



## 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 Perriñez 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.



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 novos 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: [rosariopcimentel@gmail.com](mailto:rosariopcimentel@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 hele-nistas, 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 Deuteronomio, 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” (Deuteronomio, 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 Egito.

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 estoicos, 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<sup>1</sup>. 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 estoicos,

1 Cícero e, sobretudo, Séneca, proclamam a igualdade natural de todos os homens, independentemente da condição social. No entanto, Cícero, no *De Officiis*, 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 cativo. Paciência, “essa filha adotiva 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<sup>2</sup>.

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 obedecem 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)<sup>3</sup>

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 fazia “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 grillhões” (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)<sup>4</sup>. 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<sup>5</sup>. 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)<sup>6</sup>

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<sup>7</sup>.

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<sup>8</sup>. 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<sup>9</sup>. 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 cativo, confessa a Deus os seus pecados e os do seu povo e reconhece com piedosa dor que eram eles a causa desse cativo” (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)<sup>10</sup>. 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 propia 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 seguissem 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 inféis, 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 referir-se 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 dilúvio 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<sup>11</sup>. 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<sup>12</sup>. 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<sup>13</sup>. 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 subtilis” 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 estabelecaram 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 (Gênesis, 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<sup>14</sup>.

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<sup>15</sup>. 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 cativoiro. Cuhe, 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<sup>16</sup>. 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 propiedades 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 descenden, 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 tônica no pecado original. Sustenta que o cativo “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 cativo 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 missão, 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<sup>17</sup> abriram caminho ao moderno pensamento jurídico e, nesse sentido, a renovadas directrizes de acção. Com esse espírito, recorreram sobre questões que se tornaram

17 São exemplo de jusnaturalistas salmantenses 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”<sup>18</sup>, 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 theologiae*, 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<sup>19</sup>.

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 introduziu 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 impetuoso 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 Domingo 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)<sup>20</sup>.

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 “reformular 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 consen-tâneas 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”; lembrava 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<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>. 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 cativo 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 inicianos chegaram a esta cidade, expulsos do Maranhão por defenderem os cativos 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”<sup>23</sup>. No entanto, não deixou de admitir a ambiguidade do sistema que, sob o pretexto de “guerra justa”, acabava por permitir, indistintamente, o cativo dos naturais do Brasil.

No caso dos negros, Vieira seguiu o princípio geral da legitimidade do seu cativo. 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, repercutir-se-iam

---

Portugal e dos Algarves. Interditava, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, reduzir à escravidão os índios da América Central e do Sul e despojá-los 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 cativos 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<sup>24</sup>. 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 cativo, 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<sup>25</sup>. 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, antepoando 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. [...] Preveleça 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 mártires 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 desterrós” como se devem comportar no cativo para não serem eles mesmos a acrescentá-lo. Começa por explicar qual é e em que consiste esse cativo:

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 troca 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 cativos: o físico, temporal, em que os corpos dos indivíduos eram involuntariamente escravizados; e o cativo da alma, espiritual, resultante da própria vontade, em que as almas eram eternamente escravizadas pelo Demónio. Se bem que distintos, as condições do primeiro cativo podiam levar o indivíduo a cair no segundo ou, pelo contrário, a ser uma mais-valia para a libertação do cativo da alma. Tudo dependia do modo como o escravo aceitasse a sua condição.

Do cativo do pecado só Deus podia libertar. Com essa finalidade enviara o seu Filho ao mundo para com o próprio sangue resgatar as almas do cativo do Demónio. Os corpos dos homens, no entanto, permaneceram cativos: “porque para libertar do cativo dos homens, bastavam homens; para libertar do cativo 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.

Antônio 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 cativo” 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 despídos: 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”<sup>26</sup>. “Os Israelitas atravessaram o mar Vermelho, e passaram da África à Ásia fugindo do cativo”; os escravos africanos “atravessam o mar Oceano na sua maior largura, e passam da mesma África 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 cativo 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 cativo de Satanás; Deus e a Virgem Maria poderiam libertá-los também do cativo dos corpos. Mas, por “particular providência de Deus” e de sua Mãe a Senhora do Rosário, continuaram escravos, “para que por meio do mesmo cativo temporal” conseguissem “muito facilmente a liberdade eterna” (Vieira 1959, s. XXVII, 353).

que o jesuíta encontrou a justificação para o cativo 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 destinara 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. Rejeitando-a como algo inerente à natureza humana, consideravam-na 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 se 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 conduziu, 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)<sup>27</sup>

No tempo em que J. Bellon de Saint-Quentin escreveu a *Dissertation sur la traite des nègres*, 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 pays, & 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'être 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 acalantar, 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 accidental 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<sup>28</sup>. Segundo o autor, a inteligência divina ao repercutir-se, 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 nexos 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<sup>29</sup>. 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<sup>30</sup>.

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 foram-se 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<sup>31</sup>. 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<sup>32</sup>. 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-escravidaio/> (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: Pontificia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.
- AQUINO, São Tomás de. 1990. *Suma de Teología*, vol. III, parte II-II (a). Madrid: Pontificia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.
- AQUINO, São Tomás de. 1994. *Suma de Teología*, vol. IV parte II-II (b). Madrid: Pontificia Univ. de Salamanca – Biblioteca de Autores Cristianos.
- AQUINO, São Tomás de. 2001. *Suma de Teología*, vol. I. Madrid: Pontificia 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](http://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](http://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](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 Occidentale*. 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](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](http://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 Escravidura*. 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](http://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*. Genève: 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](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/01/mi_vol01.html). Consultada em 20 de Novembro de 2014.
- VIEIRA, P.º António. 1925. *Cartas do Padre António Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio d’Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- VIEIRA, P.º 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.