.

No decurso deste processo, por certo, pesou também o facto de, a partir do século XV, ter sido posto em evidência o fenómeno da diversidade humana, o que levou à quebra da unidade do género humano formulada a partir do modelo adamita. Durante séculos, só esporadicamente, alguns pensadores ousaram pôr em dúvida a fixidez das espécies da criação divina registada na Bíblia. Com o alargamento das fronteiras da terra, a evidência da natureza humana em todos os povos tornou crucial o conflito entre o dogma cristão da criação e a constatação da existência da diversidade humana. Foi um profundo golpe na ortodoxia cristã que conduziu às mais variadas tentativas de explicação.

De facto, os contactos directos com povos e culturas desconhecidos ou supostamente imaginados que os descobrimentos e o movimento expansionista europeu proporcionaram vieram pôr em causa a existência de monstros antropóides de estranhos costumes e feições disformes, identificados com as raças híbridas dos antigos, possuidoras de alguns atributos humanos. No entanto o homem negro também não se coadunava com o conceito tradicional de homem, configurado aos habitantes do mundo arábico/cristão e que se pensava estar na linha directa da descendência de Adão. Se não era monstro mas também não era adamita, só podia ter degenerado da sua constituição primitiva como consequência da corrupção do espírito humano no seguimento do pecado. Significativas a este propósito são as palavras que Louis Du May escreve em 1681, na obra *Le Prudent voyageur*, sobre os povos africanos: "Les habitants sont presque aussi noirs d'âme que de corps, et leurs corps sont aussi noirs que l'on nous peint les Démons" (May 1681, pt. I, disc. II, 17). Para a maior parte dos teóricos do século XVIII, o negro era o desvio à norma, ajustada ao homem branco. De argumento em argumento, as fundamentações foram entrelaçando a ordem divina com a ordem natural, transformando a cor da pele numa marca atroz: o homem era negro porque, de algum modo, estaria associado ao pecado ou a um defeito natural que o impedia de ter uma conduta virtuosa, ou ainda porque tinha degenerado da sua primitiva natureza[14].

O comandante francês Louis Moreau de Chambonneau, que por volta de 1670 permaneceu alguns anos no Senegal, onde presenciou a existência de dois povos, um de pigmentação mais clara e outro de pele escura, cada um vivendo de cada lado do

14 Era apresentada uma justificação semelhante àquela que é referida pelos teólogos para a escravidão de Esaú. Certos cientistas, como Buffon e Pierre de Maupertuis, deram um cunho secular a estas noções ao teorizarem a relação directa entre as diferenças físicas e civilizacionais e as influências do meio ambiente. Buffon, que concebia a humanidade como tendo uma origem comum e uma natureza diferente dos animais, considerava que, sob a influência de certos elementos naturais, a unidade humana dava lugar à diversidade. Por analogia, o seu raciocínio era aplicado a todos os seres vivos e, como refere, as variações positivas e negativas, de superioridade ou inferioridade, estavam presentes em todos os climas (Buffon 1753, vol. IV, 215-222).

rio Senegal, radica o fenómeno numa "força inerente" aos indígenas, relacionada com a eterna maldição proferida contra Cam (*apud* Cohen 1981, 35). Num manuscrito português, anónimo e sem data, que se encontra no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, o autor expõe, num "breve discurso", a *Explicação porque são os Negros, Negros,* incidindo exclusivamente na maldição de Noé[15]. Começa por afirmar que "são várias as opiniões", para logo rejeitar a "intemperança do sol", dado que "os portugueses [existentes] na Ilha de São Tomé, sendo o sol calidíssimo, produzem brancos, os quais vivem cem anos, muitas vezes sem mudar de cor". Os negros "são negros porque procedem de Cam", cuja descendência foi amaldiçoada e sujeita a cativeiro. Cuche, filho primogénito, surge como sendo o "autor dos Etíopes". Os filhos de Mizraim "nasceram negros e disformes com a boca fétida e podre de tal forma que para lhes curar a podridão traziam sal na boca"; deles descendem os Egípcios. O terceiro filho, Put, teve "filhos negríssimos e estes são os Mouros"; Canaã, o quarto filho de Cam, foi amaldiçoado por Noé a ser o último dos escravos de seus irmãos. Desta ordem de argumentos, extrai o autor anónimo não só a razão da cor mas também da escravidão dos negros (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 58-64).

Alguns autores conseguiram associar razões diversas, sem pôr em causa a posição oficial da Igreja. Ambrósio Fernandes Brandão, português, senhor de engenho, foi um desses casos. Na obra *Diálogos das Grandezas do Brasil*, concluída em 1618, apresenta os traços negróides como estando directamente relacionados com o clima e, só por acaso, com o pecado. Isto é, após o dilúvio, os "descendentes do perverso Cam" foram viver para a zona tórrida e, devido à acção dos raios solares "por tanto espaço de tempo", mudaram a cor da pele e a textura do cabelo, herdadas dos seus antepassados. O autor tem por certo que "a cor preta e cabelo retorcido" é obra da acção dos "poderosos" raios do sol que "obraram neles o tal efeito" (Brandão 1956, 25). Perante a variedade das características somáticas dos povos que habitam sob a linha equinocial, entre os quais os habitantes do Brasil, muito diferentes dos africanos, o autor resolve o problema das divergências com o regime de ventos, que atenua os efeitos solares, resfriando terra e ar, e com o facto, cuja veracidade diz ter recolhido em "escrituras autênticas", de os descendentes de Cam estarem há muito tempo em África, sem nunca de lá terem saído – "até hoje" –, enquanto "os moradores desta costa do Brasil não são tão antigos na povoação dela […] porque são gentes adventícias a ele" (Brandão 1956, 25-26).

Por sua vez, o jesuíta espanhol Joseph Gumilla, em meados do século XVIII, coloca os índios entre a descendência directa de Cam. Na obra *El Orinoco Ilustrado*, afirma terem sido "algunos dos sus nietos, o bisnetos" levados, pela fúria dos ventos, de Cabo Verde, na costa ocidental de África, para "al Cabo más avanzado de toda la América Meridional, que está en el Brasil". O autor testemunha esta ligação demográfica com o

15 O texto revela uma caligrafia do século XVIII e denota a mão de um religioso, pouco aberto às novidades ou, pelo menos, nada interessado noutras explicações para além daquela que colheu na sua erudição eclesiástica.

carácter submisso e a inclinação dos índios para prestarem serviços tanto a senhores como a escravos e, ainda com mais ânimo, aos escravos negros dos europeus. Esta situação remete-os para o nível mais baixo da humanidade, pois são os escravos dos escravos dos irmãos de Cam, segundo a maldição de Noé:

> […] es tan apocado su ánimo, que sirven a los negros esclavos de los europeos. No paro en esto: lo que me ha dado mucho que pensar es, haber visto, observado, y experimentado, que sirven de mejor aire, con más gusto, y muestras de alegría, a un negro esclavo de Angola, o Mina, que a un europeo, sea secular, o sea eclesiástico. […] Qué misterio es este?
> Pues lo dicho no es observación especulativa, es muy práctica; y no es reparo solamente mío, es reflexión hecha ya por otros muchos: y cual será la raíz de un tan raro modo de proceder de los indios? Respondo, que proceden así, para que se verifique al pie de la letra la maldición, que cuando Noé despertó de su sueño echó a su hijo Cam, diciéndole: "Que había de ser siervo, y criado de los esclavos de sus hermanos". No dijo siervo, o criado de sus hermanos, sino: "Siervos de los esclavos" de sus hermanos. Y estos son puntualmente los indios, no por fuerza, sino de su propia inclinación, verificando la maldición, que Noé echó a Cam. (Gumilla 1741, 57-58)

Para melhor demonstrar o seu raciocínio, o autor relaciona ainda os costumes dos índios, sobretudo a embriaguez e a nudez, com as circunstâncias ocorridas no próprio episódio bíblico; assim, "lo que fue una casualidad en Noé, pasó casi a naturaleza en los indios, hijos de Cam", por efeito da maldição do patriarca (Gumilla 1741, 58). Joseph Gumilla socorre-se do historiador régio Antonio Herrera, considerado na época figura de referência da história das conquistas castelhanas, para afirmar que, segundo os testemunhos recolhidos pelos espanhóis, os índios tinham, por tradição dos seus maiores, notícia da existência de Noé e do dilúvio, afirmando serem descendentes do segundo filho de Noé[16]. Mas a argumentação de Joseph Gumilla não fica por aqui e, referindo-se ainda a qualidades negativas, associa os índios aos judeus:

> La inconstancia, ingratitud, deslealtad, timidez, y otras propriedades que individúa la Sagrada Escritura de aquel pueblo judaico, todas, una a una, las tengo observadas en los indios dichos, en unos más, en otros menos; y así, a mi corto entender, unos descienden, otros tomaron los usos, y ceremonias de los judíos de la dispersión de Salmanazar […]. (Gumilla 1741, 58)

Outros autores faziam descender o negro da geração de Caim e justificavam a cor da pele como símbolo eterno da desumanidade deste. É o caso do francês BaudryDeslozières que, no início do século XIX, sustenta que, "sous le point de vue de notre sainte religion le moins qui puisse arriver à un nègre c'est de descendre de Caim, et d'avoir les vices des mauvais anges" (Biondi 1973, 36). Mas já o jesuíta italiano Jorge Benci, na obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, de 1700, ao falar da condição dos escravos coloca a tónica no pecado original. Sustenta que o cativeiro "foi sem dúvida um dos

16 Apesar de muito divulgada, a questão do conhecimento do dilúvio bíblico não era aceite por todos os autores. O jesuíta espanhol Joseph de Acosta, na sua *História natural y moral de las Indias*, de 1550, não acreditava que o dilúvio de que os índios tinham notícia fosse o Dilúvio Universal (Acosta 1894, vol. I, 113).

efeitos do pecado original de nossos primeiros pais Adão e Eva, donde se originaram todos os nossos males" (Benci 1954, 27). Explicita que "o pecado foi o que abriu as portas por onde entrou o cativeiro no mundo; porque rebelando-se o homem contra [o] seu Criador, se rebelaram nele e contra ele os seus mesmos apetites" (Benci 1954, 27-29). No caso específico dos negros, a escravidão tem ainda origem na maldição lançada por Noé e aprovada por Deus, sobre a descendência de Cam. Neste caso, no entanto, Benci mostra existir alguma reserva quanto à aceitação desta teoria, uma vez que ressalva "que no sentir de muitos" é esta a "geração dos pretos que nos servem" (Benci 1954, 45).

IV

As crises religiosas que se arrastavam desde os finais da Idade Média e que culminaram no século XVI com os movimentos reformistas e o advento do protestantismo convulsionaram a Europa e enfraqueceram o poder pontifício da Igreja Cristã do Ocidente. Com o movimento da Contra-Reforma, a Igreja de Roma procurou fazer a sua própria reforma e adoptou a designação de Igreja Católica Apostólica Romana. Perante a perda de poder e a quebra da unidade da Europa cristã, os interesses da instituição romana centraram-se na missionação, sobretudo nos espaços coloniais, na tentativa de reaver o prestígio perdido na Europa. Todavia, quer a Igreja Católica quer as novas igrejas cristãs, saídas dos movimentos reformistas, mantiveram posições idênticas quanto à escravatura e ao tráfico negreiro. Sem oposições, admitiam qualquer tipo de escravidão, vendo nela um meio favorável à evangelização. Ao conceberem o mundo em estado de pecado, a escravidão seria uma situação de resgate para aqueles que Deus colocara nessa condição.

Na Europa vivia-se o tempo do Renascimento, dos descobrimentos e da expansão europeia. Era a Europa do confronto com as "novas" realidades geográficas e humanas; a Europa onde o pensamento antigo abria caminho às explicações modernas e onde a escolástica tardia desaguava na neo-escolástica ou segunda escolástica. Uma Europa que proclamava um quadro de valores marcado pela racionalidade, espírito crítico, secularização, dignificação do indivíduo e autodeterminação do homem. Neste panorama cultural dos séculos XVI e XVII, razão e fé não se anulavam, nem se subordinavam, coexistindo cada uma na sua esfera e produzindo cada uma a sua parcela de conhecimento. Por sua vez a autonomia e independência da razão perante a teologia levou à afirmação de que o Direito Natural tinha o seu fundamento, não na lei natural, mas na natureza racional do homem que, de igual maneira, era pertença de todo o ser humano. A partir destes pressupostos, iria surgir uma nova versão do Direito Natural.

Articulando teologia e racionalidade, os neo-escolásticos da escola de Salamanca[17] abriram caminho ao moderno pensamento jurídico e, nesse sentido, a renovadas directrizes de acção. Com esse espírito, discorreram sobre questões que se tornaram

17 São exemplo de jusnaturalistas salmanticenses Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Francisco Suárez e Luis de Molina, este último também considerado membro da escola de Salamanca.

pertinentes na sequência dos descobrimentos, sobretudo relacionadas com a presença espanhola no Novo Mundo, e outras resultantes das circunstâncias históricas e religiosas renascentistas. O âmbito dos poderes teocrático e imperial, o direito de conquista, a noção de "guerra justa"[18], a prática da evangelização, o direito dos povos e os princípios reguladores da convivência entre Estados são exemplos de temas desenvolvidos pelos teólogos juristas peninsulares dos séculos XVI-XVII, a partir de novos pontos de vista.

Tendo por base os conceitos aristotélicos e, principalmente, as reflexões de São Tomás de Aquino, os neo-escolásticos afastaram-se das ideias teocráticas e centraram-se no próprio homem, independentemente de ser ou não cristão. Um homem que, não obstante a religião que praticasse, era um ser sociável por natureza, que só em sociedade poderia realizar as suas necessidades físicas e espirituais e atingir a maior perfeição possível. Esta sua vocação natural implicava a existência de um poder civil, emanado do Direito Natural e radicado nos membros da sociedade. O Estado surgia assim como uma entidade desejada por Deus, fundamentada na natureza humana, regulada pela lei natural, para que os membros da sociedade atingissem os seus fins e concretizassem a obra do Criador. Ao traçarem uma linha de separação entre a esfera civil e a religiosa e ao basearem a teoria de estado no Direito Natural, os teojuristas ibéricos foram levados a concluir que todos os Estados, qualquer que fosse a sua religião, eram legítimos soberanos em questões puramente seculares. Nem o papa era senhor do mundo, não tendo qualquer autoridade sobre questões seculares, nem as práticas religiosas não-cristãs podiam suspender o Direito Natural ou o humano.

Neste âmbito conceptual, o escol de teólogos juristas da Escola Ibérica de Direito Natural estabeleceu as bases do direito natural moderno, em que o direito das gentes, mais do que um meio regulador, englobava já os princípios de solidariedade e de livre circulação entre os Estados. À luz destes novos conceitos a fundamentação escravista medieval foi contestada, dando lugar à proibição ideológica e moral da escravatura. Todavia, a escravatura que estava em causa era, primordialmente, a dos povos que se encontravam fora do *orbis christianus*, como era o caso dos autóctones americanos. Diferente era a situação dos africanos, que passava pelo aproveitamento da sua força de trabalho, cuja condição advinha da suposição generalizada de que eram prisioneiros de uma guerra justa, chegando ao continente americano já escravos.

A descoberta das Índias Ocidentais e as reflexões dos teojuristas contribuíram para repensar noções de domínio, de ética da colonização, do legítimo e adequado tratamento e classificação dos povos. As opiniões mais tradicionalistas apoiavam a submissão dos

18 No pensamento cristão, a questão da guerra não era nova, nem surgiu com a expansão ultramarina. Delineado por São Tomás de Aquino, o modelo de "guerra justa" surgiu decalcado em elementos apresentados muito antes por Santo Agostinho, que qualificava de "justa" a guerra destinada a repor a paz, a ordem e o direito, a resistir a agressões externas ou a recuperar prejuízos. A partir destes motivos, São Tomás, na *Summa theologica,* passava a considerar "justa" a guerra defensiva, isto é, aquela que tivesse em vista retomar um território usurpado pela violência, ou as guerras feitas para proteger a evangelização; somente a guerra que não obedecesse aos requisitos de autoridade, causa e intenção seria considerada pecaminosa.

índios, invocando a sua falta de capacidade para se governarem, dado possuírem uma limitada racionalidade. Os argumentos que utilizavam para alegadamente demonstrar a pouca competência dos índios baseavam-se no canibalismo, na prática de sacrifícios humanos, na infidelidade e nos pecados "contra-natura". Por seu lado, os modernos teojuristas recusavam a imposição do domínio e realçavam que nem o papa, nem o imperador, nem qualquer outro príncipe, para além do seu, tinham alguma jurisdição sobre os povos que estavam fora da área de influência da Igreja, de onde resultava não poderem declarar-lhes guerra lícita. Ao negarem a supremacia do direito eclesiástico sobre o direito natural, pela qual era legitimada a acção guerreira, os teojuristas rejeitavam os títulos que, até então, o direito de guerra ou de conquista concediam[19].

Os teólogos juristas defendiam a liberdade originária de todos os homens, o respeito pela soberania de todos os povos, a autonomia dos seus territórios e os princípios de sociabilidade e fraternidade natural que integravam o direito das gentes. Era nestes preceitos que radicava a sua fundamentação de "guerra justa". Do princípio de sociabilidade derivavam, como preceitos da Natureza, o direito à comunicação e ao comércio entre todas as nações, bem como o direito à pregação da religião. O princípio de fraternidade colocava as nações menos desenvolvidas na tutela das mais evoluídas. A inobservância destes princípios, ou seja, do direito das gentes, resultava em ofensas ao direito positivo e sujeitava os infractores a penas que podiam ir até à guerra. Só neste caso o recurso às armas era justo e a apropriação de territórios e gentes era legítima (Dias 1982, 172-174). Estava em causa a delimitação das fronteiras do lícito e do ilícito, a restrição da prática a determinadas circunstâncias que faziam da escravidão e do tráfico de escravos uma instituição justa e legítima, sem "riscos de pecado", para mercadores e senhores.

Mas, apesar de negarem a existência de escravos por natureza e de condenarem a escravidão resultante de guerras injustas e de interesses comerciais, os jusnaturalistas aceitavam que, em determinadas situações, fosse possível escravizar legitimamente. Admitiam, como se acabou de ver, a escravidão dos prisioneiros de "guerra justa", dos condenados por delito digno dessa pena e, em épocas de grande escassez, a venda do próprio indivíduo ou dos filhos; aceitavam igualmente a escravidão como condição de nascimento, dado que, independentemente da situação do pai, o filho de mãe escrava seguia a condição do ventre (Coxito 1999, 119-112; Dias 1982, 200-201; Höffner 1977, 344-347). Em qualquer destes casos, o domínio que o senhor detinha sobre o escravo era limitado, não o podendo matar ou mutilar, nem dele exigir serviços que não estivessem de acordo com as suas forças (Maurício 1977, 166 e 171). Molina apresentava sem rodeios esta demarcação, afirmando que "a servidão é contra a natureza, se atendermos

19 Francisco Vitória questionou se o verdadeiro domínio resultava da graça e da fé ou, pelo contrário, procedia do direito natural e humano. A própria escritura dava a resposta ao reconhecer como legítimos os reis que eram notórios pecadores. Daí poder deduzir-se que os príncipes infiéis são tão legítimos como os príncipes cristãos. Por esse facto, não era lícito desapossar os infiéis das suas coisas; o domínio era de direito natural ou humano e não se perdia por falta de fé (Antunes 1992, 47-48 e 51).

apenas à constituição primitiva das coisas", e que, "com o advento de outras circunstâncias, o direito das gentes introduziua porém, lícita e justamente, contra o que a natureza postulava" (*apud* Dias 1982, 202; Maurício 1977, 166 e 171). O autor admitia mesmo ser "um acto de caridade comprar a liberdade dos negros, para que se tornassem cristãos" e reconhecia a escravatura como um processo admitido, mas limitado aos verdadeiros escravos que, pelo "preço da servidão perpétua", receberiam o bem da fé e seriam retirados "da vida bárbara e ímpia, vivendo e morrendo entre cristãos" (Dias 1982, 200-201).

Assim se estabeleceram barreiras ético-jurídicas às práticas colonialistas e aos anseios humanistas. As teorizações dos teólogos juristas dos séculos XVI-XVII, se por um lado abalaram as tradicionais fundamentações da escravatura, por outro lado, com os seus argumentos sobre a "guerra justa", formularam a base da teorização que sustentava a formação dos espaços coloniais sob o domínio europeu e, por consequência, o deflagrar dos grandes contingentes de mão-de-obra escrava. Por esta via, acabaram por admitir muito do que tinham negado.

As suas diversas formulações de pensamento tiveram grande repercussão. Manuel da Nóbrega, Bartolomeu de Las Casas, Fernando Oliveira, José de Acosta, Manuel Ribeiro Rocha são exemplos de vultos da igreja que alinharam pela mesma óptica cultural e colonial. O jesuíta padre António Vieira também se inscreve na mesma matriz de pensamento. Esta orientação é notória quando sustenta a liberdade e a soberania dos índios do Brasil, a liberdade de culto dos judeus, quando defende a condição humana de todos os povos e argumenta sobre a existência da escravatura e do tráfico negreiro. Amiúde o pregador recorre à Sagrada Escritura para sustentar as suas formulações jurídicas; mas as analogias que faz entre a realidade concreta, os exemplos dos textos sagrados e os princípios jusnaturalistas são uma constante, a que associa a lição da própria experiência.

No pensamento de Vieira, o sentido e a correlação entre ordem divina, preceitos da natureza e realidade terrena são apreendidos através de três espécies de lei: a lei divina, a lei natural e a lei humana. A lei divina, legada por Deus aos homens, é a própria verdade cristã, revelada na Bíblia. A lei natural, alicerçada na liberdade originária dos homens, resulta da razão humana, faculdade legada por Deus que permite a constituição de normas temporais. Por fim, a lei humana, fruto do direito positivo, é imprescindível à construção de uma sociedade harmoniosa assente nos princípios do cristianismo e deve ter por fundamento e legitimação a lei divina e a lei natural.

Na história judaico-cristã, o pecado original foi um marco crucial que levou à quebra do vínculo com a lei divina e rompeu com a primordial vivência paradisíaca: "toda a nossa morte teve princípio na gulodice de Adão e Eva" (Vieira 1959, S. de Santo António aos peixes, 272). A partir daí, impôs-se uma existência tumultuosa, feita de assíduos conflitos, pautada pela lei do mais forte. Nessas circunstâncias, a lei natural, ao possibilitar o estabelecimento de acordos de convivência recíproca, permitiu ao homem uma certa estabilidade. Mas, como afirma Vieira, o mundo não seria mundo "se de uma miséria

grande" não se passasse sempre, e por "natural inclinação, a outra maior". Em breve terminou a "harmonia" da "natural irmandade", cresceu a "ambição e a soberba" e os homens subjugaram-se uns aos outros: "Fê-los Deus a todos de uma mesma massa, para que vivessem unidos, e eles se desunem: fê-los iguais, e eles se desigualam: fê-los irmãos, e eles se desprezam do parentesco" (Vieira 1959, s. XX, 81).

Com o decorrer do tempo, as leis "variaram e mudaram", sujeitas ao "mais imperioso e violento legislador, que é o próprio alvedrio", cujos "ímpetos precipitados" poucas vezes obedecem à razão. O alvedrio não era mais do que o "lema da natureza humana", sobre o qual se deveria exercer a razão, "piloto" do arbítrio (Vieira 1959, S. da Primeira Dominga do Advento, 112; S. de Santo António aos peixes, 255). Porém, este exercício de reflexão nem sempre era observado, acabando por se reflectir na escolha dos indivíduos. O pregador exemplificou o seu raciocínio com o modo como os homens se "devoram", os "maiores" aos mais "pequenos", "um por um, poucos a poucos", quando não "engolem os povos inteiros". Concluiu, chamando a atenção para o facto de esta realidade não ser mais do que "o estilo da divina justiça tão antigo e manifesto, que até os gentios o conheceram e celebraram" (Vieira 1959, S. de Santo António aos peixes, 263-264)[20].

A vida aprazível, de paz e igualdade dos primeiros tempos só poderia ser reencontrada com a Lei Divina, divulgada pelos preceitos cristãos impressos na Sagrada Escritura. A vinda de Jesus Cristo ao mundo tinha sido uma tentativa de "reformar os erros de Adão e seus filhos" e "restituir" os homens "à igualdade em que os tinha criado". Mas a prática revelava o contrário daquilo que o Evangelho ensinava.

Deus criara o homem em estado de liberdade, dotara-o de uma natureza racional e iluminara-lhe o espírito na construção de preceitos temporais (organização social e instituição de um poder civil) que o conduzissem a uma vida justa e feliz. Como princípio universal de todas as coisas, Deus estaria sempre presente, mas era na natureza humana, na racionalidade natural que radicavam as determinações e o poder temporal. Assim sendo, todos os povos, mais ou menos civilizados, desta ou daquela religião, se encontravam no mesmo pé de igualdade. Todos possuíam natureza e razão natural e todos estavam sujeitos a idênticos processos de transformação. No mundo tudo se transformava. A própria noção de tempo era, para Vieira, a de permanente movimento, o que o levava a afirmar a contínua transformação de todas as coisas: tudo passa, nada se imobiliza ou permanece; o tempo é a coisa "mais fugitiva, e mais instável" e como "todas as coisas, desde [o] seu princípio, nasceram juntamente com o tempo", tudo está sujeito ao "perpétuo" movimento de mudança que nenhum poder, nem mesmo o divino,

20 "os maiores que cá foram mandados [ao estado do Maranhão], em vez de governar e aumentar o mesmo Estado, o destruíram; porque toda a fome que de lá traziam, a fartavam em comer e devorar os pequenos. Assim foi: mas se entre vós se acham acaso alguns dos que seguindo a esteira dos navios, vão com eles a Portugal e tornam para os mares pátrios; bem ouviriam estes lá no Tejo, que esses mesmos maiores, que cá comiam os pequenos, quando lá chegam acham outros maiores que os comam também a eles. Este é o estilo da divina justiça, tão antigo e manifesto, que até os Gentios o conheceram e celebraram" (Vieira 1959, S. de Santo António aos peixes (1654), 263-264).

pode parar (Vieira 1959, S. da Primeira Dominga do Advento, 121-122). Também as leis humanas, apesar de elaboradas à luz das normas divinas e naturais, sob a inspiração de Deus, deveriam estar não só conformes aos princípios cristãos, mas também consentâneas com o tempo e os lugares. Era no equilíbrio produzido pela razão natural, entre princípios gerais e situações concretas, que teriam de enraizar os fundamentos éticos, a legitimidade das determinações humanas e ainda a prevenção consciente contra erros e pecados. A Sagrada Escritura, como receptáculo dos desígnios de Deus, seria a fonte de inspiração dos cristãos: "É a Escritura Sagrada um armazém divino onde se acham todas as armas; é uma oficina medicinal, onde se acham todos os remédios" (Vieira 1959, S. da Primeira Dominga da Quaresma, 382). Os homens, no entanto, com a sua "manifesta ignorância" da ciência divina, franqueavam as portas às estratégias do diabo.

Vieira preocupava-se com os vícios e os desregramentos sociais; como pregador e missionário, animava-o a expansão do cristianismo, a construção de uma sociedade cristã plena, capaz de ser uma "cidade celestial" na terra. Neste sentido, dirigindo-se ao rei de Portugal, advertia-o de que, como representante de Deus na terra, teria de dar conta das "infinitas almas" que em África, na Ásia e na América se estavam perdendo "por culpa e negligência nossa"; relembrava que Deus, "por sua liberalidade", colocara sob os desígnios de Portugal "os reinos desse novo mundo" e que "por nossa culpa nos tem tirado em tanta parte". A sua mensagem era clara: "Reino de Portugal, eu [Deus] te prometo a restituição de todos os reinos que te pagavam tributo, e a conquista de outros muitos, e mui opulentos desse novo mundo, se tu, pois te escolhi para isso, fizeres que creia em mim, e me adore" (Vieira 1959, S. da Primeira Dominga da Quaresma, 1410).

Com a mensagem do Evangelho no espírito, consciente da realidade colonial, com o pragmatismo e sentido político que tão bem o caracterizavam, Vieira pregava uma ordem social assente jurídica e eticamente nos princípios cristãos. Na lógica do seu pensamento, não negava a existência da escravatura, mas era fundamental que a prática se baseasse nos novos princípios teológico-jurídicos que a legitimavam, sem contrariar os preceitos cristãos e os ditames da razão[21]. Neste contexto a escravidão do índio e do negro mereceram-lhe considerações distintas, o que não era uma novidade, como já se referiu. Para o primeiro caso, Vieira evocava o princípio da liberdade, tal como era defendido pelas determinações papais e régias[22]. No segundo caso, não contestando a

21 "Não é minha tenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativeiro lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam dela" (Vieira 1959, S. da Epifania, 45). Este sermão foi pregado na Capela Real, em Lisboa, na ocasião em que Vieira e outros inacianos chegaram a esta cidade, expulsos do Maranhão por defenderem os cativeiros injustos e a liberdade dos índios que tinham a seu cargo.

22 O papa Paulo III, pela bula *Sublimis Deus*, de 2 de Junho de 1537, tinha proibido a escravização dos povos que viviam fora da comunidade cristã e cuja liberdade era fundamentada dentro dos preceitos do naturalismo jurídico (Dias 1982, 155-156). Em 1639, o papa Urbano VIII proibiu, uma vez mais, a submissão dos índios à escravatura, através do breve *Commissum nobis*, de 22 de Abril, dirigido ao colector apostólico nos reinos de

sua sujeição nem o correspondente tráfico negreiro, protestava contra as ilegalidades, os excessos e as desumanidades a que estavam sujeitos. Em relação ao índio, aconselhava que o aprisionamento se realizasse de acordo com a provisão de 9 de Abril de 1655, em que, à semelhança de regulamentos anteriores, se determinava que podiam ser legitimamente escravizados os indivíduos encontrados nas seguintes situações: quando fossem tomados em "guerra justa" movida pelos portugueses nas circunstâncias que a mesma lei determinava; quando impedissem a pregação do Evangelho; quando estivessem presos à corda para serem comidos ou quando fossem vendidos por outros índios que os tivessem tomado em "guerra justa"[23]. No entanto, não deixou de admitir a ambiguidade do sistema que, sob o pretexto de "guerra justa", acabava por permitir, indistintamente, o cativeiro dos naturais do Brasil.

No caso dos negros, Vieira seguiu o princípio geral da legitimidade do seu cativeiro. Predestinados a serem escravos pelas bulas pontifícias expedidas desde o papa Nicolau V, no século XV, os africanos chegavam ao Brasil já como mercadoria e, por isso, Vieira colocava a tónica do discurso não tanto no seu estatuto de cativos, mas no violento tratamento a que eram sujeitos. Sem deixar de manifestar o retraimento da sua consciência perante os rigores do sistema, o autor reconhecia a absoluta necessidade da mão-de-obra escrava no Brasil e chegava a referir que "sem negros não há Pernambuco" e que o Brasil tinha o corpo na América e a alma em África (Azevedo 1931, vol. I, 471; Vieira 1925, t. I, 143).

A escravatura era um imperativo das sociedades coloniais que se tornava necessário manter sob controlo, dado o clima de violência e o perigo constante de revoltas. Era uma questão de justiça humana, uma vez que a instituição da escravatura pertencia ao domínio temporal e, nesse sentido, restava aos homens seguirem as leis humanas de modo a não prejudicarem a existência das próprias sociedades e o bem comum. A existência de escravos não incomodava Vieira, mas o modo como eram cativados e tratados deveria obedecer aos princípios jurídicos e morais que disciplinavam e legalizavam a prática, sem distúrbios sociais, tumultos de consciência ou riscos de pecar (Vieira 1959, s. XXVII, 330-331).

Seguindo os preceitos bíblicos, Vieira apelou à ponderação, à submissão, ao temor de senhores e escravos perante o seu destino final. Deus castigava, não por serem escravos ou senhores de escravos, mas por "desmerecerem" ao serem injustos, opressores, desrespeitadoras das leis, desumanos nos seus actos. Qualquer desacato, qualquer desobediência ou qualquer revolta ou fuga seriam ofensas a Deus e, como tal, repercutirseiam

---

Portugal e dos Algarves. Interditava, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, reduzir à escravidão os índios da América Central e do Sul e despojálos dos seus bens (Colecção s/d, doc. I).

23 O Padre António Vieira, como delegado dos jesuítas, participou na junta de teólogos, canonistas, legistas e representantes das ordens religiosas estabelecidas no Pará e no Maranhão, convocada por D. João, em 1653, com o fim de analisar a grave situação dos cativeiros do índio. Destes encontros e das consultas ao Conselho Ultramarino, resultou a provisão de 9 de Abril de 1655.

em pecado e em castigo na vida além-túmulo[24]. Dirigindo-se aos escravos, o pregador esclarecia: "servi a esse mesmo que chamais senhor, […] como se servísseis a Deus, e nesse mesmo trabalho, que é forçoso, bastará a voluntária aplicação […] para que Deus vos pague como livres, e vos faça herdeiros como a filhos". E acrescentava: "Se servis por força, e de má vontade, sois apóstatas de vossa religião; mas se servis com boa vontade, conformando a vossa com a divina, sois verdadeiros servos de Cristo" (Vieira 1959, s. XXVII, 356).

Aos senhores de escravos, o jesuíta advertia-os com as imprevisíveis voltas da "roda da fortuna":

> Senhores, que hoje vos chamais assim, considerai que para passar da liberdade ao cativeiro, não é necessária a transmigração de Babilónia, e que na vossa mesma terra pode suceder esta mudança, e que nenhuma há no mundo que mais a mereça e esteja clamando por ela à Divina Justiça.

Vieira referia-se ao Brasil, "o do norte e o do sul", onde se cativavam e vendiam "os que fez livre a natureza sem mais direito que a violência, nem mais causa que a cobiça" (Vieira 1959, s. XXVII, 364-365). O castigo pendia sobre comerciantes e proprietários, não só porque infringiam as leis, mas também pelo desumano tratamento que lhes davam e pelo facto de, muitas vezes, serem eles quem levava os escravos a pecar[25]. Pecavam os escravos e pecavam os senhores de escravos:

> É possível, que por acrescentar mais uma braça de terra ao canavial, e meia tarefa mais ao engenho em cada semana, haveis de vender a vossa alma ao Diabo? Mas a vossa, já que o é, vendei-lha, ou revendei-lha, embora. Porém as dos vossos escravos, porque lhas haveis de vender também, antepondo a sua salvação aos ídolos de ouro, que são os vossos malditos e mal logrados interesses? Por isso os vossos escravos não têm doutrina: por isso vivem e morrem sem sacramentos: e por isso, se lhe não proibis a igreja, com subtileza de cobiça, que só podia inventar o Diabo […] não quereis que vão à porta da igreja. Consentis que os escravos e escravas andem em pecado, e não lhes permitis que se casem, porque dizeis, que casados servem menos bem. […] Prevaleça o meu serviço ao serviço de Deus, e com tanto que os meus escravos me sirvam melhor, vivam e morram em serviço do Diabo. (Vieira 1959, s. XXVII, 339-340)

Só no caso de os escravos serem instigados a "cousa que ofenda gravemente a alma e a consciência" é que Vieira admitia existirem motivos que justificassem a rebeldia dos escravos. Nesses momentos, o escravo, que não era livre para desobedecer, passava a ser obrigado a desrespeitar as ordens, até às últimas consequências, para não pecar: "Dizei

---

24 Num mundo de grande tensão social, onde todos os direitos pertenciam aos senhores e os escravos só podiam reagir pela força, o recurso ao espiritual tornou-se uma arma privilegiada para demarcar atitudes e limites de senhores e de escravos. Nesta tarefa os padres mostraram-se incansáveis, auxiliados por dois conceitos fundamentais na mentalidade da época: a bem-aventurança e a perdição nas trevas eternas (Pimentel 2010, 91).

25 "Mas que teologia há, ou pode haver que justifique a desumanidade e sevícia dos exorbitantes castigos com que os mesmos escravos são maltratados? Maltratados disse, mas é muito curta esta palavra para a significação do que encerra ou encobre. Tiranizados devera dizer, ou martirizados; porque ferem os miseráveis, pingados, lacrados, retalhados, salmourados, e os outros excessos maiores que calo, mais merecem nome de martírios que de castigos" (Vieira 1959, s. XXVII, 365).

constantemente, que não haveis de ofender a Deus: e se por isso vos ameaçarem e castigarem, sofrei animosa e cristãmente, ainda que seja por toda a vida, que esses castigos são martírios" (Vieira 1959, s. XXVII, 341).

São recorrentes as recomendações que Vieira dirige a escravos e a senhores para viverem uns com os outros de modo a contornarem o perigo de pecado, precaverem os castigos divinos e garantirem a salvação eterna. Em particular, o sermão XXVII reúne vários conselhos a esse respeito. Explicitamente o autor afirma, perante o seu auditório, que deseja explicar àqueles escravos trazidos de suas pátrias "para estes desterros" como se devem comportar no cativeiro para não serem eles mesmos a acrescentá-lo. Começa por explicar qual é e em que consiste esse cativeiro:

> Sabei pois, todos os que sois chamados escravos, que não é escravo tudo o que sois. Todo o homem é composto de corpo e alma; mas o que é e se chama escravo, não é todo o homem, senão só a metade dele. […] Quem cuida que o que se chama escravo, é o homem todo, erra e não sabe o que diz: a melhor parte do homem, que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio, e não pode ser cativa. O corpo, e somente o corpo, sim […]. Só o corpo do escravo é que deu fortuna ao senhor: este comprou, e este é o que pode vender. […] O domínio que tem sobre o corpo, não lho deu a natureza senão a fortuna: porque a natureza como mãe, desde o rei ao escravo, a todos fez iguais, a todos livres. […] O escravo, como qualquer outro homem, é composto de carne e espírito, e o domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma. […] Porque o domínio de um homem sobre outro homem só pode ser no corpo e não na alma. (Vieira 1959, s. XXVII, 330-335)

Assim sendo, os africanos que chegavam ao Brasil eram apenas cativos de corpo, gozando a sua alma de inteira liberdade. Todavia, não estando esta ao alcance do poder humano, podia ser alienada pelo próprio indivíduo em contrato com o Demónio, a troco do pecado. Recorrendo a São João, Vieira enumerava os três principais pecados (que englobavam todos os outros), pelos quais os homens se vendiam ao Demónio: soberba, cobiça e sensualidade. Em resumo, existiam dois cativeiros: o físico, temporal, em que os corpos dos indivíduos eram involuntariamente escravizados; e o cativeiro da alma, espiritual, resultante da própria vontade, em que as almas eram eternamente escravizadas pelo Demónio. Se bem que distintos, as condições do primeiro cativeiro podiam levar o indivíduo a cair no segundo ou, pelo contrário, a ser uma mais-valia para a libertação do cativeiro da alma. Tudo dependia do modo como o escravo aceitasse a sua condição.

Do cativeiro do pecado só Deus podia libertar. Com essa finalidade enviara o seu Filho ao mundo para com o próprio sangue resgatar as almas do cativeiro do Demónio. Os corpos dos homens, no entanto, permaneceram cativos: "porque para libertar do cativeiro dos homens, bastavam homens; para libertar do cativeiro do Demónio e do pecado, é necessário todo o poder de Deus" (Vieira 1959, s. XXVII, 343). O homem, pela escravidão da alma, estava sujeito à justiça divina, mas a escravidão do corpo remetia-o para as leis humanas.

António Vieira vive sob o ímpeto do expansionismo e da evangelização e, nessa perspectiva, analisa a problemática da escravatura conjugando jusnaturalismo com interpretação teológica, sem descurar o alcance político, económico e mesmo psicológico da questão. Do púlpito, o seu lugar de eleição para pregar, procura imprimir na sociedade de senhores e escravos uma ética colonial cristã. Recorre à analogia como forma persuasiva e estabelece um quadro de comparações que, por vezes, chega à incoerência. Incentiva os escravos a "dar muitas graças a Deus pela moderação do cativeiro" a que foram conduzidos e contraria esse juízo de "moderação" ao descrever as crueldades a que são sujeitos. Procede do mesmo modo ao comparar o escravo ao Cristo da Paixão, padecendo de um "modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu": "Cristo despido, e vós despidos: Cristo sem comer, e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo" (Vieira 1959, s. XIV, 305-306); e ainda ao apresentar a imagem dos negros como membros da confraria dos "Cativos sem redenção", que aperfeiçoam as suas almas com voto perpétuo de sofrimento: não andam calçados, mas descalços, como hábito negro, têm a sua nudez, fazem mais do que jejuar, porque passam fome contínua e mais do que disciplinar-se, porque levam açoites e castigos sem conta. O seu tratamento é de desprezo e afronta (Vieira 1959, s. XXVII, 357).

Vieira socorre-se da interpretação figurada da travessia do mar Vermelho descrita no Êxodo, para estabelecer um paralelismo de situações e cruzar os conceitos de escravidão e liberdade, de sujeição física e salvação eterna. Para os filhos de Israel, a transmigração foi a liberdade do corpo. Para os cristãos corresponde à passagem para "a salvação eterna". Para o escravo baptizado, a sujeição permanente equivale a uma "segunda transmigração", para a "liberdade eterna"[26]. "Os Israelitas atravessaram o mar Vermelho, e passaram da África à Ásia fugindo do cativeiro"; os escravos africanos "atravessam o mar Oceano na sua maior largura, e passam da mesma Africa à América para viver e morrer cativos" (Vieira 1959, s. XXVII, 339).

O verdadeiro escravo era aquele que estava cativo do pecado, que lhe causava a morte física e espiritual e lhe retirava a eternidade. Por sua vez, a liberdade da alma exigia a sujeição do corpo de modo a afastar-se do pecado. A primeira transmigração é a do cativeiro temporal; a segunda é a da liberdade eterna.

Mas Vieira reconhecia não ser fácil encontrar uma explicação teológica para a escravidão dos negros. A intenção do Criador seria, neste caso, um "grande mistério" que excedia a lógica humana e que só por um acto de fé cega se podia admitir: "porque ela só nos cativa o entendimento, para que à vista destas desigualdades, reconheçamos contudo […] justiça e providência" (Vieira 1959, s. XXVII, 330, 365-366). Foi nos "juízos ocultos desta tão notável transmigração [da África para o Brasil], e [n]os seus efeitos",

26 Na opinião do missionário, os negros que o escutavam já tinham libertado as suas almas do cativeiro de Satanás; Deus e a Virgem Maria poderiam libertá-los também do cativeiro dos corpos. Mas, por "particular providência de Deus" e de sua Mãe a Senhora do Rosário, continuaram escravos, "para que por meio do mesmo cativeiro temporal" conseguissem "muito facilmente a liberdade eterna" (Vieira 1959, s. XXVII, 353).

que o jesuíta encontrou a justificação para o cativeiro do africano. O embaraço de Vieira perante o absurdo da escravidão desfez-se com a noção de que a vida do escravo seria um processo de remissão recompensado na vida eterna. A explicação que o entendimento do autor não atingia – "comparo […] e não posso entender" – surgiu sob a forma figurada de "desígnio da Providência", isto é, com a transferência da argumentação do plano temporal para a eternidade: Deus predestinara aos escravos um verdadeiro inferno na vida temporal para que pudessem desfrutar da eternidade (Vieira 1959, s. XXVII, 331, 357). Tudo quanto Vieira denunciava, no sermão XX, como obra da malícia humana era resgatado, no sermão XXVII, como fruto de um plano divino. A passagem dos negros para a América redimia as suas almas, que, em África, teriam perecido em pecado.

V

Desde o século XVI que o reconhecimento da igualdade jurídica dos homens e das nações ressaltava das argumentações dos teojuristas, mas foram os jusnaturalistas e filósofos posteriores que desenvolveram estas ideias, bem como o respeito pelas prerrogativas inatas do indivíduo e pela dignidade humana. Circunstâncias históricas, fundamentações de poder, pressupostos da cultura iluminista levaram ao seu culminar em meados de setecentos. Por essa altura, os fundamentos filosóficos e jusnaturalistas revelaram um afastamento significativo dos pressupostos teológicos. Em geral, a tónica passou a ser colocada no "estado de natureza" e na essência dos seres humanos. O desenvolvimento de teorias provenientes do racionalismo e do espírito científico do século tiveram, com certeza, interferência na nova orientação das considerações invocadas. As próprias reacções contra a Igreja influenciaram a procura de justificações não no plano divino, mas no estudo das forças naturais.

Num mundo em que tinha sido destruída a concepção teocêntrica do mundo, em que se instituíra um novo direito sem qualquer relação com o direito divino, uma nova moral independente de qualquer teologia, onde o princípio da liberdade humana se tornara fundamental, como direito dado pela Natureza a cada indivíduo, a existência da escravatura tinha de ser repensada tendo em consideração as novas circunstâncias e os princípios e directrizes do século XVIII, o século dos direitos: da liberdade, da igualdade, da propriedade, da felicidade, do bem comum, do progresso.

Num momento em que o movimento abolicionista começava a tomar forma, a escravatura continuava a ser defendida como uma instituição legítima. Os direitos naturais eram habilmente equacionados quer por abolicionistas quer por escravistas, de modo a tornarem as suas argumentações mais convincentes e fundamentadas juridicamente. A abolição completa da escravatura nunca foi proposta pelos jusnaturalistas. Rejeitandoa como algo inerente à natureza humana, consideravamna justificada no estado social como um acto volitivo ou contratual, o que a legitimava e criava os alicerces da sua legalização. Se era legítima, era, por conseguinte, justa. Podia mesmo contribuir para a felicidade humana, porque era uma alternativa possível para certas situações

irremediáveis em que a vida do indivíduo estava em jogo. Traduziase, igualmente, num benefício para toda a comunidade, pois não só o escravo a enriquecia com o seu trabalho, como os senhores se libertavam das tarefas mais pesadas.

Todavia, filósofos e jusnaturalistas setecentistas apelavam para uma limitação dos poderes do senhor e atribuíam ao escravo direitos e deveres perante a lei, procurando, por esta via, dignificá-lo como homem. Um homem que, contudo, continuava a ser diferente dos europeus e, na escala dos seres, inferior a todos os outros. Já não era considerado o monstro das antigas teorias antropológicas, mas também não se coadunava com a linhagem adamita e a fixidez das espécies que a Igreja sancionava, como já foi referido, com a obra da criação revelada na Bíblia: Deus criara todos os grupos de seres vivos que, obedecendo à vontade do criador, mantiveram a perfeição inicial. A evidência da diversidade humana conduzira, inevitavelmente, à revisão de saberes e à formulação de explicações convincentes. Era fundamental esclarecer como aparecera e evoluíra a humanidade, se existia, de facto, uma divisão entre homens e não homens ou várias espécies de homens, se o europeu, perante outros povos, apresentava uma especificidade; ainda, a nível mais profundo, procurava-se delimitar a própria essência do ser humano num mundo onde o reconhecimento da diversidade biológica e cultural iria constituir o lastro da identidade do homem moderno.

Durante toda a Época Moderna este processo esteve no centro das atenções, obedecendo aos mais diversos objectivos. Até ao século XVIII vigorou a teoria do fixismo, que defendia a imutabilidade das espécies, desde o seu aparecimento. Neste mesmo século, embora muito reservadamente, novas teorias começaram a despontar no sentido do transformismo/evolucionismo, que, no século XIX, irá concentrar as atenções dos círculos. Os traços distintivos, físicos e culturais, eram vistos como anomalias atribuídas à acção de Deus, da natureza ou do homem. Filósofos, cientistas, políticos, teólogos, detentores de um modelo construído à imagem e semelhança do europeu, racionalizaram as diferenças pela lógica do oposto. Inspirados em autoridades clássicas e religiosas, em relatos de viajantes e em novas correntes do pensamento, estabeleceram hierarquias civilizacionais, ora partindo da concepção de degeneração, ora da ideia de evolução, para chegarem à conclusão de que a Europa representava a civilização mais avançada do mundo e de que, se os grupos humanos se pautavam pela diferença, só podiam ter estagnado ou degenerado.

No vasto horizonte das explicações, para além dos pressupostos religiosos, foram invocadas razões de ordem laica como influências climáticas, do meio ambiente e sociais, razões biológicas, forças intrínsecas e extrínsecas, processos evolutivos e degenerativos. O argumento do pecado, no entanto, não desapareceu do horizonte cultural da época.

J. Bellon de Saint-Quentin, na obra *Dissertation sur la traite des nègres,* de 1764, não hesita em recorrer às Escrituras para justificar o tráfico negreiro e a escravatura. O pecado da desobediência surge, uma vez mais, na génese da transformação de uma humanidade, que passa de um estado natural de inocência, liberdade e felicidade, para

outro marcado pelo castigo divino e por desgraças, sujeições e adversidades (Saint-Quentin 1764, 13-18). Entre os inúmeros males a que a Divina Providência sujeitou os homens, e que Santo Agostinho designa "le joug pesant imposé aux enfants d'Adam pécheur", estava a escravidão, que, apesar de tudo, Saint-Quentin considerava ser um estado vantajoso para o homem ao ser julgado por um Deus justo e benevolente: "C'est Dieu qui […] décide souverainement du sort de chacun d'eux selon ses vues de justice ou de miséricorde. Ses jugements à cet égard son pleins d'équité et toujours adorables. C'est lui qui fait le riche et le pauvre, le roi et le sujet, le libre et l'esclave" (Saint-Quentin 1764, 18-20).

Escravizar, comerciar escravos e utilizar o seu serviço não contrariavam nem a lei natural, nem a lei divina e eram práticas autorizadas pelo direito das gentes; condená-las equivalia a refutar o que Deus estabelecera (Saint-Quentin 1764, 20). O autor sustentava a sua posição no facto de não encontrar qualquer rejeição da escravatura na Sagrada Escritura, constatando, pelo contrário, a sua existência nas leis dadas por Deus a Moisés: "Ce droit [dos senhores sobre os escravos] se trouve appuyé sur le Décalogue même; c'est-à-dire, sur la Loi morale établie pour toujours" (Saint-Quentin 1764, 28-29).

Era a palavra da Lei de Deus que permitia ao autor, em pleno século XVIII, quando as respostas abolicionistas já circulavam, garantir a legitimidade da escravatura, do tráfico, do direito de propriedade e do domínio dos senhores. Esta justificação englobava a mensagem do Novo Testamento, como sendo o prolongamento dos preceitos instituídos anteriormente e não como a instauração de novos princípios, o que seria entendido como um desrespeito pela tradição, uma atitude de rebelião que o espírito cristão rejeitava:

> Le but de la mission de J. C. ne fut jamais de remettre les hommes au même niveau, et de les rendre tous égaux sur la terre ; il n'est point venu confondre la différence des conditions, ni détruire la juste et nécessaire subordination […] Son Evangile est un Evangile de paix. (Saint-Quentin 1764, 32-33)

O autor chegava ao ponto de justificar o tratamento violento e o trabalho compulsivo exigido aos escravos nas produções coloniais com o capítulo 33 do Eclesiástico:

> Le Saint-Esprit le dit en termes formels […]. L'esclave a besoin d'être aiguillonné par la verge et matte par le travail ; est dangereux de le laisser oisif. Lâchez-lui la main, et il cherchera à vous échapper par la suite. (Saint-Quentin 1764, 73)[27]

No tempo em que J. Bellon de Saint-Quentin escreveu a *Dissertation sur la traite des négres*, a grande preocupação dos defensores da escravatura era a legitimidade do tráfico de africanos para o continente americano e a sua utilização como mão-de-obra escrava. O recurso à autoridade das Escrituras tinha um peso considerável em sociedades maioritariamente cristãs e as argumentações religiosas ajudavam a aliviar as consciências, caso

27 Ver *supra*, 6-7.

surgissem inquietações nesse sentido. Afinal, para Saint-Quentin, a escravidão do corpo não era a "mais insuportável das sujeições" e até podia ser um caminho para a "doce e perfeita liberdade" dos primórdios da humanidade: "Non seulement on adoucit de beaucoup leur servitude corporelle, mais on les met à portée d'apprendre à connaître Jésus Christ et son Evangile, et par-là de sortir d'un esclavage spirituel incomparablement plus funeste, qui est celui qui les asservit au démon et au péché" (Saint-Quentin 1764, 18-20 e 69).

Numa Europa em expansão, onde a mão-de-obra escrava era o principal instrumento de trabalho no mundo colonial, as ideias de castigo e de domínio constituíam os dois grandes fundamentos que, coordenados, permitiam um processo de evangelização/civilização mais eficaz, uma maior perseverança na fé e devoção a Deus e, acrescente-se, um melhor controlo do trabalho e do nível de produtividade. O missionário dominicano Jean-Baptiste Labat, na primeira metade do século XVIII, considerava a escravatura o "meio infalível e único" para dar a conhecer aos africanos o verdadeiro Deus, retirá-los da idolatria, da libertinagem e da impunidade de toda a espécie de crimes e conservá-los na religião cristã até à morte. Para Labat, assim como para muitos autores do seu tempo, África era um continente inóspito, com regiões de clima tórrido que promoviam a incapacidade de acção e a debilidade física e mental. A pele negra dos habitantes denunciava a sua condição inferior, só superável com a vivência entre cristãos, nas colónias da América: "Il est vrai qu'ils se convertissent aisément quand ils sont hors de leur pais, & qu'ils persévèrent dans le Christianisme, tant qu'ils le voyant pratiquer à leurs yeux" (Labat 1742, t. IV, 422, 435-436). O trabalho duro das produções coloniais era uma "forma de remissão e de reabilitação" para o escravo; em contrapartida, libertava os outros sectores da sociedade de realizarem tarefas penosas e desprezíveis, concebidas como uma verdadeira penitência. Seria esta outra "forma" de comunicação um dos motivos por que não compreendiam a mensagem que lhes era pregada? Só fora do seu ambiente natural, isolados e submetidos aceitavam o cristianismo, "une Religion dont la justice, la mortification, l'humilité, la continence, la fuite des plaisirs, l'amour des ennemis, le mépris des richesses, etc. sont les fondements" (Labat 1742, t. IV, 435-436).

Apaziguavam-se as consciências com a justificação de que a Providência se servia da escravidão para conduzir os povos ao conhecimento da religião cristã, aos privilégios e às vantagens da civilização de que, de outro modo, estariam privados; engrandecia-se o espírito com mais uma missão divina: cristianizar, civilizar e redimir uma humanidade corrompida pelo pecado. O que poderia parecer incompatível era, sob o ponto de vista cristão e nas circunstâncias do mundo colonial, perfeitamente conciliável: o escravo poderia ser espiritualmente livre e igual a seu senhor, enquanto fisicamente era um instrumento de trabalho adquirido pelo senhor, que dele dispunha em regime de propriedade privada, apenas limitado pelos escrúpulos de consciência.

Durante o século XVIII, como já foi referido, as interpretações religiosas permaneceram, mas suscitaram duras críticas fora e dentro da própria igreja, acabando por ser

consideradas insuficientes e pouco credíveis. O próprio padre Labat rejeitou os mitos de ordem religiosa que, segundo a sua interpretação, levantavam graves problemas teológicos, uma vez que a Bíblia era omissa em relação à questão da cor (Labat 1728, t. 2, 258-270).

A Bíblia era invocada de forma ambivalente, quer para justificar as diferenças e a escravidão, quer para protestar e promover a liberdade e a igualdade. Nas sociedades em que a cultura religiosa constituía um eixo fundamental da existência, os textos sagrados tornaram-se primordiais na consolidação dos argumentos, sendo a sua interpretação e utilização determinadas pela perspectiva de abordagem dos autores.

Entre 1733 e 1738, JeanBaptiste Souchay fez a tradução da obra *Enquiries into vulgar and common errors*, escrita pelo médico inglês Thomas Browne, em 1646, onde o autor questionava os argumentos da maldição divina e da acção solar, como principais razões da negrura dos africanos. A obra, com o título *Essai sur les erreurs populaires*, foi amplamente divulgada e repercutia o cepticismo das opiniões quanto à aceitação exclusiva desses argumentos:

> Enfin pourquoi une grande partie du genre humain a été noire dès le commencement, et retient cette couleur. Ici la cause n'est pas moins obscure que les effets, et par conséquent j'ouvre un vaste champ à la dispute. On assigne d'ordinaire deux causes principales de cette noirceur, l'ardeur du soleil ou la malédiction divine sur Cham et la postérité ; mais ces raisons ne satisferont point les personnes qui se donnent la peine d'examiner. […] Ce n'est donc point le soleil qui produit cette couleur, du moins je crois l'avoir rendu probable ; mais quand ces peuples ont-ils commencé d'êtres noirs, c'est encore une énigme, et il y aurait de la présomption à vouloir fixer une pareille époque. Mais puisque nous en ignorons la cause physique, essayons d'en assigner qui soient vraisemblables. […] Mais suivant cette explication, il y aurait bien d'autres peuples noirs que ceux que nous reconnaissons tels ; car l'effet de la malédiction n'aura pas dû tomber seulement sur les Ethiopiens, et ceux que l'on croit descendus de Chus, il aura dû tomber encore sur les Egyptiens, les Arabes, les Assyriens, les Chaldéens, car ces régions furent également peuplées par la postérité de Cham. […] Il est donc contraire à la raison de prendre la noirceur du teint pour une malédiction, puisque le teint est susceptible de tant de couleurs différentes ; et rien ne doit passer pour laid en effet que ce qui s'éloigne absolument des idées reçues partout. Et c'est aller contre le bon sens, et travailler au triomphe de l'ignorance que de recourir aux miracles dans les choses obscures, et dont on ne démêle pas d'abord les causes. (Browne 1738, vol. 2, 321-345)

Guillaume-Thomas Raynal, mais conhecido por l'abbé Raynal, autor da *Histoire philosophique des deux Indes*, foi outra personalidade que não só reprovou estas cogitações antropológicas, como ainda se insurgiu contra a atitude da Igreja de acalentar, sem reprovações, esta teoria que fazia pesar sobre o género humano uma condenação do passado. Declarava que a teologia, depois de lançar no infortúnio gerações de homens culpados pela falta de Adão, ainda criara uma raça de homens negros destinados a serem punidos pelo fratricídio de Caim (Raynal 1782, t. VI, 41).

Ottobah Cugoano, ex-escravo que se tornou famoso por saber escrever e, através da sua escrita, ser um testemunho da escravidão africana, nas *Reflexions sur la traite et*

l'esclavage des negres, rejeitou a ideia da existência de um Deus terrível, nada magnânimo, que amaldiçoava parte da humanidade com opressão e dor e, como se isso não bastasse, a estigmatizava com uma cor diferente, em sinal da justiça divina. Dizia ser acidental a diferença de cores, apenas relacionada com o clima, desfrutando todos os homens de direitos iguais perante Deus. A cor escura da pele não era uma marca de maldição, não podendo ser utilizada como pretexto para reduzir um negro à escravidão (Cugoano 1968, 52-56).

Opinião diferente tinha M. Lamiral, representante da companhia da Guiana francesa no Senegal que, em 1789, na obra *L'Afrique et des africains* caracterizava o negro como um homem estúpido, quase bruto, cujo destino era a sujeição. Na *Grande Cadeia de Seres*, situava-o no elo intermediário entre os homens e os animais, que apenas existiam para servir e era necessário submeter[28]. Segundo o autor, a inteligência divina ao repercutirse, em maior ou menor quantidade, sobre cada ser, determinava, a cada um, o lugar na cadeia geral dos seres da natureza. Os negros eram os que menos recebiam e, portanto, dada a sua inferioridade e animalidade, deviam ser escravos (Lamiral 1789, 180-183).

Em língua portuguesa, um folheto de cordel anónimo, publicado em Lisboa, em 1764, destacava o argumento da sanção divina, neste caso sobre Caim, e o hábito enraizado de não se considerarem os negros homens como os europeus, pelo facto de serem pretos e a sua cor revelar a punição do pecador e da sua descendência. Mas o folheto mostrava também que esta opinião, se bem que generalizada, não era a única e sofria já alguma contestação. O texto, em forma de diálogo estabelecido entre um mineiro, que tinha problemas com um seu escravo, e um letrado com quem aquele se fora aconselhar, assinalava, através do discurso deste último, a oposição a uma teoria que estabelecia um nexo entre pecado e cor da pele. Todos descendiam de Adão – afirmava o letrado –, o que invalidava que Caim fosse negro e os africanos, seus descendentes. A maldição de Caim podia ser matéria de fé, "mas que ele fosse negro, e os pretos seus descendentes" era argumento para o qual o letrado não encontrava justificação. Além disso, após o Dilúvio Universal só tinham ficado com vida "Noé, sua mulher três filhos e três mulheres, que o eram dos mesmos filhos", sem que a Sagrada Escritura fizesse referência ao facto de algum deles ser negro. Logo, concluía o letrado, "os pretos não são pretos por serem

28 Uma das ideias muito em voga no século XVIII era, precisamente, a da existência de uma ligação em cadeia entre todos os seres da Natureza. Esta visão tinha sido conceptualizada desde os tempos clássicos e medievais em termos de uma *Grande Cadeia de Seres*, fixa e imutável (deste modo, as graduações da cadeia não reflectiam qualquer noção de transformação, mudança ou evolução) e permaneceu até ao século XIX como base da maioria das especulações europeias sobre o lugar do homem em relação aos animais. Cada criatura teria uma determinada razão de ser e seria um elo dessa *"chaîne immense des* êtres", como lhe chama Condorcet, que ligava as coisas inanimadas a Deus, passando pelas mais rudimentares formas de vida até ao homem, mantendo um relacionamento de dependência. Ou seja, humanóides superiores aos animais, mas inferiores, intrinsecamente, ao homem europeu. A crença dos monogenistas no conceito da Grande Cadeia de Seres favoreceu a classificação e a hierarquização da própria espécie humana. Para um estudo mais profundo sobre a cadeia dos seres, ver Lovejoy (1964).

descendentes de Caim" (Nova 1764, 2). Enquanto para o letrado a causa da diferença entre brancos e negros era "uma questão muito intrincada, e difícil de resolver", sobre a qual já se tinham debruçado muitos homens doutos sem terem ido além das suas dúvidas, para o mineiro era inquestionável que os africanos eram negros e, portanto, não eram "gente como nós" (Nova 1764, 3).

Por esta altura a humanidade do negro já era um dado adquirido, mas permanecia a dúvida quanto a uma origem comum.

Com os progressos do conhecimento e a recolha sistemática de informações, os homens de ciência começaram a evocar a possível transformação das espécies e a considerar que o mundo vivo resultava dessa imensa dinâmica. Estas suposições eram alimentadas por um sem-número de relatos de viagens amplamente divulgados, que traziam notícias de seres classificados como medianeiros entre o homem e o animal, que a literatura nomeava de "pigmeus", "bugios", "pongos" ou "orangotangos", este último termo significando "homens do bosque" (Pimentel 2010, 192).

O imaginário das Luzes soltou então amarras neste campo fértil e deu vida às mais fantásticas concepções que explicavam a origem da diversidade da espécie. No pensamento antropológico iluminista, mantinha-se como dominante a corrente monogenista que defendia a unidade da espécie humana, sendo a diversidade resultante de forças ou acções posteriores[29]. Era uma teoria antiga que tinha o apoio da Igreja e que congregava a maioria dos filósofos e naturalistas europeus mais proeminentes da época. Todavia, começava a afirmar-se a ideia de que a humanidade não tinha apenas uma única ascendência. A tese poligenista, daí resultante, advogava uma origem separada das raças e a ausência de qualquer parentesco ou afinidade entre elas. Esta tese, que até ao século XIX apenas exerceu uma fraca influência, tinha já alguns partidários desde o século XVI[30].

Quer para monogenistas quer para poligenistas, as desigualdades eram sempre um factor a considerar. Para os primeiros, seriam uma consequência das degenerações ou estagnações que, ao longo do tempo, ocorreram no género humano, provocadas por circunstâncias várias. Se em teoria as doutrinas monogenistas afirmavam a origem comum de todos os homens, atribuindo as diferenças unicamente a factores externos e acidentais, acabavam na prática por conduzir à existência de uma hierarquia entre os vários tipos de homens. Estavam longe de ser igualitárias e eram, essencialmente, discriminatórias: degenerar é sair da norma. Para os poligenistas as desigualdades resultavam da

29 São monogenistas as religiões que proclamam a unidade da espécie humana, mas também o são os naturalistas (mesmo os mais marcadamente transformistas), segundo os quais toda a humanidade actual tem uma só espécie animal como seu imediato ascendente. Não coincidem, porém, as árvores genealógicas propostas por estes naturalistas para o ser humano.

30 No século XVI, certas individualidades, como o médico alemão Paracelsus, Lucilio Vanini, Guillaum de Conches e Giordano Bruno, revelaram-se contra a posição monogenista da Igreja. O francês Isaac de la Peyrère foi um dos primeiros pensadores franceses a aderirem à ideia poligenista, que expôs na obra *Praeadamitae*, publicada em 1655.

acção da própria Natureza, que estabelecia entre os vários seres, incluindo o homem, uma hierarquização das diferenças físicas e psíquicas.

No século XVIII, dado que a Igreja era oficialmente o garante do monogenismo, a postura poligenista surge como atitude contestatária ao poder eclesiástico. Esta reacção levou à procura de justificações para a diversidade humana, não nos planos divinos, mas no estudo das forças da natureza. Opunha-se ciência a religião e procurava-se saber se o homem era feito à imagem e semelhança do seu criador ou se a sua origem tinha raízes no mundo animal (Génesis, 1, 26-17). Voltaire, por exemplo, não hesitou em atacar a Igreja utilizando este tipo de argumentação que ameaçava arruinar toda a visão bíblica da criação do homem.

No fim do século XVIII, o paralelismo estabelecido entre o físico e o carácter já não era uma simples coincidência, mas uma relação de causa e efeito. No decurso do século XIX, esta correlação era cada vez mais aceite nos círculos científicos europeus. A semelhante cor correspondia semelhante carácter, o que equivalia a semelhante génio e civilização (Pimentel 2010, 202-203).

VI

Estamos perante um longo processo explicativo em que pressupostos religiosos, científicos, observações empíricas, contextos míticos, analogias grotescas, generalizações abusivas, grandes interesses e não menos consideráveis receios perante o desconhecido, estão na origem de discursos descritivos de povos que estabelecem inferioridades e superioridades étnicas, justificativas do poder que uns têm sobre os outros. Os motivos foramse sedimentando com o tempo, e se a escravatura foi alvo de críticas, acabando por gerar movimentos que promoveram o seu fim jurídico ao longo do século XIX, a desigualdade e a inferioridade dos africanos, com mais ou menos ênfase, definiu-se nos espíritos europeus como uma certeza até aos dias de hoje. Mesmo os antiescravistas, em regra, aceitaram o preconceito de inferioridade lançado sobre o homem negro em relação ao branco.

Na segunda metade do século XIX, Alfred Michiels, que classifica de injusta a escravatura, apesar de vantajosa para conduzir os negros à civilização, sustenta ainda que a cor negra é verdadeiramente o símbolo da depravação (Cohen 1981, 291). Por seu lado, o alemão K. G. Carus, numa teoria de um simbolismo delirante, faz corresponder a diversidade da humanidade ao movimento de rotação da Terra, estabelecendo que o dia representa a "superioridade dos povos caucasianos europeus", e a noite, a "inferioridade dos Pretos" (*apud* Pereira 1993, 20).

A Santa Sé sempre teve conhecimento do modo como se realizava o tráfico negreiro e das questões que envolviam a sua legitimidade. Anteriormente ao século XIX, os pontífices romanos, ora apoiavam declaradamente a escravidão e o tráfico, ora reprovavam estas práticas, mas só parcialmente, como já foi referido neste estudo. Os índios da América, mais do que quaisquer outros, concentraram a atenção de alguns papas. São de assinalar, entre outros, as acções de Paulo III, Urbano VIII e Bento XIV, que condenaram

a escravização dos naturais da América do Sul, em particular dos índios do Brasil, mas não proscreveram a instituição[31]. Também o papa Eugénio IV, em 13 de Janeiro de 1435, mandou restituir à liberdade os escravos aprisionados nas ilhas Canárias e Pio II, no breve de 7 de Outubro de 1462, dirigido ao bispo de Rubicon, também condenou severamente os cristãos que escravizavam e comerciavam os negros da Guiné (Brásio 1958, 417-422).

Em regra, a atitude da Igreja foi de consentimento e mesmo de apoio à prática da escravatura. Como exemplo, podem ser citadas as bulas *Dum diversus* e *Divino amore communiti*, expedidas em 18 de Junho de 1452, e *Romanus Pontifex*, datada de 8 de Janeiro de 1454, em que Nicolau V concedeu ao rei de Portugal o direito de conquista e autorizou a escravização e o tráfico dos povos conquistados (Pimentel 1995, 29-30). Decorreram quatro séculos até Pio VII, em carta apostólica enviada ao Imperador Bonaparte, protestar contra os maus-tratos infligidos aos escravos e proibir a todo o eclesiástico ou leigo que ousasse apoiar como legítimo, sob qualquer pretexto, este comércio de negros (Conti 1979, 274-275; Quenum 1993, 67-79). O mesmo pontífice dirigiu-se a D. João VI de Portugal, solicitando-lhe que não poupasse esforços para que o vergonhoso comércio de negros fosse extirpado para o bem da religião e do género humano (Conti 1979, 274-275). Por intermédio do seu representante, Pio VII empenhou-se ainda para que, no Congresso Internacional de Viena (1814-15), a instituição da escravatura fosse condenada e abolida (Conti 1979, 275).

Mas só a partir dos finais da década de 30 do século XIX, a Igreja Católica tomou, oficialmente, uma posição frontal em relação à condenação do tráfico negreiro e da escravatura. Assinalam o momento dois documentos pontifícios que revelam o alinhamento da Igreja Católica na condenação do sistema escravista: a carta apostólica *In supremo*, do Papa Gregório XVI, de 3 de Dezembro de 1839, e a encíclica *In plurimis*, do Papa Leão XIII, de 5 de Maio de 1888. Ambos os pontífices destacam a existência de dois períodos distintos na história da escravatura: um primeiro período, desde os primórdios da humanidade até ao início da escravatura no espaço atlântico; e um segundo período, a partir desse momento até ao seu próprio tempo. Os papas realçam a "atitude morigeradora da Igreja, a favor de uma escravidão moderada, administrada pelos princípios cristãos"; dão especial relevo à acção dos apóstolos, no estabelecimento de regras de convivência entre senhores e escravos, segundo os preceitos cristãos da caridade e fraternidade; e acentuam o cuidado que a Igreja sempre demonstrou em agir de acordo com a palavra expressa nos textos sagrados, quer em relação às injustiças cometidas, quer quanto à libertação dos escravos. Mas, nos diplomas, o pecado, original e pessoal, continua presente nas razões profundas do fenómeno da escravatura.

Quanto à fundamentação da escravatura, Gregório XVI não se detém em grandes análises. Considera que o seu dever pastoral se liga à própria prática, isto é, "dissuadir

31 Ver *supra* nt. 28.

completamente os fiéis do desumano mercado dos negros e de quaisquer outros homens". Insiste na necessidade de seguir a obra dos apóstolos e dos pontífices que o antecederam, para que a "lei evangélica" seja observada por todos, independentemente das condições sociais ou jurídicas. Como exemplo, louva as contestações apresentadas por vultos eminentes da Igreja, quando "apareceram entre os cristãos alguns" que, cegos pela cobiça e pelo ganho fácil, "reduziram indígenas, negros e outros míseros à escravidão". Com a intenção de erradicar de "todos os territórios cristãos" semelhante crime e servindo-se da sua autoridade apostólica, no quarto parágrafo da carta apostólica, "admoesta e esconjura" todos os fiéis cristãos de "qualquer estado e condição" que continuem a "oprimir tão injustamente os índios, negros ou outros quaisquer homens" e que ousem "fazer violência, desapropriar de seus bens ou reduzir seja quem for à condição de escravo, ou prestar ajuda ou favorecer aqueles que cometem tal delito ou querem exercitar o indigno comércio por meio do qual os negros são reduzidos a escravos", como se fossem animais, "contra todos os direitos de justiça e humanidade": "Tudo isto, portanto, Nós reprovamos, como altamente indigno do nome de cristão, em virtude da autoridade apostólica que Nos compete" (Gregório XVI 1839, § 4).

No caso de Leão XIII, na encíclica *In plurimis*, endereçada aos Bispos do Brasil, por ocasião da Lei Áurea, com que a princesa Isabel decretou a extinção da escravatura naquele país, o pontífice destaca a articulação entre pecado, guerra e escravidão, tendo por referência o pensamento de Santo Agostinho: a escravidão é "uma penalidade sobre o pecado" e uma consequência da guerra. Do pecado original derivam todos os outros males, inclusive, esta perversidade de os homens se esquecerem da irmandade natural para se submeterem uns aos outros. Dominados por ambições, os homens entram em confronto uns com os outros, e os vencedores acabam por escravizar os vencidos que, considerados como bens, podem ser negociados em mercado, doados ou herdados. O pecado surge aqui como primeiro móbil da escravatura; os confrontos armados como circunstâncias de punição; os sentimentos baixos, como a ganância, a ambição desmedida ou a cobiça, como potenciadores do tráfico de escravos, até cifras incalculáveis.

> Dal contagio del primo peccato derivarono tutti gli altri mali e codesta mostruosa perversità: che vi fossero uomini i quali, respinto il ricordo della originaria fratellanza, non già coltivavano, secondo natura, la reciproca benevolenza e il mutuo rispetto, ma, succubi della loro cupidigia, cominciarono a considerare gli altri uomini al di sotto di sé e quindi a trattarli come giumenti nati per il giogo. (Leão XIII 1888, §§ 4 e 5)

Passados dois anos, em 1890, Leão XIII dedica à luta antiescravista uma nova encíclica, *Catholicae ecclesiae*, onde apela à necessidade urgente de combater a escravização dos povos africanos. Pede a todas as individualidades da Igreja, em especial aos missionários, e a todos os católicos que, através de uma colecta anual de bens destinados à fundação de missões nas regiões africanas mais atingidas pelo tráfico humano, contribuam

para desarraigar a chaga da escravidão que, todos os anos, condena ao sequestro cerca de quatrocentos mil africanos, retirados à força das suas aldeias (Leão XIII 1890).

Lentamente, as tradicionais interpretações para justificar a escravatura e o tráfico negreiro foram sendo abaladas. Não era fácil inverter a situação e provar que, afinal, a escravatura e o comércio humano eram males sociais contrários à moral cristã e estranhos aos desígnios de Deus. Essa dificuldade é notória nos discursos e nas posições oficiais da Igreja. Em 1873, ainda o papa Pio IX, por um decreto da Sagrada Congregação das Indulgências e dos Ritos – Oct. 2, 1873, "granted to all the faithful, every time that, with at least contrite heart and devotion, they shall say these prayers…" –, outorgava a todos os fiéis uma oração de indulgência pela "conversion of the descendants of Cham" residentes na África Central, que viviam nas trevas e na sombra da morte (Pio IX 1873).

VII

Hoje, a escravidão e o tráfico humano estão proibidos pelos códigos legislativos de todas as nações. Mas o seu verdadeiro fim permanece longínquo. Ambos progridem na ilegalidade, aprisionando nas suas teias os mais indefesos, os mais pobres, os menos esclarecidos, os mais vulneráveis. Recai sobre toda a humanidade e, à margem da lei, não necessita de argumentos que a legitimem.

A 2 de Dezembro de 2014, dia Internacional para a Abolição da Escravidão, os líderes religiosos de todos os credos assinaram uma declaração para "erradicar o terrível flagelo da escravidão moderna em todas as suas formas", até 2020[32]. O papa Francisco promoveu o diálogo e congregou nesta frente de luta forças religiosas, políticas, empresariais, organizações internacionais da sociedade civil e pessoas de boa vontade. No discurso que proferiu, classificou a escravatura de "flagelo atroz", "crime contra a humanidade" e, recorrendo à expressão que Cristo dirigiu aos justos, incentivou à mais cristã de todas as práticas: "Saibam que todas as vezes que fizeram isso a um dos meus irmãos mais pequeninos, foi a mim que o fizeram" (São Mateus, 25, 40).

Hoje, a "exploração física, económica, sexual e psicológica de homens, mulheres e crianças, actualmente acorrenta dezenas de milhões de pessoas à desumanização e à humilhação" (Francisco 2014). Presente em todo o mundo, nos mais diversos organismos e serviços, "mesmo no turismo", disfarçada "em aparentes situações normais", resiste aos esforços de muitos e lavra na "prostituição, no tráfico de pessoas, no trabalho forçado, no trabalho escravo, na mutilação, na venda de órgãos, no tráfico de drogas, no trabalho infantil. Se esconde atrás de portas fechadas, em casas privadas, nas ruas, nos automóveis, nas fábricas, no campo, em barcos pesqueiros e em muitos outros lugares"

32 A iniciativa foi promovida pela organização Global Freedom Network (GFN), sob inspiração do papa Francisco e do primaz anglicano Justin Welby. Ver http://papa.cancaonova.com/papa-e-lideres-religiosos-assinam-documento-contra-escravidao/ (7/12/2014).

(Papa Francisco 2014). Todos os dias a situação se agrava cada vez mais, nas cidades, nas aldeias, nas nações ricas ou pobres de todo o mundo.

Hoje, na voracidade do lucro, a escravatura não escolhe as suas vítimas; recai sobre toda a humanidade e, à margem da lei, não necessita de ser legitimada.

Hoje a escravidão não advém de um delito, de uma ofensa ou de uma praga divina.

Hoje estamos longe de aceitar a ideia de um homem negro amaldiçoado por um deus ou um patriarca irados.

Hoje o pecado continua a lavrar sem escrúpulos e a lançar a sua sombra de culpas, de medos e de estigmas sobre a humanidade.

Hoje a escravidão é a própria transgressão de todos os princípios, de todos os direitos, de todos os preceitos morais.

Hoje muitos mitos e preconceitos permanecem activos e adensam-se no imaginário e nas práticas sociais.

Hoje o futuro agiganta-se, o passado adverte-nos e a situação dissimula-se em novas configurações.

Bibliografia

ACOSTA, Joseph de. 1894. *História Natural y Moral de las Índias (1590)*. Madrid: Casa de Juan de Leon.

AGOSTINHO, Santo. 2006. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ALLARD, Paul. 1914. *Les Esclaves chrétiens*. Paris: J. Gabalda Editeur.

ANTUNES, José. 1992. "Dos direitos do homem aos direitos dos povos". *Revista de História das Ideias* 14: 23-53.

AQUINO, São Tomás de. 1989. *Suma de Teología*, vol. II. Madrid: Pontifícia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.

AQUINO, São Tomás de. 1990. *Suma de Teología*, vol. III, parte II-II (a). Madrid: Pontifícia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.

AQUINO, São Tomás de. 1994. *Suma de Teología*, vol. IV parte II-II (b). Madrid: Pontifícia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.

AQUINO, São Tomás de. 2001. *Suma de Teología*, vol. I. Madrid: Pontifícia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.

ARQUIVO Nacional da Torre do Tombo. *Explicação porque são os negros negros.* Manuscrito da Livraria. T. I. n.º 844.

AZEVEDO, João Lúcio de. 1931. *História de António Vieira*, Vol. I. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

BENCI, Jorge. 1954. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, Ed., pref. e anot. por Serafim Leite. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

BÍBLIA Sagrada. 1996. Lisboa: Difusora Bíblica.

BIONDI, Carminella. 1973. *Mon frère, tu es mon esclave*. Pisa: Editrice Libreria Goliardica.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. 1956. *Diálogos das Grandezas do Brasil* (1618). Disponível em www.culturatura.com.br/obras/Diálogos%20das%20grandezas%20do%20Brasil. Consultado em 29 de Junho de 2017.

BRÁSIO, António, ed. 1958. *Breve a Frei Afonso de Bolaño*. 7 de Outubro de 1462. Segunda série, Vol. I, Monumenta Missionaria Africana – África Ocidental (1342-1499). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

BROWNE, Thomas. 1738. *Essai sur les erreurs populaires ; ou examen de plusieurs opinions reçues comme vraies, qui sont fausses ou douteuses*, trad. Jean Baptiste Souchay, vol. 2. Paris: Chez Briasson.

BUFFON, M. de. 1753. *Histoire naturelle*. Vol. IV. Paris: De L'Imprimerie Royale.

CÍCERO. 2000. *Dos Deveres (De Officiis)*, Trad., int., notas e glossário de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.

COHEN, William B, ed. 1981. *Français et africains. Les noirs dans le regard des blancs, 1530-1880*. Paris: Gallimard.

CONTI, L. 1979. "L'Église catholique et la traite négrière". In *La Traite négrière du XVe au XIXe siècle*. Paris: UNESCO.

COXITO, A. A. 1999. "Luís de Molina e a escravatura". *Revista Filosófica de Coimbra* 15: 117-136.

CUGOANO, Ottobah. 1968. "Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres. Trad. de l'anglais par Antoine Diannyère. Londres: Chez Royez". In *La Révolution Française et l'abolition de l'esclavage. Textes et Documents*, T. X. Paris: Edhis.

DIAS, J. S. da Silva. 1982. *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*. Lisboa: Editorial Presença.

ESCAICH, René. 1977. "Qu'est ce que l'esclavage ?". *Les Dossiers de l'histoire* 6: 5-9.

GARNSEY, Peter. 2004. *Conceptions de l'esclavage – D'Aristote à saint Augustin*. Paris: Les Belles Lettres.

GLIOZZI, Giuliano. 1977. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700).* Firenze: La Nuova Italia Editrice.

GOMARA, López de. 2003. *Historia General de las Indias*, *Biblioteca Virtual Universal*. Disponível em www.biblioteca.org.ar/libros/92761.pdf.

GREGÓRIO IX. 1584. *Decretales*. Veneza: Apud Magnam Societatem una cum Georgio Ferrario et Hieronymo Franzino

GREGÓRIO XVI. 1839. *Carta Apostólica*, *Supremo*: Montfort Associação Cultural. Disponível em http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=in_supremo&lang=bra.

GUMILLA, Joseph. 1741. *El Orinoco Ilustrado*. Madrid: Manuel Fernandez, impressor de la Reverenda Camara Apostolica.

HOFFMANN, Leon-François. 1973. *Le Nègre romantique. Personnage littéraire et obsession collective*. Paris: Payot.

HÖFFNER, Joseph. 1977. *Colonização e Evangelho. Ética da colonização espanhola no século de ouro*, trad. de José Visniewski Filho. Rio de Janeiro: Presença.

LABAT, Jean-Baptiste. 1728. *Nouvelle relation de l'Afrique Occidental*. T. II. Paris: Chez Guillaume Cavelier.

LABAT, Jean-Baptiste. 1742. *Nouveau voyage aux isles de l'Amerique*. Paris: Chez Ch. J. B. Delespine.

LAMIRAL, M. 1789. *L'Afrique et le peuple affriquain*. Paris: Chez Dessenne, Libraire et Chez les Marchands de Nouveautés.

LEÃO XIII. 1890. "Encíclica Catholicae Ecclesiae". Disponível em http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html. Consultada em 14 de Novembro de 2016.

LEÃO XIII. 1888. "Encíclica In Plurimis. Abolição da escravidão. Aos veneráveis bispos do Brasil". Disponível em www.vatican.va/offices/papal_docs_list_po.html. Consultada em 14 de Novembro de 2016.

LENGELLÉ, Maurice. 1976. *L'Esclavage*. Paris: PUF.

LOVEJOY, Arthur O. 1964. *The Great Chain of Being: a study of the history of an idea*. Cambridge: Harvard University Press

MALTEZ, José Adelino. 2011. *Abecedário simbiótico. Um digesto político contemporâneo com exemplos sagrados e profanos*. Lisboa: Campo da Comunicação.

MAURÍCIO, Domingos. 1977. "A universidade de Évora e a escravatura". *Didaskalia* VII: 153-200.

MAY, Louis du. 1681. "Le prudent voyageur. Bibliotheca Regia Monacensis". Chez Jean Herman Widerhold, Disponível em https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=cPFCAAAAcAAJ&pg=GBS.PP1. Consultado em 12 de Novembro de 2016.

NÓBREGA, Padre Manuel da. 1955. "Diálogo da conversão do gentio". In *Cartas do Brasil e mais escritos*, intr. e notas Serafim Leite, 215-250. Coimbra: Atlântida.

NOVA e curiosa relação de um abuso emendado ou evidências da razão; expostas a favor dos homens pretos em um dialogo entre hum letrado e hum mineiro. 1764. Lisboa: Ofic. de Francisco Borges de Sousa.

OLIVEIRA, Anacleto C. Gonçalves de, e Rogério Pedro de Oliveira. 1977-78. "O cristianismo e a escravatura no Império Romano". *Humanitas* XXIX/XXX: 145-203.

PAPA Francisco. 2014. "Discurso (proferido na assinatura do documento contra a escravidão)". Disponível em http://papa.cancaonova.com/papa-e-lideres-religiosos-assinam-documento--contra-escravidao/. Consultada em 7 de Dezembro de 2014.

PEREIRA, Miguel Baptista. 1993. "Modernidade, racismo e ética pós-convencional". *Revista Filosófica de Coimbra* 2 (3): 3-64.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 2010. *Chão de Sombras; Estudos sobre Escravatura*. Lisboa: Colibri.

PIMENTEL, Maria do Rosário. 1995. *Viagem ao fundo das consciências. A escravatura na Época Moderna*. Lisboa: Edições Colibri.

PIO IX. 1873. "Catholic Prayer for Descendants of Cham". Disponível em www.blacklds.org/1873-catholic-prayer-for-descend. Consultada em 12 de Novembro de 2016.

QUENUM, Alphonse. 1993. *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*. Paris: Editions Karthala.

RAYNAL, Guillaume-Thomas. 1782. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Gèneve: Chez Leonard Pellet.

SAINT-QUENTIN, J. Bellon de. 1764. *Dissertation sur la traite des nègres*. S.l: s.e.

SANDOVAL, Alonso de. 1956. *De instauranda aethiopum salute*. Bogota: La Empresa Nacional de Publicaciones.

SÉNECA. 1989. *Epístolas Morales a Lucilio*, trad. e notas Ismael Roca Meliá. Madrid: Editorial Gredos.

SEVILHA, Santo Isidoro de. 2004. *Etimologías*, edição bilingue, texto latino, versão espanhola e notas por Jose Oroz Reta, Manuela Marcos Casqueiro e Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Univ. Pontificia de Salamanca.

TORQUEMADA, Fray Juan de. 2013. "Monarquía Indiana". Disponível em http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/01/mi_vol01.html. Consultada em 20 de Novembro de 2014.

VIEIRA, P.e António. 1925. *Cartas do Padre António Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade.

VIEIRA, P.e António. 1959. *Obras completas do Padre António Vieira*. Prefaciado e revisto pelo Rev. Padre Gonçalo Alves. Vols. I-V. Porto: Lello e Irmão Editores.

ZURARA, Gomes Eanes de. 1937. *Crónica da Guiné*. Lisboa: Livraria Civilização.

A colecção Estudos & Documentos (E&D) do CHAM publica trabalhos originais resultantes da investigação científica nas Humanidades, nas mais variadas cronologias e esferas disciplinares.

Este volume discute, sob diversas perspectivas, a problemática da relação entre senhores e escravos nas sociedades ibero-atlânticas, desde o século XVI até à época contemporânea, oferecendo ao leitor uma visão abrangente e cientificamente fundamentada.

The CHAM Studies & Documents (E&D) collection publishes original works resulting from academic research in the Humanities, in the most varied chronological periods and disciplinary areas.

From different perspectives, this volume discusses the problem of the relationship between masters and slaves in Ibero-Atlantic societies, from the 16th century to the contemporary era, offering the reader a comprehensive and scientifically based view.

ISBN 978-989-755-317-2

9 789897 553172

NOVAFCSH
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia