



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

RODRIGO DE SÁ NETTO

**FORMULAÇÕES SOBRE O CONTROLE DA FORÇA
DE TRABALHO ESCRAVA NO BRASIL COLONIAL:
DO SUPLÍCIO À DISCIPLINA**

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UNIRIO

RODRIGO DE SÁ NETTO

**FORMULAÇÕES SOBRE O CONTROLE DA FORÇA DE TRABALHO
ES CRAVA NO BRASIL COLONIAL:
DO SUPLÍCIO À DISCIPLINA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Guimarães Sanches.

Rio de Janeiro

2011

RODRIGO DE SÁ NETTO

**FORMULAÇÕES SOBRE O CONTROLE DA FORÇA DE TRABALHO
ES CRAVA NO BRASIL COLONIAL:
DO SUPLÍCIO À DISCIPLINA**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Guimarães Sanches (orientador)

Profª Drª Cláudia Rodrigues (UNIRIO)

Prof. Dr. William de Souza Martins (UFRJ)

Agradecimentos

Dedico esta página a todos os amigos e colegas de trabalho e estudo que, contribuindo para tornar a vida uma experiência agradável, dispuseram a minha alma ao trabalho: Angélica Ricci, Bruno da Silva Mussa Cury, Carlos Augusto Ferreira Figueira, Daniela Hoffbauer, Díbulo Batista, Dilma Cabral, Fábio Barcelos, Felipe Pessanha, Jullyeth Telles, Louise Gabler, Renata Saavedra, Ricardo Mariani, Rodrigo Lobo, Rodolfo Nascimento, Salomão Alves, Victor Emmanuel Abalada e Wagner Bento.

Em especial gostaria de agradecer à minha família pelo apoio e amor, sobretudo aos personagens indispensáveis que seguem: minha mãe, Regina Vitória Quelha de Sá; minha dedicada e valorosa companheira, Heliene Chaves Nagasava; minha irmã, Cecília Netto; meus avós; e as queridas Lúcia Helena e Ângela Maria de Souza Martins.

Finalmente, dedico as linhas que se seguirão ao meu querido pai que, presente ou ausente, foi fundamental para a realização desse trabalho.

Resumo

A gestão do trabalho escravo no Brasil colonial foi tema de letrados que pensaram-na, primeiramente, baseados numa moral religiosa e, mais tarde, na razão prática, refletindo em suas táticas de controle o momento histórico em que se inscreviam. Associando a transição no pensamento sobre a submissão do escravo ao longo do século XVIII, visível nesses textos, com o processo contemporâneo de transformação nas formas de exercício de poder, a análise e comparação dessas fontes, divididas em dois grupos, o primeiro formado pelos textos de intelectuais religiosos escritos até a metade do século XVIII, e o segundo pela produção de letrados ilustrados localizada no final do mesmo século, mostra uma vinculação do primeiro grupo com a mentalidade penal típica do direito monárquico, ancorada no castigo físico, encaixando-se os textos ilustrados, ao contrário, num posterior contexto de negação da tortura penal em favor de métodos mais sutis e preventivos de dominação. Logo, para os pensadores religiosos o controle do escravo dependeria, sobretudo, do castigo doloroso e exemplar enquanto, por outro lado, nas prescrições dos posteriores letrados ilustrados, desaparece a punição física em favor de estratégias mais sofisticadas e não violentas com o mesmo fim.

Palavras-chave: colônia - escravos - controle

Abstract

The management of slave labor in colonial Brazil was the topic of scholars willing to think it guided, first, by a religious morality, and later, in the practical reason, reflecting on their control tactics the historical moment in which they lived. Associating the transition in the thinking about the submission of the slave through the eighteenth century, as seen in the texts, and the contemporary process of transformation in the ways of exercising power, the analysis and comparison of these sources, divided into two groups, the first formed by the writings of religious intellectuals produced before the middle of the eighteenth century, and the latter by the production of illustrated thinkers located at the end of this century, shows a linkage of the first group with the punitive mentality typical of monarchical right, anchored in the physical punishment, fitting the illustrated texts, otherwise, in a later context of denial of punitive torture in favor of more subtle and preventive methods of control. Therefore, to religious thinkers the slave control depended mainly on painful and exemplary punishment, while, on the other hand, on the prescriptions of later illustrated scholars, the physical punishment disappeared in favor of more sophisticated and nonviolent control strategies.

Key-words: colony - slaves - control

SUMÁRIO

Introdução	8
1. O tratamento escravo na historiografia brasileira em retrospectiva	10
Nos primórdios.....	10
A “democracia racial” em questão.....	21
Violência e tratamento senhorial, novas abordagens.....	27
2. Os caminhos da obediência segundo o pensamento colonial	39
Formulações religiosas sobre a obediência escrava.....	39
Pensamento religioso e contexto cultural.....	49
O século XVIII e o projeto cultural do despotismo ilustrado.....	52
A Europa ilustrada e o surgimento de uma nova estratégia de poder.....	59
Reflexos da nova realidade política e social no pensamento escravista colonial.....	64
3. O decorrer do século XVIII e a transformação das ideias sobre o controle escravo	68
O pensamento jesuítico pioneiro.....	69
Jorge Benci.....	71
Antonil.....	74
Manoel Ribeiro Rocha.....	79
A Ilustração e as novas ideias sobre o adestramento do trabalho escravo.....	84
Luís dos Santos Vilhena.....	86
José da Silva Lisboa.....	92
Baltazar da Silva Lisboa.....	96
Luiz Antônio de Oliveira Mendes.....	98
Considerações finais	104
Bibliografia	107

Introdução:

A gestão do trabalho escravo no Brasil colonial, se concretamente era tida como questão de foro pessoal, cabendo a cada senhor resolvê-la como melhor lhe conviesse, não foi tema negligenciado por alguns letrados dispostos a pensá-lo pautando-se, primeiramente, numa moral religiosa e, mais tarde, na razão prática. As táticas de controle estampadas nos seus trabalhos refletirão o momento histórico em que esses intelectuais se inscreviam, migrando do simples castigo físico, num primeiro momento, para estratégias mais sofisticadas e não sangrentas de dominação. Sendo assim, obedecendo a uma lógica punitiva semelhante àquela visível no direito monárquico europeu até o final do século XVIII, nos textos jesuíticos da primeira metade deste século a punição corporal aparecerá como principal meio de repressão e controle, atuando por via da memória do sofrimento físico e do medo suscitado por seu exemplo. Já nos trabalhos voltados para esse tópico surgidos no âmbito da Ilustração, no final do século XVIII, serão esboçados procedimentos mais sutis e preventivos para se docilizar o escravo, desaparecendo neles a ênfase no castigo físico presente nas páginas religiosas.

A proposta desse trabalho é acompanhar a evolução do pensamento escravista colonial ao longo do tempo, realçando as principais características das suas duas fases, a jesuítica e a ilustrada. Tendo em vista a revolução nas técnicas de controle individuais, segundo Foucault¹ refletidas na mudança do paradigma jurídico penal na Europa do final do século XVIII, abordaremos os textos de sete intelectuais coloniais produzidos em dois diferentes momentos históricos, a primeira metade do século XVIII, caracterizada culturalmente pela prevalência do pensamento escolástico no mundo luso-brasileiro, e o final do mesmo século, quando a abertura do ambiente científico promovida pelo reformismo ilustrado de Pombal, além da expulsão da Companhia de Jesus do território colonial, teria conferido grande originalidade a essa nova produção. As prescrições para a correta gestão do trabalho escravo contidas nesses textos, como se

¹ FOUCAULT, michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2009.

verá, apresentarão mudanças ilustrativas da reformulação das estratégias de controle e obediência trazida pelo século das luzes.

Sendo assim, nosso trabalho se dividirá em três partes, a primeira dedicada a um balanço historiográfico sobre o tema do tratamento escravo, questão relacionada de perto com os dispositivos de controle senhorial; a segunda voltada para a descrição das principais mudanças no ambiente intelectual luso-brasileiro ao longo do século XVIII, implicando num novo feitiço para o pensamento escravista no final desse século; e a terceira, finalmente, contendo um exame próximo das nossas fontes, pretendendo-se identificar e interpretar as ideias nelas contidas ao relacioná-las às mudanças no ambiente cultural descritas, comparando-as e sublinhando suas dessemelhanças.

1. O Tratamento escravo na historiografia brasileira em retrospectiva

Nos primórdios

É impossível mergulharmos no debate sobre o gerenciamento da mão de obra escrava no Brasil colonial, sendo importante aspecto dessa questão o tratamento conferido aos negros, seja ele benevolente e brando, como sustentaram os estudiosos pioneiros, seja ele cruel e desumano, como quis a produção intelectual posterior, sem nos remetermos a Gilberto Freyre² e sua obra seminal *Casa Grande e Senzala*. Isto porque o intelectual pernambucano, que revolucionou a escrita das nossas ciências humanas ao reconhecer a contribuição negra na forja dos aspectos mais originais e positivos da cultura e sociedade brasileira, oferece-nos uma rica interpretação sobre o convívio de senhores brancos e escravos negros no espaço colonial.

Pretendendo investigar “a repercussão dos escravos e de sua cultura na formação da família brasileira e, por intermédio dela, de toda a sociedade brasileira”³, Freyre postulou a benignidade do cativo no Brasil determinada pela prevalência de relações de cunho patriarcal entre ambos os polos da sociedade colonial, moldando uma escravidão “amena, suave e humana”⁴. Inaugurando uma das maiores vertentes sobre o estudo da escravidão brasileira, o ponto de vista de Freyre seria endossado por Frank Tannenbaum⁵ que, no seu *Slave and Citizen*, de 1947, propôs um método de análise fundado na comparação entre diversas áreas escravistas, reforçando, pelo contraste com a escravidão norte americana, uma “visão idílica da escravidão no Brasil”⁶.

Aproveitando os escritos do intelectual pernambucano, Tannenbaum sugeriu que fatores como a legislação, as tradições e a ação do Estado, mediando o relacionamento

² FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2008.

³ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 23.

⁴ LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p.98.

⁵ TANNENBAUM, Frank. *Slave and citizen: the negro in the Americas*. New York: Knopf, 1947.

⁶ LARA, op. cit., p.98.

senhor-escravo, abrandariam o cativo nas colônias ibéricas, concluindo deverem-se a isso as diferenças contemporâneas nas relações raciais em vigor no Brasil e nos Estados Unidos, logo convergindo em direção à interpretação de Freyre sobre a democracia racial brasileira. O estudioso estadunidense supôs haver, no mundo colonial ibérico, limites de ordem tanto civil, o direito romano, quanto religiosa, a doutrina católica, para a total reificação do escravo que seria tratado, de fato, “enquanto pessoa e membro da sociedade, embora desprivilegiado”⁷.

Essa postura fundadora da historiografia acerca da escravidão no Brasil, associando paternalismo colonial e democracia racial no presente, no entanto, acabaria por forçar uma polarização dos estudos posteriores, que oscilariam, dessa forma, entre um viés econômico, privilegiando as “necessidades econômicas do processo de acumulação de capital”⁸ e favorecendo a interpretação de uma escravidão mais dura, e um viés social, onde a investigação das relações entre senhores e escravos sugeriria o caráter ameno da instituição no Brasil⁹.

Mas passemos a palavra agora para Gilberto Freyre: pretendendo “fixar e às vezes interpretar alguns dos aspectos mais significativos da formação da família brasileira”¹⁰, a porção interpretativa é a fundação mais sólida e evidente de *Casa Grande e Senzala*, trabalho que frequentemente prescinde de fontes históricas ou mesmo baseia-se em material de confiabilidade duvidosa, como relatos de viajantes, não sendo por acaso que o próprio Freyre a ele se referiu como um “ensaio”¹¹.

De qualquer forma, a contribuição duradoura desta obra consiste em sublinhar a possibilidade das populações de origem africana ou indígena contribuírem de maneira positiva para a construção de uma sociedade original, a brasileira, contrariamente às teorias, ainda correntes no momento em que Freyre escrevia, postulando a influência negativa do clima tropical sobre o avanço cultural e tecnológico das civilizações situadas nas zonas quentes do planeta, além da suposta inferioridade genética desses

⁷ SCHWARTZ, op. cit., p.29.

⁸ LARA, op. cit., p.99.

⁹ Idem, ibidem.

¹⁰ FREYRE, op. cit., p.50.

¹¹ Idem, p. 29.

povos. Sendo assim, a refutação desses pressupostos que, desacreditados na atualidade, ao menos no meio acadêmico, no começo do século XX pleiteavam o status de ciência, é o grande legado de *Casa Grande e Senzala*. Ao fazê-lo, Freyre sublinhou a diferença entre os “efeitos de relações genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio”¹², destacando a fome e a doença como raízes de muitos dos problemas erroneamente atribuídos a deficiências de fundo hereditário. Dessa forma, as formulações defendendo a inferioridade do homem brasileiro errariam ao não considerarem esses fatores, causadores reais de uma debilidade física e mental desvinculada da genética.

Da mesma forma, o estudioso desassocia o clima quente e a miscigenação do atraso dos países tropicais, mostrando que mais às mazelas de natureza social, como a doença ou a subnutrição, e menos à mestiçagem ou à geografia, se deveria a pobreza das antigas colônias. No caso brasileiro, a má alimentação se deveria a condições de fundo histórico, como a disseminação do latifúndio monocultor e escravista, às quais se somariam outros determinantes de origem natural passíveis de controle e correção, como os insetos, as enchentes e as secas¹³.

Nas suas conclusões sobre a questão racial no Brasil republicano, porém, encontramos um dos pontos mais polêmicos de *Casa Grande e Senzala*: a ideia de que as condições de vida dos antigos escravos “desamparados da assistência patriarcal das casas-grandes e privados do regime alimentar das senzalas”¹⁴ teriam se deteriorado após a abolição. Isso porque da velha conjuntura restaria apenas a exploração, desaparecendo o patriarcalismo senhorial que, nessa ótica, “amparou os escravos, alimentou-os com certa largueza, socorreu-os na velhice e na doença, proporcionou-lhes aos filhos oportunidades de acesso social”¹⁵, substituindo-se, então o escravo “pelo pária de usina; a senzala pelo mocambo; o senhor de engenho pelo usineiro ou capitalista ausente”¹⁶.

¹² Idem, p. 32.

¹³ Idem, p. 100-101.

¹⁴ Idem, p. 109.

¹⁵ Idem, ibidem.

¹⁶ Idem, p.51-2.

Voltando ao passado colonial, a hipótese de uma escravidão acolhedora, no pensamento de Freyre, tem suas fundações em características culturais que, para o estudioso, seriam específicas do colono português, forjando-se ao longo de uma história marcada pela proximidade geográfica e pela mistura cultural e genética com os povos africanos, sobretudo os muçulmanos, povo que ocupou a península ibérica por um punhado de séculos. Em suma, a pluralidade étnica característica do processo de formação do povo português teria originado determinado tipo de “gente mista na sua antropologia e na sua cultura”¹⁷, heterogeneidade biológica e cultural que remontaria inclusive ao passado mais remoto de Portugal, cuja “bicontinentalidade”¹⁸ teria sido esboçada já no período paleolítico superior com a penetração de populações africanas na península.

Mantendo-se mesmo após a Reconquista, essa “dualidade na cultura e no caráter”¹⁹ do português seria intensificada durante o período do domínio muçulmano, quando, escravizando os mouros derrotados, o luso teria reforçado seu hibridismo cultural e se preparado para o exercício de um tipo de colonização “agrária, escravocrata e polígama”²⁰, para Freyre a única capaz de viabilizar a conquista americana pelo pequeno país ibérico. Isto porque a singular indefinição cultural e genética portuguesa, levando a uma ausência de “escrúpulos de raça”²¹, atenuaria o estranhamento frente a diferentes culturas e tipos humanos, favorecendo a ocupação de largas extensões territoriais por um conjunto reduzido de “machos atrevidos”²², dispostos a estabelecer matrimônio e prole com mulheres nativas.

Assim, a colonização familiar e poligâmica, levando à formação de uma população mista, seria a única possível no Brasil, graças ao número reduzido de europeus envolvidos no projeto conquistador, um “sobejo de gente”²³ que restara da

¹⁷ Idem, p.280-1.

¹⁸ Idem, ibidem.

¹⁹ Idem, p.285.

²⁰ Idem, ibidem.

²¹ Idem, p.75.

²² Idem, ibidem.

²³ Idem, p.161.

colonização da Ásia, tornando inexecutável um domínio que não transigisse cultural e geneticamente com nativos e africanos. Nesse escasso contingente colonizador, segundo Freyre quase todo de origem plebeia e moçárabe, ou seja, portugueses que mantiveram estreitas relações culturais e mesmo sexuais com o invasor muçulmano, num “processo de fusão social dos cristãos vencidos com os mouros vitoriosos”²⁴, vigoraria, ainda, uma “consciência de raça ainda mais fraca que nos portugueses fidalgos, ou nos do Norte”²⁵, facilitando a mistura simbiótica necessária para a materialização da colônia americana.

Nos é apresentado, então, um quadro onde o português figura como o povo colonizador por excelência, com sua cultura híbrida, equilibrada por influências tanto europeias quanto africanas, facilitando a adaptação a diferentes contextos ambientais, biológicos e culturais. Essa sua “aptidão para a vida tropical”²⁶, manifestada primeiramente na conquista da África e da Ásia, seria definitivamente testada no Brasil, onde originou uma forma mais elaborada de colonização baseada na estabilidade da agricultura escravista e patriarcal aliada à assimilação cultural e econômica do elemento indígena por via do casamento.

Nesse contexto, a inexistência de um ideário de pureza racial entre os portugueses, favorecendo a sua aproximação com mulheres nativas ou negras no Brasil, encontra-se no cerne do estudo de Freyre, atravessado pela concepção de que a célula familiar, tida como a unidade produtiva predominante na colônia, teria sido a força motriz da conquista americana de Portugal, protagonizando, por conseguinte, a formação da sociedade brasileira. Isto em virtude do seu enraizamento territorial, sendo ela a gestora próxima da atividade rural, e levando-se em conta a impossibilidade da colonização impulsionada pelo Estado, distante e carecente de recursos humanos, ou pelo explorador solitário e desenraizado, produtor apenas de um “povoamento irregular e à-toa”²⁷. O papel modelador da família rural, assentada na produção escravista de gêneros tropicais, sobre aquela sociedade embrionária se constataria, também, pela

²⁴ Idem, *ibidem*.

²⁵ Idem, *ibidem*.

²⁶ Idem, p.65.

²⁷ Idem, p.81.

grande “variedade de funções sociais e econômicas”²⁸ que ela desempenhava, fenômeno originador do mandonismo rural, raiz do oligarquismo e nepotismo típicos do Brasil.

Acreditamos, porém, que a crença na impossibilidade da colonização do Brasil sem o recurso à escravidão, fundamental para a estabilização dessas unidades de produção familiares ao torná-las lucrativas, acaba por justificar a existência dessa instituição, apresentada como uma necessidade incontornável frente à carência de braços livres e aos empecilhos geográficos. Finalmente, Freyre, aproximaria “colonização” e “civilização” ao asseverar: “Tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo europeu”²⁹, legitimando a escravidão do africano ao mesmo tempo em que expõe um ponto de vista etnocêntrico. Isto porque, nessa ótica, o consecução progresso civilizacional do Brasil dependeria da liderança do elemento europeu, multiplicado e fixado pela fertilidade das mulheres indígenas ou negras e escorado na imprescindível força de trabalho disciplinada e regular do negro, sócio minoritário desse projeto.

De qualquer forma, sendo a família o eixo do processo de formação econômica, cultural e social do Brasil, a própria relação pessoal de dominação e crueldade, existente entre senhores e escravos, seria iniciada no seu âmbito. Assim, a violência senhorial, que Freyre não nega por completo, esboçaria-se durante os primeiros anos do menino de engenho, quando a submissão do “leva-pancadas”³⁰, o negrinho companheiro de brincadeiras, induziria seu sadismo posterior. Já no caso da crueldade das senhoras as relações domésticas entrariam de novo em cena, uma vez que a violência da mulher branca, corriqueiramente direcionada às mucamas, normalmente se fundaria na “rivalidade de mulher com mulher”³¹. Por outro lado, a família seria o espaço, também, onde se reforçava a solidariedade entre negros e senhores, em vista das “fundas

²⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹ Idem, p.323.

³⁰ Idem, p.113.

³¹ Idem, p. 421.

afeições, quase de mãe e filho”³² que marcariam a relação do menino de engenho com sua ama-de-leite negra.

Simultaneamente, entretanto, Freyre sustenta que o colono português, entre os europeus, seria “o menos cruel nas relações com os escravos”, tidos como “mais gente da casa do que besta de trabalho”³³, reproduzindo no Brasil, como foi dito, o bom tratamento característico do seu senhorio sobre o mouro derrotado. Nesse cenário, a suposta “doçura” do senhor português suavizaria as mazelas do cativo, sobretudo para os escravos domésticos que gozariam de um estatuto próximo ao “de parentes pobres”³⁴.

O bom tratamento conferido pelos portugueses à sua escravaria, comparado a outros povos europeus, refletiria, então, em melhores condições de subsistência para os escravos brasileiros, chegando Freyre a sugerir que eles seriam, ao lado dos senhores, a porção melhor alimentada da sociedade colonial³⁵. Fenômeno devido a um suposto “taylorismo”³⁶ dos senhores que pretendiam “obter do escravo negro, comprado caro, o máximo de esforço útil e não simplesmente o máximo de rendimento”³⁷, ao constatarem ser a má alimentação um entrave à qualidade do trabalho fornecido e à durabilidade do negro enquanto ferramenta de trabalho. Para embasar essa tese, Freyre recorre ao testemunho de Theodoro Peckolt, botânico e farmacêutico alemão que observara a realidade da escravidão brasileira de perto durante o Império, concluindo ser a alimentação do negro, farta em “milho, toucinho e feijão”³⁸, “regime apropriado ao duro esforço exigido do escravo agrícola”³⁹.

³² Idem, p.437.

³³ Idem, p.299.

³⁴ Idem, p.435.

³⁵ idem, p.96.

³⁶ Idem, p.107.

³⁷ Idem, ibidem.

³⁸ Idem, ibidem.

³⁹ Idem, ibidem.

Ao lado da família, entretanto, outra força determinante na conformação da sociedade brasileira colonial seria o catolicismo, cuja prática seria a única exigência das autoridades coloniais para a fixação em solo brasileiro, constituindo “cimento da nossa unidade”⁴⁰ ao promover, por exemplo, a união de colonos separados por extensos territórios na luta contra o protestantismo ou nas guerras contra os índios que, longe de terem motivação étnica, seriam, no fundo, lutas empreendidas contra hereges e descrentes, afinal, “é o infiel que se trata como inimigo no indígena, e não o indivíduo de raça diversa ou de cor diferente”⁴¹.

A religião funcionaria também como elo entre senzala e casa grande, patrocinando uma “profunda confraternização de valores e sentimentos”⁴² entre senhores e escravos familiarizados pelo catolicismo com os padrões europeus de cultura e moralidade, numa ligação embasada em traços específicos do catolicismo português, como a doçura, seu caráter doméstico e a relação de intimidade entre praticantes e santos, agindo a comunhão religiosa, então, como um “ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro”⁴³.

Por outro lado, a religião católica teria também auxiliado uma política senhorial de assimilação cultural do africano, fornecendo espaços onde este poderia conservar aspectos de sua cultura nativa “à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas”⁴⁴. Neste aspecto, Freyre destaca a licença conferida ao escravo de, nas festas religiosas, reproduzir “formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica”⁴⁵, citando o exemplo de Antonil que encorajava os senhores a permitir a prática moderada de festividades com traços africanos. Simultaneamente, entretanto, Freyre chama atenção, para a ação “educativa, abasileirante, moralizadora, no sentido europeu, da religião católica”⁴⁶, sendo que tal asserção nos parece evidenciar a crença

⁴⁰ Idem, p.92.

⁴¹ Idem, p.269.

⁴² Idem, p.438-9.

⁴³ Idem, ibidem.

⁴⁴ Idem, ibidem.

⁴⁵ Idem, ibidem.

⁴⁶ idem, p.440.

de que a relação entre a religião católica e a cultura africana estaria fundada numa assimetria saudável, onde a cultura europeia avançada aprimoraria, ainda que à força, a africana, atrasada, formando a original cultura brasileira de um encontro onde o elemento indígena também tomaria parte. Assim, o estudioso dirá que, diante da doutrina religiosa propagada na colônia, “se amoleceram nos africanos, vindos de áreas fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa.”⁴⁷, tendo o catolicismo, dessa forma, depurado a cultura africana das suas piores características.

No pensamento de Freyre, enfim, a religião seria o segundo ingrediente responsável pela criação, de uma sociedade brasileira despida de qualquer discriminação racial, ao contrário daquela que o estudioso observava no começo do século XX nos Estados Unidos, sendo a sua influência sobre a plástica social brasileira explicada também pela hipotética facilidade de absorção do catolicismo por parte da população escrava, “por contágio ou pressão social”⁴⁸, sustentando ser o Brasil país onde “sempre se fez mais questão do que nas Antilhas e no sul dos Estados Unidos da condição religiosa do escravo.”⁴⁹.

Mas o eixo fundamental da análise de Freyre é, sem dúvida, a família. Como dito, apesar de submeterem negros e índios, os europeus teriam tido que estabelecer com os dominados relações genéticas e sociais que, mesmo desiguais, abriam espaço para contribuições desses grupos, fato originado pela escassez de mulheres brancas propiciando o surgimento de “zonas de confraternização entre vencedores e vencidos”⁵⁰. A necessidade de constituição familiar teria abrandado, dessa forma, a desigualdade sobre a qual as relações entre as diferentes raças se fundavam, tendo a miscigenação corrigido “a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala”⁵¹. Tais condições, aliadas ao suposto cosmopolitismo do homem português, forçariam, enfim, uma “contemporização

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ Idem, p.436.

⁵⁰ Idem, p.33.

⁵¹ Idem, *ibidem*.

com as novas condições de vida e de ambiente”⁵², num processo que o autor denominou “democratização social”⁵³.

A descrita confraternização racial no Brasil colonial resultaria, então, na natureza democrática, flexível e plástica da sociedade brasileira, composta por uma “fusão harmoniosa de tradições diversas, ou antes antagônicas, de cultura”⁵⁴, uma integração de opostos, no tempo de Freyre ainda incompleta. Essa fusão teria origem no passado colonial, marcado por “um equilíbrio de antagonismos”⁵⁵ de ordem econômica, cultural e social, como o verificado entre senhor e escravo, equilibrados pelas “condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil”⁵⁶. Mas de que condições Freyre está falando exatamente? Sobretudo a miscigenação que, ao lado de uma série de condições sociais e econômicas, como

“a dispersão da herança, a fácil e frequente mudança profissão e de residência, o fácil e frequente acesso a cargos e elevadas posições políticas e sociais de mestiços e de filhos naturais, o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros, a intercomunicação entre as diferentes zonas do país.”⁵⁷.

propiciaria a mobilidade vertical, sendo uma tendência de portugueses e brasileiros “favorecer o mais possível a ascensão social do negro.”⁵⁸. Ainda sobre a dispersão das heranças e o acesso a cargos elevados por filhos ilegítimos miscigenados, Freyre acrescenta que, mesmo operando contra a economia colonial, tal fato teria se traduzido em “decididas vantagens para o desenvolvimento da sociedade brasileira em linhas democráticas”⁵⁹.

⁵² Idem, p. 35.

⁵³ Idem, ibidem.

⁵⁴ Idem, p.116.

⁵⁵ Idem, ibidem.

⁵⁶ Idem, p.117.

⁵⁷ Idem, ibidem.

⁵⁸ Idem, p.503.

⁵⁹ Idem, p.535.

Após tudo o que foi dito, podemos dizer que a grande conclusão de *Casa Grande e Senzala* seria a de que, no Brasil, ao contrário do que se observaria nos povos das antigas colônias britânicas, por exemplo, onde os resquícios de uma escravidão em tese muito mais violenta ainda separavam os indivíduos segundo critérios raciais no início do século XX, a convivência entre os descendentes de escravos e de senhores se daria num clima de perfeita confraternização e compartilhamento de uma herança cultural erigida pela integração das matrizes europeia, africana e indígena.

Não podemos deixar de notar, contudo, que Freyre também tece algumas críticas, mesmo que moderadas e contidas, ao sistema escravista no Brasil, constatando haver uma parcela de violência embutida na relação patriarcal senhor-escravo, ao descrever casos como o do visconde de Suaçuna, que teria mandado “enterrar no jardim mais de um negro supliciado por ordem de sua justiça patriarcal”⁶⁰, fato recorrente em inúmeras antigas propriedades coloniais de onde “só se tem desencavado do chão ossos de escravos, justificados pelos senhores e mandados enterrar no quintal”⁶¹. Ao mesmo tempo, Freyre sugere ser a depravação sexual um traço inevitável da escravidão, “a essência mesma do regime”⁶², induzida pela volúpia dos senhores e pelo interesse na reprodução de suas negras. Nesse panorama, a escravidão teria incutido no homem branco brasileiro uma crueldade contra o negro remanescente, como visto, dos tempos coloniais, quando a escravidão plantava o germe da violência no coração do menino de engenho desde cedo, ditando posteriormente seu comportamento para com os escravos, atitude gravada em nossa cultura e reproduzida por gerações. Entretanto, Freyre enfatiza que esses problemas se deveriam, no Brasil, unicamente à ordem econômica escravista, não podendo ser associados à presença de uma cultura discriminatória racialmente⁶³.

Mas, ao apontar as instituições da escravidão e da monocultura como os sujeitos causadores das mazelas sofridas pelos negros, Freyre se esquivava de responsabilizar o colono português. Aqui, estranhamente, em sua leitura predominantemente social da criação do Brasil, os fatores de ordem econômica assumem o primeiro plano. Em suas

⁶⁰ Idem, p.41.

⁶¹ Idem, *ibidem*.

⁶² Idem, p.399.

⁶³ Idem, p.462.

linhas, supomos, a escravidão surgiria, ainda, como um mal necessário, ou pelo menos inevitável, para a construção do Brasil, nação que Freyre dedicou-se a valorizar, seus rasgos ufanistas impedindo uma leitura mais negativa do colonialismo português e da própria escravidão, elementos indissociáveis da formação desse país.

A “democracia racial” em questão

A historiografia brasileira atual situa na década de 1950 o primeiro ponto de inflexão na abordagem sobre a sociedade escravista portuguesa, quando autores como Florestan Fernandes e Roger Bastide pretenderam rever diversos pontos sobre os quais a produção histórica vinha se construindo, concentrando-se especialmente na hipótese da brandura de nossa escravidão levando a uma suposta democracia racial no presente. Na mesma linha interpretativa, trabalhos posteriores procuraram enfatizar “o recurso dos senhores à violência física e às punições corporais como formas básicas de controle da massa escrava e de manutenção do regime escravocrata”⁶⁴ numa guinada revisionista induzida pelas “dinâmicas intelectual e sócio-política”⁶⁵ daquela conjuntura, focando-se as novas análises na repercussão da escravidão na economia brasileira e nas relações raciais no Brasil contemporâneo. De uma forma geral, esses trabalhos, creditados geralmente a intelectuais em atividade em São Paulo influenciados pelo Marxismo, como Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Emília Viotti da Costa e Paula Beiguelman, traziam uma interpretação sobre a natureza da escravidão no Brasil bastante distinta daquela presente nos trabalhos de Freyre e seus seguidores.

Marcadas por um tom de denúncia, essas análises pressupunham ser a violência “inerente ao sistema escravista, constituindo uma de suas principais formas de controle social e manutenção”⁶⁶. Nesse quadro, a brutalidade do cativo terminaria por transformar o negro num objeto, aniquilando, na prática, sua humanidade e, conseqüentemente, suas chances de atuação enquanto agente histórico, tornado um

⁶⁴ LARA, op. cit., p. 100.

⁶⁵ SCHWARTZ, op. cit., p.25-6.

⁶⁶ LARA, op. cit., p.20.

autômato, “incapaz e amorfo, anômalo e patológico no mundo dos homens livres”⁶⁷. Tais estudos sugeririam, ainda, predominar uma imobilidade social no Brasil-colônia, fundada em critérios raciais, dividindo aquela sociedade em dois grandes blocos: senhores e escravos.

Vejamos, entretanto, o que dizem alguns dos principais expoentes dessa corrente historiográfica: Emília Viotti da Costa, mesmo admitindo a possibilidade de ter havido alguma intimidade entre senhores e escravos, sobretudo num passado mais remoto, frisa que em qualquer época o preconceito permearia essa relação, instituindo uma permanente separação entre os dois grupos, traço invariável da escravidão brasileira. Senhores e escravos transitarium, então, em mundos “cultural e socialmente separados, antagônicos e irreduzíveis um ao outro”⁶⁸, sendo essa clivagem, além do mais, institucionalizada política e legalmente.

Supondo a existência de uma lógica inerente à escravidão, operando constantemente em favor dos excessos criminosos e da “espoliação de um grupo pelo outro”⁶⁹, Costa presume que a benevolência senhorial, quando tivesse lugar, apenas poderia ser muito pontual. Assim, conclui que a brandura e suavidade da escravidão brasileira, fixadas “na literatura e na história”, não passariam de idealizações românticas, mitos erigidos pela própria camada exploradora em defesa do sistema que lhes interessava perpetuar, sistema que concretamente não poderia prescindir de um rígido controle disciplinar fundado na violência física, dados os aspectos desmoralizantes e impositivos do trabalho escravo⁷⁰. Mais do que isso, o castigo físico seria o único expediente capaz de promover a eficiência do trabalho negro segundo o senso comum da época, vigorando a noção de que este não produziria devidamente sem surras regulares, mesmo que os excessos em sua aplicação fossem eventualmente condenáveis.

O tratamento normalmente legado aos escravos, entretanto, apresentaria distinções de acordo com as atividades produtivas às quais estes estivessem associados.

⁶⁷ Idem, *ibidem*.

⁶⁸ COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p.335.

⁶⁹ Idem, *ibidem*.

⁷⁰ Idem, p. 336-7.

Assim, se para o escravo urbano os excessos senhoriais poderiam ser mais difíceis de esconder, por isso menos comuns, entre os trabalhadores rurais, ao contrário, a brutalidade senhorial seria apenas limitada pelo arbítrio dos fazendeiros⁷¹. Ali se recorreria fartamente a modalidades de punição física como “o bacalhau, a palmatória, o tronco, e mais raramente a golilha, as algemas, os anjinhos, a máscara de latão e o aprisionamento.”⁷², uma vez que, por mais que a legislação estipulasse limites ao número máximo de chibatadas aplicável num mesmo dia, os fazendeiros se arrogariam o direito de castigar sua propriedade como bem entendessem. Ao mesmo tempo, a classe senhorial contaria com a proteção e conivência da justiça, largamente leniente para com os acusados de abusos, normalmente absolvidos, e mesmo que ao longo do Império brasileiro a lei escrita tenha se mostrado preocupada com a proteção dos escravos, sua aplicação prática seria nula, já que nos eventuais processos contra senhores de escravos o júri seria constituído de membros dessa mesma classe.

Já Florestan Fernandes, refutando a existência de uma “democracia racial”⁷³ no Brasil do século XX, acredita na persistência de uma antiga estratificação social fundada em critérios raciais “mesmo após a abolição e o término legal do regime de castas”⁷⁴, observando em sua época uma grande semelhança no lugar social e econômico conferido ao negro e mulato no mundo escravista, concluindo haver, então, uma manutenção da simetria entre cor e posição social.

Fernandes, tal como Costa, supõe ser a discriminação racial um traço inevitável da escravidão brasileira, apontando a raiz dessa desigualdade na obrigação, atribuída pela Igreja católica aos senhores, de ensinar os “corretos” preceitos da religião e da civilização ao negro que, por conseguinte, apenas poderia ser visto e tratado como um “ser entre as fronteiras do paganismo e da animalidade”⁷⁵, dotado de uma desvantagem biológica e racial inegável, uma vez que, de outra forma, a tutela senhorial não se justificaria. Tal pressuposto emprestaria à escravidão a qualidade de relação pia,

⁷¹ Idem, p. 339.

⁷² Idem, p. 341.

⁷³ FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007, p.105.

⁷⁴ Idem, p.122.

⁷⁵ Idem, p.118.

generosa e legítima diante da religião e de um “consenso geral”⁷⁶. Ao mesmo tempo, a racionalização e naturalização da escravidão seriam reforçadas “por instituições tomadas ao direito romano, que excluía o escravo da condição de pessoa e conferiam ao senhor um poder quase ilimitado”⁷⁷, além de transferirem ao mestiço, por via materna, a degradante condição de objeto.

Por conseguinte, para Fernandes, longe de uma igualdade de oportunidades para negros e brancos, vigoraria no Brasil do século XX, ao contrário, “uma concentração racial da renda, do prestígio social e do poder”⁷⁸ ligada à permanência dessa antiga estrutura social racialmente segregadora. Tal fenômeno, entretanto, se encontraria camuflado na ordem social competitiva em vigor, passando-se pela desigualdade que lhe é inerente, sendo a dificuldade, e mesmo a recusa, em se discernir uma da outra a grande barreira para a superação do mito da democracia racial brasileira.

A discriminação, sendo indispensável à relação senhor-escravo, teria sido produzida enquanto um artifício para separar socialmente, de maneira “extrema, rígida e irremediável”⁷⁹ dois polos da sociedade escravista que eram, simultaneamente, duas raças distintas. O segundo polo, entretanto, muito mais numeroso, seria sempre observado com apreensão pelos senhores, derivando da necessidade de segurança dessa camada minoritária a naturalização da violência como meio de controle e manutenção do seu mando e, por extensão, da condição de escravo imposta ao negro.

A possibilidade da população negra e mestiça de reverter esse cenário se encontraria, contudo, obstaculizada pela introjeção de uma “ideologia racial”⁸⁰ branca e pela tentação da integração ao sistema social vigente por via da aproximação artificial com os valores culturais e comportamentais partilhados pela camada social superior. Dessa forma, o negro, que teria permanecido inócuo enquanto agente histórico mesmo nos momentos que mais de perto lhe interessariam, como a abolição, etapa em que teria

⁷⁶ Idem, p.119.

⁷⁷ Idem, ibidem.

⁷⁸ Idem, p.126.

⁷⁹ Idem, p.119.

⁸⁰ Idem, p.128.

cumprido mero papel de “massa de manobra”⁸¹ num processo conduzido pelos brancos, se manteria “historicamente neutro, negando-se como fator humano de mudanças socioculturais”⁸².

Já Fernando Henrique Cardoso, voltando-se para o sul do Brasil, sugere serem formas típicas de dominação, naquela região, a brutalidade e o arbítrio dos chefes rurais historicamente hegemônicos, concluindo que ali a “violência e a falta de respeito às normas formalmente estabelecidas contavam como componentes de fundamental importância para a manutenção do sistema de controle social.”⁸³ As razões históricas por trás desse fenômeno residiriam no processo de ocupação e defesa territorial do sul, zona de fronteira permanentemente conflituosa onde o poder autocrático do chefe guerreiro, posteriormente estancieiro, haveria desde cedo se consolidado como fator preponderante de organização social.

O esforço analítico de Cardoso vira-se contra as teses, então correntes, segundo as quais teria havido, no sul, uma organização social democrática, inclusive do ponto de vista racial, argumentando que a atribuição de um caráter democrático à sociedade colonial gaúcha seria uma elaboração quimérica e apologética da camada senhorial, daí o aspecto etnocêntrico dessas análises, realizadas por autores que partilhavam um sentimento de identificação com esses senhores.

Inversamente, o estudioso sublinha o estatuto de objeto reservado normalmente ao escravo gaúcho, tornado um “ser incapaz de ação autonômica”⁸⁴, uma vez que a opressão senhorial faria com que ele próprio perdesse de vista sua condição humana, também se enxergando como coisa. Desse modo, mesmo que os escravos pudessem agir enquanto humanos, estando privados dessa qualidade apenas no plano social e psicológico, sem deixar de serem-no de fato, quaisquer ações por eles empreendidas exprimiriam inevitavelmente “orientações e significações sociais impostas pelos senhores.”⁸⁵ Logo, impossibilitado de funcionar enquanto ator social, ao escravo, nesta

⁸¹ Idem, p.108.

⁸² Idem, p.129.

⁸³ CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.109.

⁸⁴ Idem, p. 161.

⁸⁵ Idem, ibidem.

ótica quase um autômato, restaria apenas reproduzir as ações e pensamentos que a sociedade escravocrata lhe programava.

Nas charqueadas, espaço onde se praticaria a forma mais brutal de dominação senhorial, a acomodação do escravo ao cativo seria impensável, sendo a disciplina violenta e o horror os únicos sustentáculos da sua submissão, na ausência de “qualquer incentivo forte por si mesmo para mantê-lo na conformidade com as regras impostas”⁸⁶. Dessa forma, constantemente coagido ao trabalho e privado de qualquer oportunidade de ajustamento, as únicas ações que revelariam a vontade autônoma do negro, e conseqüentemente, a sua humanidade, seriam as esporádicas explosões de violência contra o senhor ou feitor, sintomas de um inconformismo latente.

A condição de coisa imposta ao escravo, e a própria aceitação dessa condição, inculcada pela violência regular nele aplicada desde a infância, terminariam, porém, destruindo qualquer possibilidade de produção de movimentos sediciosos conscientes e organizados, conferindo um caráter pontual à revolta escrava, fruto apenas do impulso individual e, por isso, com reduzidas chances de libertação⁸⁷.

Para o escravo urbano, mais valorizado, entretanto, Cardoso, admite a possibilidade de um melhor tratamento. Nas cidades, ambiente onde “o senhor pôde revestir-se eventualmente, da aparência de *bom senhor*”⁸⁸, as condições distintas de trabalho abririam uma brecha para o escravo que, ao desempenhar tarefas mais especializadas e menos mecânicas, poderia ter sua condição de pessoa reconhecida diante da inegável natureza humana do seu ofício. Ao se mostrar um aparelho produtivo mais sofisticado, útil e valioso, o escravo urbano receberia um melhor tratamento visando seu bom funcionamento e preservação, cuidado inexistente para com seu congênere rural, peça facilmente substituída, cuja dureza das tarefas às quais era submetido fazia da violência o único artifício capaz de dispô-lo ao trabalho.

Nessa linha de raciocínio figura, portanto, a noção de que a valorização e o bom tratamento do escravo pressuporiam o reconhecimento, em alguma medida, da sua humanidade, fenômeno apenas esporádico. Para a grande maioria deles, entretanto, empregada em tarefas degradantes e mecânicas, a condição de coisa, imposta e

⁸⁶ Idem, p.173.

⁸⁷ Idem, p.179-80.

⁸⁸ Idem, p.181.

legitimada, mesmo aos seus olhos, pelo tratamento brutal e pelas más condições de subsistência, seria o fundamento da sua dominação. Na ótica de Cardoso, portanto, o mau tratamento e a desumanização seriam o pilar da produção social do escravo, sendo impossível pensar, ao menos para o sul do Brasil e de forma disseminada, numa escravidão branda e pactuada.

Violência e tratamento senhorial, novas abordagens.

Continuemos nosso balanço historiográfico atentando para as palavras de Sílvia Hunold Lara, que, comparando as duas fases historiográficas descritas acima, verifica haver um ponto de identificação entre ambas, concluindo que, se para a primeira, o exame das leis e instituições de diferentes áreas coloniais revelaria a menor crueldade do cativo na América do Sul influenciando as relações raciais ali em vigor no século XX, e, para a segunda, a ampla oferta de braços escravos proporcionaria o retorno do investimento negreiro num período de tempo muito curto, explicando, inversamente, a “máxima exploração do trabalho escravo”⁸⁹, ambos os enfoques teriam em comum “a relação entre violência e escravidão”⁹⁰ enquanto ponto de partida. Nesse contexto, as duas escolas difeririam sobretudo no significado que cada uma confere à violência, sendo para a produção mais recuada o de uma “Exceção, fruto das paixões humanas, abusos logo cerceados.”⁹¹, e para a vertente que a seguiu uma contingência “necessária, fruto dos interesses econômicos de farta e imediata remuneração do capital”⁹², inseparável, portanto, da exploração escravista que se apropriaria tanto do trabalhador como do excedente por ele produzido.

Pretendendo romper com esse pressuposto, um segundo ponto de inflexão na pesquisa sobre a escravidão teria lugar na partir da década de 1970. Dentro do novo enfoque, a rígida oposição conceitual entre paternalismo suave e exploração violenta do

⁸⁹ LARA, op. cit., p.19.

⁹⁰ Idem, ibidem.

⁹¹ Idem, ibidem.

⁹² Idem, ibidem.

negro, que marcou a produção anterior, daria lugar a “uma visão mais integrativa do problema”⁹³, retomando-se a investigação das relações patriarcais entre senhores e escravos ao mesmo tempo em que se procurou atribuir novos significados a ela.

Exemplares dessa nova orientação, os trabalhos de Genovese⁹⁴, que retratou as relações patriarcais, para ele fundadas num discurso de mútuas obrigações entre ambos os polos da sociedade colonial, como um artifício produzido pelos senhores para efetivar sua dominação ao tornar o cativo mais aceitável aos olhos dos escravos, e de Slenes e Mello⁹⁵, que interpretaram o patriarcalismo como uma relação de clientelismo e uma ideologia consolidadora da ordem social desigual escravista. Destacando a função dominadora do paternalismo senhorial, tais autores teriam rompido com as análises anteriores que oscilariam entre a crueldade e a benevolência senhorial, sugerindo um “redimensionamento do debate e um questionamento dos próprios termos em que ele vem se desenvolvendo”⁹⁶.

Há um grande interesse pelo método quantitativo nessa nova etapa historiográfica que também abordaria, de forma recorrente, questões como a polêmica sobre a suposta natureza feudal ou capitalista da escravidão, as dimensões do patriarcalismo, se os escravos poderiam ser lavradores e a relação entre resistência e repressão. Pretendendo analisar a “natureza interna da escravidão”⁹⁷, tais estudos se afastariam da postura de analítica típica do período anterior, preocupada sobretudo com o impacto da escravidão sobre o meio econômico e social, buscando, de outra forma, observá-la “tanto como forma de trabalho quanto como sistema social e cultural.”⁹⁸, ao mesmo tempo em que reavaliará antigas posições sobre tópicos como a disseminação da família escrava, instituição praticamente inexistente segundo as pesquisas dos anos 1950 e 1960. Por último, a nova vertente abordará a escravidão não mais como uma

⁹³ Idem, p.103.

⁹⁴ GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made*. New York: Pantheon Books, 1974.

⁹⁵ MELLO, Pedro Carvalho de; SLENES, Robert. Análise econômica da escravidão. In: NEUHAUS, Paulo (org). *Economia brasileira: uma visão histórica*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

⁹⁶ Lara, op. cit., p.110.

⁹⁷ SCHWARTZ, op. cit., p.28.

⁹⁸ Idem, p.29.

realidade massacrante, sustentável apenas pela coerção regular do escravo, mas como uma relação, ainda que conflituosa, caracterizada pela acomodação e negociação entre ambas as partes.

Essa guinada da produção histórica, no entanto, não deixou de receber duras críticas de estudiosos como Gorender⁹⁹ que entende o deslocamento do eixo de análise para o cotidiano e para a dimensão cultural da escravidão como um retrocesso em direção à interpretação de Freyre, defendendo que, mais do que um redimensionamento do debate, a tendência atual de se colocar o escravo no papel de protagonista histórico consistiria numa estratégia voltada para a recuperação da imagem da escravidão brasileira.

Alvo principal dessas críticas, Kátia de Queirós Mattoso, em seu *Ser Escravo no Brasil*, pretendeu evitar uma abordagem puramente baseada nas relações de produção, viés que entende como reducionista por tratar os escravos como meras peças inseridas num método produtivo que definiria todos os aspectos de sua existência, buscando, ao contrário, um enfoque que também levasse em conta a dependência senhorial do trabalho escravo, numa “inversão do relacionamento habitual entre explorados e exploradores.”¹⁰⁰

Mattoso sustenta a possibilidade de inserção social “por mais tênue que seja”¹⁰¹ para os escravos, sendo o primeiro passo desse processo a consecução de laços de solidariedade com os companheiros de navio, ainda no traslado da África, acrescentando que a busca de um lugar na sociedade colonial, efetivada pela aquisição de uma nova identidade, seria o caminho possível para a preservação de sua condição humana. Ou seja, invertendo os argumentos da fase historiográfica anterior, segundo os quais apenas na fuga e na resposta violenta à dominação poderia o negro recuperar sua humanidade, a estudiosa supõe, ao contrário, que a acomodação às regras da sociedade escravista constituiria a única possibilidade do negro evitar a sua transformação em objeto. No contexto social colonial, prossegue, o caminho trilhado pelo escravo em direção a sua “repersonalização”¹⁰² envolveria, obrigatoriamente, “uma certa aceitação

⁹⁹ GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

¹⁰⁰ MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003, p.101.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem, p.102.

de sua posição no corpo social”, podendo-se dizer que a adaptação ao cativo seria a condição para a conservação da sua individualidade. Sugere-se, ao mesmo tempo, que a oportunidade para essa, ainda que difícil, inserção social seria deliberadamente oferecida pelos senhores, bastando ao negro esforçar-se por desempenhar bem o papel de escravo.

Aqui a interpretação dessa estudiosa se afasta completamente daquela encontrada em Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, para quem a realidade da escravidão não forneceria aos negros oportunidade alguma de acomodação e de preservação individual, destituindo-o, ao contrário, dos seus traços humanos tanto aos olhos dos brancos como aos seus próprios.

Voltando a Mattoso, O sucesso desse esforço de adaptação dependeria sobretudo “da resposta que o trabalhador escravo dá aos seus senhores no plano da fidelidade, da obediência, da humildade.”¹⁰³. Dessa forma, ao encarnar o papel do escravo dócil, leal e trabalhador, ao negro seria conferido um certo grau de reconhecimento social advindo da constatação de sua utilidade e competência, prestígio que forneceria ao negro a possibilidade de amenizar o cativo. Mattoso acrescenta, entretanto, que essa aceitação e acomodação às regras da sociedade escravista se dariam apenas de forma aparente, constituindo, no fundo “uma forma eficaz e sutil da resistência do negro em face de uma sociedade que pretende despojá-lo de toda uma herança moral e cultura.”¹⁰⁴, ao mesmo tempo em que, travando contato com outros escravos, este produziria laços de solidariedade genuínos, refugiando-se num espaço social onde poderia preservar aspectos de sua cultura africana. Ou seja, para a pesquisadora, a única forma de resistência escrava possível seria a aceitação daquele regime de trabalho, permitindo a preservação de sua humanidade e de aspectos de sua cultura, de outra forma completamente destruídos pelo cativo.

A questão da manutenção da humanidade escrava, desdobrando-se na discussão sobre a sua aptidão para atuar historicamente, é tratada de forma inteiramente diferente por Gorender¹⁰⁵ que, recuperando a interpretação dos autores de influência marxista para quem a violência seria o pilar dessa instituição, defende que a suposta

¹⁰³ MATTOSO, op. cit.

¹⁰⁴ Idem, p.103.

¹⁰⁵ GORENDER, op. cit., p.36.

contratualidade da escravidão não passaria de uma quimera. Para ele, a indissociação entre violência e escravidão, no entanto, não significaria, como quis Fernando Henrique, a destruição da humanidade do escravo e sua consequente liquidação enquanto agente histórico, consistindo, ao contrário, aspecto onde a sua individualidade e arbítrio se faria visível. Isto porque, sendo a base do cativeiro violenta, a escravidão dependeria de um constante e custoso sistema de vigilância para funcionar que, onerando a produção, constituía um “limite imposto pelos escravos à rentabilidade do modo de produção escravista colonial.”¹⁰⁶, aí se manifestando sua possibilidade de atuação histórica. Nos é oferecida, então, ao contrário do visto em Kátia Mattoso, que sustenta a docilidade do negro enquanto condição para a sua preservação como ser humano, uma hipótese onde tal apenas poderia ser atingida por via da desobediência.

Ainda para Gorender, ao promover uma “exaltação da acomodação e do ajustamento”¹⁰⁷, a análise de Mattoso se aproximaria daquela de Freyre, sobretudo quando a autora sugere, tal como este último, que a sociedade baiana apenas ganharia maiores traços de intolerância racial após a abolição.

Essa crítica recai principalmente sobre passagens que indicariam uma retomada da defesa da brandura do cativeiro no Brasil, perceptível, por exemplo, quando Mattoso sustenta ser a violência senhorial uma “simples eventualidade”¹⁰⁸, fruto do “temor constante das reações imprevistas dos negros”¹⁰⁹ no seu longo e instável processo de inserção social, artifício usado apenas como último recurso pelo senhor de escravos que, usualmente, “prefere a persuasão à imposição.”¹¹⁰. Processo onde a resposta violenta do negro, mesmo que também pontual, deixaria os senhores nordestinos, “tão paternais”¹¹¹, sem outra opção além de lançar mão de repressão igualmente violenta.

Para Kátia Mattoso, a estratégia de dominação senhorial incluiria, então, a oportunidade oferecida ao escravo de, através da cooperação, inserir-se na sociedade

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁷ GORENDER, *op. cit.*, p.21.

¹⁰⁸ MATTOSO, *op. cit.*, p.103-4.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹¹ Idem, *ibidem*.

colonial, num processo de adaptação marcado por uma “manipulação de caráter patriarcal e paternalista”¹¹², mas que, nem por isso, deixava de fornecer certas vantagens ao negro, sendo o objetivo último dos senhores tornar o escravo não apenas um trabalhador leal, mas também “membro da grande família”¹¹³ de quem ganharia proteção e uma identidade, pelo menos no nordeste, “reputada terra acolhedora para os escravos, onde a adaptação era fácil.”¹¹⁴.

A estudiosa acrescenta, ainda, que essa assimilação pacífica do negro pela unidade de produção patriarcal seria pensada enquanto estratégia voltado para a redução dos custos de vigilância e para a garantia da própria segurança senhorial. Vivendo no temor das sublevações de escravos, o castigo aplicado pelos senhores seria uma espécie de “violência preventiva”¹¹⁵ que precisaria “conciliar legalidade e religião”¹¹⁶, sendo, portanto, normalmente moderado.

Ao mesmo tempo, sustenta a autora, considerações de ordem econômica moveriam os senhores a proporcionar um bom tratamento aos seus negros, uma vez que “o proprietário de escravo é um empresário que não deixará deliberadamente desvalorizar-se esse capital indispensável à prosperidade de seu empreendimento.”¹¹⁷, frisando que essa violência, moderada, eventual e preventiva seria, por outro lado, acompanhada de sustento adequado, pois “o regime alimentar do escravo era muito mais rico em calorias, proteínas e hidratos de carbono do que o da população pobre do Brasil do século XX.”¹¹⁸.

Indo além, Mattoso refuta a afirmação recorrente entre certa historiografia segundo a qual a super exploração do trabalho escravo levaria a uma expectativa de vida muito reduzida. Na sua concepção, fundamentada em relatos de viajantes e na “consulta

¹¹² Idem, p.103.

¹¹³ Idem, ibidem.

¹¹⁴ Idem, ibidem.

¹¹⁵ Idem, p.104.

¹¹⁶ Idem, ibidem.

¹¹⁷ Idem, p.118.

¹¹⁸ Idem, ibidem.

a uma documentação mais ampla”¹¹⁹, a labuta escrava “somente se torna insuportável em períodos limitados”¹²⁰, não tendo este fenômeno, entretanto, qualquer relação com um excesso de trabalho, uma vez que os dias de efetivo trabalho não passariam de 250 por ano, sendo a jornada normalmente interrompida por muitas pausas e acompanhada por um provimento constante de alimento e água. Dessa forma, a eventual dureza do trabalho escravo se prenderia a características extrínsecas ao tratamento senhorial, como o clima, já que, “no nordeste há calor e umidade, muita umidade, durante todo o ano, e os saltos bruscos de temperatura são frequentes”¹²¹, a rusticidade das fazendas, pois “não existe qualquer espécie de calefação na casa do senhor ou na senzala.”¹²², a precariedade da medicina da época e a dificuldade de se encontrar médicos capazes nas áreas rurais, além das doenças endêmicas no Brasil que redundariam numa alta taxa de mortalidade “tanto entre a população livre quanto entre escravos”¹²³, doenças que, se afetariam mais a população negra, não seria devido apenas às más condições de higiene das senzalas, mas à desvantagem imunológica dos negros em relação a brancos e mestiços, mais resistentes às infecções¹²⁴.

Outra proposta inovadora no tratamento do tema partiu de Silvia Hunold Lara que, em seu *Campos da Violência*, tentando se afastar da polêmica sobre o caráter da escravidão, propõe outra abordagem sobre a sua relação com a violência, tentando “penetrar nos mecanismos que lhe deram origem, questionar suas limitações e justificativas”¹²⁵ para investigar como ela era entendida e vivenciada por senhores e escravos concreta e cotidianamente. Procurando tecer uma análise menos mecânica da sua prática, Lara pretende elaborar um painel onde as relações entre senhores e escravos dariam margem a acomodações e negociações, não sendo a escravidão, nessa análise, imposta unilateralmente através da opressão violenta de um estamento por outro, ambos

¹¹⁹ Idem, p.119.

¹²⁰ Idem, ibidem.

¹²¹ Idem, p.120.

¹²² Idem, ibidem.

¹²³ Idem, ibidem.

¹²⁴ Idem, ibidem.

¹²⁵ Idem, p.21.

“agentes históricos concretos em seu perpétuo tecer e destecer de equilíbrios, alianças e enfrentamentos”¹²⁶, mas produzida através da interação, mesmo que desigual, entre os dois grupos, procurando-se entender o cativo como “uma relação pessoal de dominação, em que estavam presentes confrontos, resistências e acomodações, solidariedades e tensões múltiplas e diversas.”¹²⁷.

Seu trabalho pretende ser, enfim, um contraponto à historiografia sobre a escravidão fundada nas “fontes oficiais”¹²⁸, de onde apenas se poderia alcançar o discurso dos poderosos da colônia, passando ao largo do pensamento dos próprios escravos sobre a sua condição e sobre a violência do seu cotidiano, que Lara pretende trazer à tona ao examinar um conjunto de fontes até então ignorado pelas duas grandes matrizes historiográficas precedentes: processos criminais envolvendo escravos onde, através da análise dos seus depoimentos, seria possível alcançar o pensamento desse personagem histórico geralmente esquecido pela historiografia. Esse original enfoque almejava, então, “dar conta não só dos diversos discursos sociais, mas também da prática cotidiana da relação senhor-escravo no mundo colonial.”¹²⁹.

Tendo como propósito questionar conclusões fixadas na historiografia sobre a coisificação do escravo, a rigidez da estrutura social da colônia e o sentido da violência na escravidão, Lara defenderá, por exemplo, que as afirmações sobre a reificação do escravo, seja objetiva ou subjetiva, não se sustentariam, isto porque, nos processos que estudou as ações e vontades dos negros teriam relevante papel nas sentenças emitidas, sendo a sua participação também reconhecida pelos próprios senhores¹³⁰. Indo além, sua crítica se volta contra os trabalhos que focam a violência enquanto denominador comum nas relações entre escravos e senhores que, negando a condição de agente histórico aos primeiros e admitindo a possibilidade de resistência escrava apenas quando esta surgisse sob a forma de uma resposta violenta a uma dominação também violenta, transformariam “lógica e linearmente a própria escravidão num resultado da ação

¹²⁶ Idem, p.112.

¹²⁷ Idem, p.26.

¹²⁸ Idem, p.23.

¹²⁹ Idem, p.24.

¹³⁰ Idem, p.161.

empreendida pelos senhores, cristalizando o social como produto da vontade de apenas alguns homens de natureza dominadora e violenta.”¹³¹.

A autora critica ainda a utilização da palavra “violência” para caracterizar os métodos de exercício do poder senhorial, taxando de pobres os estudos que abordam o tema por esse viés fixando-se em “concepções e valores atuais”¹³², ao mesmo tempo em que ignoram que as punições físicas eram naturalizadas pelo senso comum da época, sendo aceitas, em certa medida, pelos próprios escravos. Lara questiona também a hipótese de que a violência seria a única forma possível de resistência escrava, sugerindo que a reação ao jugo senhorial contaria com variadas táticas voltadas para a preservação dos interesses do escravo, compreendendo tanto a resistência como a acomodação, como, por exemplo, a obediência e o trabalho enquanto caminhos para a alforria; a interferência do escravo na sua negociação de compra e venda, visando a escolha do seu senhor; e o aproveitamento de brechas abertas por disputas entre senhores ou entre senhores e autoridades coloniais para se pleitear a liberdade ou outras vantagens¹³³.

Simultaneamente, sua análise sugere que o discurso onde a moderação da punição, o correto sustento e a obrigação de trabalhar por parte do escravo, visível nos escritos dos jesuítas Jorge Benci e Antonil, por exemplo, seria reflexo de um senso comum disseminado entre a classe senhorial que, ao ser partilhado pelos escravos inclusive, conformaria a relação entre estes e seus senhores dentro de uma lógica desigual mas frequentemente “aceita e respeitada pelos próprios escravos”¹³⁴, desdobrando-se daí a conclusão de que “a eficácia da dominação senhorial passa pela construção de um ideal escravo que era, em muitas ocasiões, acionado pelos próprios escravos”¹³⁵.

Crítico tenaz dos últimos rumos da investigação histórica voltada para a escravidão, segundo Gorender essas análises revelariam seu caráter reacionário ao

¹³¹ Idem, p.345.

¹³² Idem, p.343.

¹³³ Idem, p. 344-5.

¹³⁴ Idem, p.118.

¹³⁵ Idem, p.123.

sugerir a aceitação negociada do cativo enquanto estratégia de sobrevivência escrava, fazendo dele um “agente *voluntário* da reconciliação com a escravidão.”¹³⁶. Para esse autor, de maneira coerente com a produção mais remota de cunho marxista na qual se insere, o esforço escravo na direção da preservação de sua humanidade passaria, obrigatoriamente, pela resistência ao cativo traduzida nas “reações anti-sistêmicas”¹³⁷ como as revoltas, atentados e quilombos.

Na sua ótica, a ênfase no processo de transformação do escravo em coisa, “implícito na identificação jurídica do escravo à mercadoria e no emprego constante da coerção brutal e desumanizadora contra a sua pessoa.”¹³⁸, e na sua decorrente incapacidade de atuar historicamente, seria um “ponto fraco”¹³⁹ da fase historiográfica anterior onde a revisão concentrou suas críticas, procurando, ao contrário, enfatizar a conservação da condição de agente histórico pelo negro escravizado. Ao mesmo tempo, o pesquisador aponta a apropriação e distorção de ideias de Thompson¹⁴⁰ e Gramsci¹⁴¹ por Eugene Genovese¹⁴² e sua influência sobre os historiadores brasileiros como uma das raízes dos equívocos em que a produção dos anos 1980 em diante teria incorrido.

Assim, Genovese, em seu *Roll, Jordan, roll*, postularia a prevalência do “consenso sobre a violência”¹⁴³ no escravismo, “numa distorção dos conceitos de Gramsci sobre hegemonia e consenso”¹⁴⁴, sugerindo a possibilidade de uma escravidão aceita, e mesmo preferida, pelos escravos. Isto porque o patriarcalismo senhorial, ao qual estes frequentemente recorreriam a fim de conseguir vantagens, teria sido

¹³⁶ GORENDER, op.cit., p.20.

¹³⁷ Idem, ibidem.

¹³⁸ Idem, p.19.

¹³⁹ Idem, p.20.

¹⁴⁰ THOMPSON, Edward Palmer. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

¹⁴¹ GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere: volume 1*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

¹⁴² GENOVESE. op. cit.,

¹⁴³ GORENDER, op. cit., p. 21.

¹⁴⁴ Idem, ibidem.

transformado “numa doutrina que representasse a negação da ideia da própria escravidão”¹⁴⁵.

Já em relação a Thompson, Gorender afirma que, se para o intelectual inglês a lei não deve ser entendida como mera “máscara da dominação de classes”¹⁴⁶, possuindo também a característica de funcionar como trava aos abusos da classe dominante, pois se colocando francamente a favor dos interesses destes não cumpriria seu papel de amortecedora das relações entre as classes e de compelir os oprimidos a certa acomodação, tais conclusões não podem ser estendidas para a sociedade escravista. Em vista disso, Gorender acusa Genovese de ter aplicado conclusões pensadas para o contexto da sociedade inglesa do século XVIII no mundo escravista norte-americano, sem notar para a ressalva, feito pelo próprio Thompson, de que suas conclusões não eram válidas para determinados grupos sociais, como os escravos¹⁴⁷.

A adoção de tais pressupostos, para Gorender, teria levado numeroso grupo de historiadores brasileiros a incorrerem no erro de conferirem demasiada atenção aos processos de reivindicação de direitos movidos pelos escravos, originando de maneira artificial uma “concepção legalista da sociedade escravocrata”¹⁴⁸ e forçando a interpretação de uma escravidão temperada por regras legais universais e igualitárias. Segundo o estudioso, o equívoco dos que acenam para esta direção encontra-se ao ignorarem, em primeiro lugar, que a universalidade e igualdade da lei são características próprias do direito burguês, surgido no final do século XVIII na Europa e disseminado para diferentes regiões do planeta muito após isso, e em segundo lugar, a existência de farta legislação específica voltada para os escravos e libertos.

Assim, voltando-se para Lara que, afastando-se da ênfase na violência no estudo da escravidão, sugere haver um consenso entre os próprios escravos acerca da justiça do castigo físico quando “medido e moderado”¹⁴⁹, Gorender sustenta que a condição de escravo se definiria por uma constante contradição entre sua inegável parcela de coisa e

¹⁴⁵ Idem, p. 33.

¹⁴⁶ GORENDER, op. cit., p.27.

¹⁴⁷ Idem, Ibidem.

¹⁴⁸ Idem, p.29.

¹⁴⁹ GORENDER, op. cit., p. 23.

mercadoria, por um lado, e de homem, por outro, conflito constante do sistema escravista, sendo a violência o fator fundamental no processo de transformação do negro primeiro em mercadoria e posteriormente em máquina.

Indo além, o autor critica tanto a validade das fontes usadas por Lara, como a sua interpretação, uma vez que a autora falharia ao não desconfiar da validade das palavras atribuídas aos escravos nos processos examinados, defendendo, Gorender, que tais discursos teriam sido proferidos por seus intermediários, “advogados ou rábulas, escrivães e outros funcionários”¹⁵⁰, comprometidos com uma “ideologia dominante no meio judicial”¹⁵¹, não traduzindo, então, o pensamento real dos escravos.

De todo modo, a riqueza de abordagens tem feito avançar o conhecimento e o interesse sobre a escravidão brasileira, discussão que continua atual e que, pelas reações apaixonadas que desperta dentro do meio acadêmico, mostra-se ainda longe de ser esgotada.

¹⁵⁰ Idem, p.24.

¹⁵¹ Idem, ibidem.

2. Os caminhos da obediência segundo o pensamento colonial

Formulações religiosas sobre a obediência escrava

Como os escritos surgidos nos primeiros anos da colônia não problematizaram a escravidão, podemos situar a tomada de consciência por parte dos letrados coloniais sobre a questão a partir de meados do século XVII, quando o assunto despontará como objeto de reflexões mais profundas. Essa guinada fica evidente em alguns sermões do padre Antônio Vieira¹⁵², no *Compêndio Narrativo do Peregrino das Américas* de Nuno Marques Pereira¹⁵³, nos escritos *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* e *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, assinados pelos jesuítas André João Antonil¹⁵⁴ e Jorge Benci¹⁵⁵, e no *Etíope Resgatado Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado* do padre secular Manoel Ribeiro Rocha¹⁵⁶.

É possível que o maior enfoque conferido ao tema apenas a partir dessa data se ligue à escalada de complexidade da colonização, trazendo à luz desafios que, na percepção arguta de alguns letrados, demandavam a atenção dos colonos, sendo esta a posição defendida por Vainfas¹⁵⁷. Assim, num quadro de “amadurecimento de contradições sociais inerentes à situação colonial”¹⁵⁸ o problema da gestão escrava passaria a receber maior atenção de uma elite intelectual resumida, naquela altura, aos

¹⁵² VIEIRA, Antônio. *Sermões e cartas; Antologia*. Rio de Janeiro: Agir, 1968.

¹⁵³ PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América* (1728). Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira.

¹⁵⁴ ANTONIL, André João; SILVA, André Mansuy Diniz. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

¹⁵⁵ BENCI, Jorge; FIGUEIRA, Pedro de Alcântara; MENDES, Claudinei M. M.. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

¹⁵⁶ ROCHA, Manoel Ribeiro; SUESS, Paulo. *Etíope resgatado empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1992.

¹⁵⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia & escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

¹⁵⁸ Idem, p. 85.

jesuítas. Esse momento representaria, então, a uma “inflexão”¹⁵⁹ da ideologia escravista no Brasil, passando os escritos devotados ao tema a veicular “projetos de controle social”, exibindo também crescente preocupação com os motins e rebeliões.

Sílvia Lara assinala o fato de que o século XVIII teria presenciado um incremento nas práticas voltadas para o controle da população escrava concomitante ao fortalecimento de uma “política de domínio senhorial”¹⁶⁰, fenômeno impulsionado, sobretudo, pelo crescente medo da população negra que se avolumava e pelo difícil combate ao Quilombo de Palmares. Essa mudança nas táticas de controle senhoriais se traduziria na elaboração de uma “nova política repressiva para fugitivos e quilombolas”¹⁶¹ cujos traços fundamentais seriam a disseminação do cargo, então formalmente instituído, de capitão-do-mato e a edição de diversas medidas voltadas para o fortalecimento do poder repressivo das autoridades coloniais, como a instauração da pena de morte a escravos homicidas e a marcação, a ferro quente, da letra “F” nos fugitivos. Neste contexto, Lara sustenta que a ideologia escravista jesuítica do início do século XVIII surge no embalo dessas medidas como uma estratégia complementar de dominação, cumprindo o papel de “instrumento preventivo de fugas”¹⁶² voltado para a preservação do domínio senhorial.

Mas é possível, também, que esse fenômeno se prenda a razões internas à própria Companhia de Jesus na conjuntura do final do século XVII e início do XVIII. Tal é a hipótese levantada por Rafael de Bivar Marquese, que associa o surgimento desses escritos às dificuldades enfrentadas pela ordem religiosa em seu embate com os proprietários de terra. Assim, os atritos com a camada senhorial, questionadora dos privilégios conferidos aos religiosos, como a dispensa no pagamento dos dízimos, e da tutela sobre os índios, teriam inspirado esses textos, pensados como uma resposta aos fazendeiros neles retratados como maus gestores de seus escravos, tendo, por isso, “se afastado dos preceitos da moralidade católica.”¹⁶³.

¹⁵⁹ Idem, p.87.

¹⁶⁰ LARA *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.157.

¹⁶¹ Idem, *ibidem*.

¹⁶² Idem. *Ibidem*.

¹⁶³ Idem, p. 51.

Lara, por outro lado, conclui ter havido uma correspondência entre os princípios fundamentais que deveriam reger a correta lida dos escravos, inclusive no que diz respeito ao castigo, e um senso comum vigente entre a camada senhorial. Ou seja, tais preceitos não seriam apenas formulações teóricas restritas a determinada camada de pensadores, se tratando de noções corriqueiramente compartilhadas pelos colonos. Esses princípios seriam resumidos na prerrogativa incontestável conferida aos senhores de castigar dosando corretamente, entretanto, o castigo, a fim de mantê-lo dentro de seus limites corretivos, devendo ainda restringirem-se aos açoites e prisões, meios tidos como adequados para a preservação física do escravo e incremento de sua eficiência¹⁶⁴. Isto porque, segundo a historiadora, o modo de aplicação dos castigos, sob a forma de “açoites, troncos ou prisões”¹⁶⁵, e as faltas que os justificariam, fugas ou insubmissão, surgem nos processos judiciais que analisou como uma realidade inquestionável e consensualmente aceita, sendo o direito conferido ao senhor de açoitar seus escravos, previsto nas Ordenações Filipinas, como “fruto da tradição e do costume.” Indo além, Lara depreende dos depoimentos de escravos réus o reconhecimento, inclusive entre eles, do direito senhorial de punir moderadamente, fundamental para a educação e disciplina¹⁶⁶.

Da mesma forma, o emprego do castigo violento não nos parece estar restrito às prescrições dos textos jesuíticos que, ao condenarem seus excessos, registram a punição física como procedimento corriqueiramente utilizado pelos senhores. Ainda que Mattoso¹⁶⁷ sustente que as denúncias jesuíticas contra o mau tratamento conferido aos negros, e a ênfase na violência senhorial, fossem, no fundo, artifício retórico dos religiosos excessivamente de zelosos, não correspondendo, de fato, à realidade experimentada pela maioria dos escravos na colônia, somos forçados a discordar dessa asserção, dada a facilidade de se constatar o fato de que esse castigo fundava-se na violência física geralmente praticada em público, como testemunham os incontáveis pelourinhos encontrados ainda em algumas das mais antigas cidades brasileiras, tendo

¹⁶⁴ Idem, p.60-1.

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁶ Idem, p.83.

¹⁶⁷ MATTOSO, *op. cit.*, p.118.

chegado aos nossos dias um farto acervo de objetos punitivos remanescentes daquela era.

Já Gorender, acredita que a moderação punitiva pregada pelos jesuítas era de fato e exclusivamente praticada por eles, sendo a diferença entre o tratamento aplicado pelos senhores e o recomendado devida a razões econômicas. Ou seja, se para os proprietários leigos uma lógica mercadológica levaria à maior exploração dos seus negros, para as organizações religiosas, “cuja função fundamental consistia na atuação em nível ideológico”¹⁶⁸ e não no lucro, um tratamento menos predatório em relação aos escravos era possível. Gorender conclui, então, que ao mesmo tempo em que usavam fartamente do trabalho escravo, os jesuítas podiam manter com eles relações mais “humanas”¹⁶⁹ pela falta de comprometimento com a maximização dos dividendos advindos desse regime de trabalho, encontrando-se, assim, em posição privilegiada para perceber os excessos dos demais fazendeiros, o que lhes teria permitido “legar à posteridade denúncias autênticas e preciosas”¹⁷⁰. Emília Viotti da Costa acena para a mesma direção, assinalando que “Os conselhos reiterados aos fazendeiros para que fossem benevolentes e moderados nas penas aplicadas aos escravos sugerem os excessos cometidos na solidão das fazendas.”¹⁷¹.

De qualquer forma, o teor da censura jesuítica, de cunho moral e religioso, serve para ilustrar em que bases a sua argumentação se firmava. A referência primeira, de onde eram retirados exemplos legitimadores da escravidão e que servissem, ao mesmo tempo, de parâmetro para a relação entre escravo e senhor, era o próprio texto bíblico, sobretudo o Antigo Testamento, complementado, segundo Marquese, por escritos gregos e romanos sobre agronomia e o governo da casa. Enfim, uma ética cristã, traduzida num “discurso bíblico das obrigações recíprocas”¹⁷², sustenta esses trabalhos que pretenderam regular a prática da escravidão na colônia, sendo possível dizer que

¹⁶⁸ GORENDER, op. cit.

¹⁶⁹ Idem, p.43.

¹⁷⁰ Idem, ibidem.

¹⁷¹ COSTA, op. cit., p. 340.

¹⁷² MARQUESE, op. cit., p. 23.

eles representem uma “teoria cristã do governo dos escravos”¹⁷³, ou mesmo um “projeto escravista cristão”¹⁷⁴.

Em suas linhas, a escravidão é não apenas legitimada como também tida como obra pia, uma empresa de salvação de almas ao subtrair o negro da África pagã para cristianizá-lo. Neste contexto a punição surge como importante ingrediente desse projeto salvacionista, além de medida disciplinadora visando à maior aplicação ao trabalho e correção espiritual dos negros, afeitos, nessa ótica, ao ócio pecaminoso, sendo o castigo uma obrigação dos senhores a quem cabia zelar pelo encaminhamento das almas cativas. Assim, quando seguisse certa concepção de justiça, que esses jesuítas pretenderam fixar, o castigo seria uma condição tanto para a justificação do cativo como para a prosperidade dos negócios coloniais, constituindo, então, importante elemento na correta gestão da mão de obra escrava.

Mas a que tipo de castigo esses textos se referem? Nesse ponto os letrados religiosos são unânimes, a punição corporal aparece como melhor técnica de controle e repressão, precisando apenas ajustar-se a certos padrões de moralidade.

Os trabalhos inicianos, dessa forma, expressam de forma recorrente um “vínculo indissolúvel entre trabalho e castigo”¹⁷⁵, neles transparecendo a crença de que a produtividade escrava dependeria sobretudo da competência senhorial em castigar rigidamente, mas dentro dos limites sugeridos, a fim de induzir a força motriz de seu negócio a “produzir de forma ordenada, disciplinada, lucrativa.”¹⁷⁶, sendo o castigo mecanismo principal de controle e submissão na ótica jesuítica e artifício indispensável para “domar a rebeldia, manter o escravo na sua condição de escravo”¹⁷⁷.

Suas prescrições que “transformavam o ato de castigar em verdadeiro exercício do poder senhorial, instrumento de dominação.”¹⁷⁸, postulavam um castigo dosado, distribuído e aplicado com método “a fim de domesticar, ensinar e preservar o

¹⁷³ Idem, p. 17.

¹⁷⁴ VAINFAS, op. cit., p. 93.

¹⁷⁵ LARA, op. cit., 1988, p.54.

¹⁷⁶ Idem, ibidem.

¹⁷⁷ Idem, ibidem.

¹⁷⁸ Idem, p.4.

escravo”¹⁷⁹, livre, também, dos impulsos da raiva e da vingança, figurando como correto, racional e cristão.

O pensamento religioso acerca do governo dos escravos poderia ser resumido, então, a “uma economia que equilibrava sobrevivência, submissão e produção”¹⁸⁰, exibindo uma separação bem delineada entre castigo e crueldade, sendo o castigo, no contexto jurídico e cultural em que estes textos se encaixavam, requisito inquestionável da disciplina e a crueldade relacionada apenas com a sua desproporção ou despropósito.

Nestes textos, longe de estar relacionada ao abuso senhorial, a violência física surge como procedimento punitivo recomendável, e se eles denunciam o excesso de violência empregado pelos senhores nas punições, o fazem por questões relacionadas à dosagem dessa violência e à falta de cuidado na aplicação das penas. Nessa ótica, a punição deveria ser sim física e dolorosa, mas precisava se ater à sua dimensão pedagógica, tendo como meta a “correção” do escravo e não a sua incapacitação ou aniquilação física, precisando o castigo ser “moderado pela razão e não temperado pela paixão”¹⁸¹.

Em sua essência, entretanto, o castigo pregado se vincularia estreitamente às práticas punitivas típicas da tradição legal europeia em vigor até o final do século XVIII, quando o quando foram duramente questionadas pelo movimento de reforma do Direito surgido no âmbito do processo revolucionário deflagrado na França naquele século.

Em linhas gerais, nesse antigo método de exercício de poder, traduzido no código legal europeu no momento em que os nossos textos coloniais são escritos, o sofrimento físico tinha importância básica, sendo a sua intensidade a variável a ser calibrada no ajuste do castigo ao delito, dosagem medida tanto pela gravidade do crime como pela posição social do criminoso, adquirindo a punição o feitiço de uma “arte quantitativa do sofrimento”¹⁸². O significado desse castigo sangrento e público, típico do Antigo Regime, seria o de reparação do prejuízo trazido ao reino, e, sobretudo, o de

¹⁷⁹ Idem, p.51

¹⁸⁰ Idem, ibidem.

¹⁸¹ BENCI; FIGUEIRA; MENDES, op. cit., p. 156.

¹⁸² FOUCAULT, op. cit., 2009, p. 36.

afirmar da força maior do monarca frente ao criminoso e à plateia, assimetria de poder ritualizada em espetaculares carnificinas¹⁸³. Ao mesmo tempo, essa encenação punitiva procurará a “correção”¹⁸⁴ do faltoso através da memória do sofrimento, desencorajando a reprodução do delito pelo horror que suscita tanto em quem o experimenta como em quem o observa.

Em Portugal, a natureza exemplar e sangrenta das penas previstas nas Ordenações é endossada por Lara, que destaca a preocupação desse código legal “com a intimidação, o exemplo, o temor e o aviso”¹⁸⁵. Assim, compreenderia-se o empenho das câmaras municipais do Rio de Janeiro e de Campos dos Goitacazes, por exemplo, na construção e instalação dos pelourinhos, símbolo de sua importância política e onde, não por acaso, a justiça penal era aplicada, estando o poder no mundo moderno fortemente associado à faculdade de punir sangrentamente¹⁸⁶.

Lara¹⁸⁷ sublinha, também, a existência de legislação específica emanada da metrópole que buscou fornecer parâmetros, mesmo que de forma irregular, para a prática de um castigo que se queria humano e cristão, apesar de inexistir no Brasil um conjunto de leis especificamente voltado para normatizá-la, como o código negro francês. Para a estudiosa, entretanto, essas leis, teoricamente limitando o poder senhorial de castigar, pretenderiam mais afirmar o controle metropolitano sobre os colonos que, de fato, zelar por um melhor tratamento. O seu cumprimento teria sido, então, frouxamente cobrado, receando-se que, a imposição de limites muitos rígidos ao arbítrio senhorial arriscava inserir um perigoso “desequilíbrio na relação senhor-escravo”¹⁸⁸ ao dar margem à contestação da autoridade dos proprietários, enfraquecendo o elo de submissão fundamental para a exploração escravocrata da qual dependia a extração dos impostos reais¹⁸⁹.

¹⁸³ Idem.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ LARA, op. cit., 1988, p.95.

¹⁸⁶ Idem, ibidem.

¹⁸⁷ Idem, p.64-5.

¹⁸⁸ Idem, p. 66.

¹⁸⁹ Idem, p.68-9.

Pretendendo também normatizar o tráfico negreiro e outros aspectos da escravidão, essas leis, sob a forma de Cartas Régias, versariam sobre questões variadas, como o batismo, a vestimenta e o trabalho livre aos sábados, se concentrando, contudo, na repressão às fugas, nelas verificando-se uma “identificação entre a rebelião dos escravos e o crime de traição”¹⁹⁰, sendo a penalidade para esse delito semelhante àquela vigente no panorama legal do Antigo Regime para o crime de lesa-majestade, o suplício físico ritualizado e público.

A importância atribuída ao castigo exemplar fica bem ilustrada por um caso, descrito por Lara, acontecido em 1761 no Rio de Janeiro, onde o juiz da Alfândega teria pedido instruções ao Conselho Ultramarino sobre a punição dos escravos sob sua responsabilidade envolvidos em pequenos furtos, expressando a sua intenção de punir os culpados publicamente no próprio local. Na solução proposta pelo juiz transparece o entendimento da punição enquanto ato exemplar capaz de transmitir uma determinada mensagem para um grupo específico que se pretendia disciplinar, sendo, portanto, “exercício de reativação do poder senhorial”¹⁹¹ e “instrumento de produção de um certo trabalhador, submetido a uma exploração particular, e também de comunicação exemplar da lei e dominação senhoriais.”. Vemos aqui, portanto, a adaptação da lógica punitiva do Antigo Regime ao contexto colonial, correspondendo a punição exemplar e pública ao objetivo de renovação do elo de poder e submissão entre duas camadas sociais, senhores e escravos, ao mesmo tempo em que se procura disciplinar uma rotina de trabalho.

No mundo colonial, a enraizada crença na eficiência do castigo exemplar verifica-se, por exemplo, no frequente hábito senhorial de surrar o escravo novato para nele inculcar o “temor e o respeito”¹⁹², procedimento que, esvaziado de seu sentido punitivo, visaria apenas enquadrar o escravo na rotina de trabalho e submissão que se seguirá, além de fixar em sua memória o poder superior do senhor. As cicatrizes da punição, ao mesmo tempo, “impunham ao escravo que ele se reconhecesse como tal e assumisse sua condição de ser submisso”¹⁹³, simultaneamente transmitindo aos seus

¹⁹⁰ Idem, p.38.

¹⁹¹ Idem, p.85-6.

¹⁹² Idem, p.83-4.

¹⁹³ Idem, p.87.

iguais a perene possibilidade do castigo, reforçando os laços de sujeição mesmo após a efetivação do suplício.

Lara nos lembra, ainda, que a ostentação das marcas do castigo, prolongando sua ação no tempo, artifício comum no Direito da Europa absolutista, surge instituída pela própria legislação voltada para a colônia, como por exemplo no alvará de 1741 que determinava a marcação em ferro da letra “F” nos negros fugitivos, prevendo também a amputação da orelha dos recorrentes, de forma que a estigma exemplar gravada pelo castigo incutisse no escravo “o medo da rebelião, a inexorabilidade da dominação senhorial a que estava submetido”¹⁹⁴.

Ainda que nosso trabalho não tenha a pretensão de investigar como se dava concretamente o uso senhorial do castigo, voltando-se meramente às ideias escritas que pretendiam nortear sua prática, é válido acrescentar que, quanto à aplicação do que foi dito à realidade prática luso-brasileira, alguns problemas se colocam. Hespanha, por exemplo, presume que o poder real português até meados do século XVIII “em termos de normação e punição efetivas”¹⁹⁵ se caracterizaria “mais do que por uma presença, por uma ausência”, isto porque, nesse período, a monarquia não constituiria o único e supremo centro do poder, conformando-se apenas como “pólo coordenador de uma sociedade policentrada”¹⁹⁶. No Brasil isso nos parece ser ainda mais verdadeiro, tendo essa monarquia, por aqui, em muito diminuído o seu papel de coordenação de centros de poder não inseridos propriamente no âmbito da burocracia estatal, por isso periféricos, em função da enorme distância geográfica a separá-la da colônia, da dispersão dos focos de colonização e da pequena presença do aparelho estatal.

Nesse cenário, o Rei delegaria, na prática e informalmente, boa parte do seu papel administrativo aos colonos. Logo, pensamos que não seria difícil imaginar as propriedades senhoriais, microcosmos fechados em si mesmos e relativamente isolados do poder regulador monárquico, como certo tipo de centro político periférico de grande autonomia, exercendo o senhor de escravos sobre sua propriedade um poder soberano

¹⁹⁴ Idem, p.88.

¹⁹⁵ HESPANHA, António Manuel. A punição e a Graça. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal. O Antigo regime (1620 - 1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d. Vol. IV, p. 239.

¹⁹⁶ Idem, p. 250.

semelhante ao do monarca em relação ao seu reino, inclusive no que toca a aplicação da justiça à população escrava sob seu comando.

Dessa forma, acredito ser pertinente nos referirmos a um aspecto, identificado por Foucault¹⁹⁷, da mentalidade punitiva vigente entre as monarquias do mundo ocidental nessa fase mais recuada da colonização: o duplo significado da punição, tanto de reparação do prejuízo trazido ao reino como de afirmação da força maior do poder soberano. Neste contexto, onde o crime corresponderia a uma ofensa ao monarca, o rei, ou “aqueles a quem ele delegou sua força”¹⁹⁸, desempenhará uma justiça que irá se apoderar do corpo do faltoso “para mostrá-lo marcado, vencido, quebrado”. Mesmo sem ir tão longe a ponto de afirmar que o senhor de terras personifique o poder real na colônia, creio que ele desempenharia uma espécie de poder similar no mundo fechado de sua propriedade, não sendo impossível entender a desobediência escrava, da mesma forma, como uma ofensa pessoal e um prejuízo ao seu “reino”, ao que este lançaria mão dos mesmos métodos punitivos sangrentos em vigor no direito penal, afirmando, por via deles, sua posição superior de poder.

Na colônia, então, esses centros de poder periféricos encabeçados pelos senhores, irão desempenhar, na prática, determinado tipo de poder regulador, teatral, sangrento e temível muito semelhante ao reservado ao rei, na letra da lei, mas que, em Portugal, poucas vezes se materializaria¹⁹⁹. Isso porque o castigo sangrento teria aplicação muito esporádica em Portugal, sendo que a dureza das Ordenações, que previam a pena de morte para extensa gama de delitos, cumpriria apenas o papel de dar funcionamento a uma “dialética do terror e da clemência”²⁰⁰, onde a rigidez da lei daria relevo à piedade real, fornecendo ao soberano a oportunidade de surgir como generoso distribuidor do perdão. Assim se explicaria, também, a ênfase, presente nos textos a respeito da escravidão tecidos por pensadores religiosos, no papel dos senhores enquanto aplicadores da justiça para os escravos, realidade que atestam, na medida em que descrevem os procedimentos punitivos correntemente praticados pelos colonos com

¹⁹⁷ FOUCAULT, op. cit.

¹⁹⁸ Idem, p. 49.

¹⁹⁹ HESPANHA, António Manuel. A punição e a Graça. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal. O Antigo regime (1620 - 1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d. Vol. IV.

²⁰⁰ Idem, p. 248.

o fito de criticá-los em sua dosagem, e que endossam, ao naturalizar o direito senhorial de punir com violência.

De qualquer forma, o atrelamento dos textos brasileiros à mentalidade penal em vigor na Europa do século XVII e de boa parte do XVIII, pelo menos no âmbito do texto jurídico, é facilmente verificável. Neles a violência física é o castigo invariavelmente prescrito, dada a sua importância no quadro jurídico da época, a condição social inferior do negro e a evidente impossibilidade de aplicação das penas não corporais nos escravos. Em suma, nas suas linhas, o castigo físico, mesmo que complementado pela doutrinação religiosa, desponta como artifício fundamental no exercício de um poder sobre o escravo, atuante, tal como na antiga mentalidade penal europeia²⁰¹, sobre o delito já acontecido, na forma da punição exemplar.

Pensamento religioso e contexto cultural

Na análise desses textos, entretanto, é fundamental levar em conta o cenário cultural que os originou, uma vez que a sua forma encontra-se inevitavelmente moldada pela atmosfera intelectual luso-brasileira daquele momento.

Antonio Paim sublinha o atraso português no plano científico ao longo da maior parte do período colonial. Na sua ótica, o país se mantinha refratário aos avanços no campo da física introduzidos pelos trabalhos de Galileu e Newton, permanecendo dominado, ainda no começo do século XVIII, pela física aristotélica disseminada pelos jesuítas, componente importante do sistema científico propagado pela ordem religiosa, “um todo solidário”²⁰² e monolítico, que, para Paim, não passaria de “um saber de tipo ornamental”²⁰³. Essa faceta da cultura jesuítica se deveria a uma ênfase na especulação abstrata em detrimento da observação da realidade concreta, pretendendo a filosofia inaciana, ao contrário, dela destacar-se ao refutar o empirismo como base para

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

²⁰² PAIM, Antonio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984, p. 162.

²⁰³ Idem, *ibidem*.

conclusões científicas, pressuposto do novo saber iluminista que se consolidava e que, em Portugal, era combatido em virtude de “pressupostos religiosos”²⁰⁴.

João Cruz Costa também percebe a aversão ao pragmatismo como um traço do saber jesuítico, procurando associar o seu domínio sobre Coimbra com o início de um processo de isolamento português em relação ao movimento científico, de cunho prático, que se desenrolava no século XV e XVII e do qual a nação ibérica teria, no passado, protagonizado. Na sua concepção, aprisionando a cultura portuguesa, a Companhia de Jesus teria desviado os portugueses de sua própria “tradição científica”²⁰⁵ moldada pelo projeto expansionista marinho e pelos esforços pioneiros do Infante D. Henrique e do grupo de pensadores que reuniu. Nenhum ponto de contato com essa tradição, entretanto, teria a ciência inaciana, marcada por uma feição ornamental, de “especulação sem substância”²⁰⁶, logo essencialmente oposta ao pragmatismo intelectual típico da “cultura verdadeiramente científica”²⁰⁷, criação originalmente lusa, e à qual o pioneirismo e prosperidade do país, gozado até meados do século XVII, seria tributário. Não por acaso, Costa relaciona a decadência do empreendimento ultramarino português com esse desvio de sua filosofia genuína imposto pelos jesuítas, interferência que se daria a partir de 1555, quando D. João III entregou o Colégio das Artes à ordem religiosa, inaugurando seu “domínio sobre a cultura portuguesa”²⁰⁸, sendo a defasagem filosófica portuguesa um dos aspectos concorrentes para a sua derrocada enquanto potência colonial.

Indo além, Costa entende que a Companhia teria contaminado a cultura luso-brasileira com um “humanismo artificial”²⁰⁹ e “anacrônico”, estagnado e congelado no tempo, mais especificamente no século XVI, sendo “a retórica, o gramaticismo, a erudição livresca”, algumas das características herdadas por portugueses e brasileiros do

²⁰⁴ Idem, *ibidem*.

²⁰⁵ COSTA, João Cruz. *História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956, p. 34.

²⁰⁶ Idem, p. 46.

²⁰⁷ Idem, p. 37.

²⁰⁸ COSTA, op. cit., p. 45.

²⁰⁹ Idem, p. 36

longo domínio intelectual da Companhia, estando seus “germes” atuantes, inclusive, em nossa cultura contemporânea. Para Costa, esse humanismo jesuítico teria como traços a imitação acrítica do classicismo, traduzida no plano das ideias na elevação a dogma da filosofia aristotélica, e no culto da língua e de pensadores da antiguidade grega e romana. Assim, dirá o estudioso que o pensamento filosófico em Portugal e em sua colônia se orientaria, ao longo de todo o século XVII e por boa parte do XVIII, pela “renovação da escolástica”²¹⁰, reação cultural, inserida no âmbito da Contra Reforma, ao naturalismo e à liberdade religiosa pregada pelos cultos protestantes.

Elaborado no bojo da reação católica ao protestantismo e concorrente das novas interpretações da realidade terrena trazidas pelas ciências experimentais, ficaria claro, também para Paim²¹¹, o papel desse saber em bloquear a penetração da nova ciência, tida como herética, em Portugal e suas colônias. Assim, haveria uma difusão, no Brasil, da filosofia jesuítica pelos seus colégios no Rio de Janeiro, na Bahia e no Pará, verdadeiras “imitações do Colégio das Artes”²¹², reforçada pelo fato de que os filhos dos colonos com mais recursos eram, invariavelmente, enviados para a Universidade de Coimbra, até então dominada pela ordem.

Nesse contexto cultural, Paim atenta para a dificuldade de formação de uma cultura filosófica consistente na colônia, estando a produção intelectual nativa, além de limitada pela pontualidade do ensino jesuítico, comprometida com a posição filosófica por eles difundida. Assim, os escritos da elite do colonial brasileira, mesmo que não inexistentes, seriam marcadamente enviesados, sendo 85% das obras produzidas de cunho religioso²¹³, fato que explicaria a inexistência de textos laicos voltados para a gestão dos escravos nesse período e a presença maciça dos jesuítas, maioria dos letrados coloniais naquele momento, nessa literatura.

O pensamento da intelectualidade brasileira até meados do século XVIII seria, então, marcado por um posicionamento religioso frente ao mundo fundado, para Paim²¹⁴, no pressuposto de que a existência humana deveria “subordinar-se

²¹⁰ Idem, p. 44.

²¹¹ PAIM, op. cit., p. 162.

²¹² COSTA, op. cit., p. 56

²¹³ PAIM, op. cit., p. 215.

²¹⁴ Idem, p. 217.

integralmente a ditames extraterrenos” aliado a uma concepção fortemente negativa da condição humana, limitando-se a literatura colonial, em seu teor, em “aproveitar um evento qualquer a fim de evidenciar o primado da salvação”²¹⁵. Assim ficaria explicada, então, a pregação da resignação do negro em face ao cativo, entendido como provação redentora, por religiosos dispostos a escrever sobre a escravidão, fenômeno perceptível sobretudo nos trabalhos do padre Antônio Vieira²¹⁶, e o relevo que eles conferiam ao aspecto de salvação espiritual por via da educação cristã e da submissão à extenuante rotina do cativo, que se queria imprimir à escravidão.

Ao mesmo tempo, os textos escravistas escritos até a primeira metade do século XVIII obedecerão a fórmulas intelectuais que atestam sua vinculação à cultura jesuítica delineada acima. Tais convenções, como sublinha Marquese, podem ser resumidas numa “combinação do discurso clássico sobre oikonomia e agronomia com o discurso bíblico das obrigações recíprocas.”²¹⁷, onde a obra de Aristóteles, como visto cara ao pensamento inaciano, teria importância determinante na construção dessa lógica, ao lado de outros escritos antigos gregos e romanos e do texto bíblico.

No que tange a punição do escravo, as prescrições greco-romanas consultadas pelos jesuítas imprimirão aos seus textos uma noção de obediência fundada na mentalidade punitiva antiga, também em vigor na legislação penal da Europa monárquica, onde a tortura seria a forma predominante de exercício de poder²¹⁸.

O século XVIII e o projeto cultural do despotismo ilustrado

Mas o domínio cultural jesuítico, para Costa significativo de uma negação da própria vocação pragmática portuguesa, e implicando no fechamento do mundo luso-brasileiro ao “humanismo naturalista”²¹⁹ que grassava ao longo do continente, chegaria

²¹⁵ Idem, p. 218.

²¹⁶ VIEIRA, op. cit.

²¹⁷ MARQUESE, op. cit., p. 23.

²¹⁸ FOUCAULT, op. cit., 1996.

²¹⁹ COSTA, op. cit., p. 43.

a termo em meados do século XVIII, quando se pretendeu minorar a defasagem intelectual portuguesa a partir de reformas no sistema de ensino, ao mesmo tempo em que a ordem religiosa seria expulsa de Portugal e do Brasil. Essa reversão do domínio jesuítico sobre o saber luso esteve associada à política empreendida pelo Marquês de Pombal, ministro da Secretaria do Reino de D. José I entre 1750 e 1777, que atenderia, no plano cultural, ao duplo propósito de remover os entraves à disseminação da filosofia pragmática em Portugal ao mesmo tempo em que fortalecia a monarquia lusa diante da Igreja ao cercear a influência jesuítica²²⁰.

O início do processo de negação da escolástica em Portugal, para Costa, deve ser pensado a partir do surgimento da Congregação do Oratório, sociedade religiosa contrária aos moldes do ensino então vigente no país e responsável por uma “renovação dos métodos de estudo”²²¹, tendo surgido em seu interior a obra *Verdadeiro Método de Estudar* de Luis Antônio Verney²²², trabalho seminal para o movimento de reestruturação do ensino português. Ainda segundo Costa, a reforma do ensino português em bases iluministas, levada a cabo por Pombal, seria tributária das ideias lançadas pelos oratorianos e em especial das veiculadas pelo trabalho do padre Verney. É neste contexto que Candido²²³ sublinhará a intenção dos pioneiros ilustrados portugueses, como Verney e Sanches²²⁴, de trazer para Portugal uma nova e avançada postura intelectual vinculada às “orientações metodológicas do racionalismo e do pós-racionalismo anglo-francês”²²⁵.

Essa renovação científica portuguesa, no entanto, teria para Paim um aspecto mais de “conciliação que de ruptura com o passado”²²⁶, ao conservar “o arcabouço expositivo do pensamento escolástico”, ao mesmo tempo em que se empenharia em

²²⁰ PAIM, op. cit., p. 221.

²²¹ COSTA, op. cit., p. 59.

²²² VERNEY, Luis Antônio; FERREIRA, Joaquim. *Verdadeiro método de estudar*. Porto: Domingos Barreira Ed., [s.d.].

²²³ CANDIDO, op. cit., p. 46.

²²⁴ SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Cartas sobre a educação da mocidade (1760)*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1922.

²²⁵ CANDIDO, op. cit., p. 46.

²²⁶ PAIM, op. cit., p. 222.

mudar seu conteúdo através da valorização da experiência e da negação do autoritarismo intelectual e do pensamento sistêmico, típicos do saber jesuítico. O seu feitio conciliador, dessa forma, viria à tona na maior disposição dos ilustrados portugueses em demolir a física peripatética que a lógica aristotélica tendo, dessa forma, a física pensada por pioneiros lusos como Verney ainda um “invólucro escolástico”²²⁷. Ao mesmo tempo, Paim ressalta o caráter induzido da ilustração lusa, descolada do movimento espontâneo de renovação do saber verificado em outras porções do continente, introduzida, enfim, pelo absolutismo que lhe definiria, então, “os limites em que deveria circular”²²⁸.

Insere-se nesse contexto de abertura a criação da Junta de Providência Literária, organismo que, responsável por apontar problemas e soluções para o ensino português, teria atribuído toda a responsabilidade pela atraso da Universidade de Coimbra aos Jesuítas, onipresentes nas salas de aula portuguesas. Assim, numa tentativa de alinhá-la com a nova orientação científica vigente, procede-se, em 1772, à reformulação dos estatutos daquela Universidade, atualizando-se seu currículo, manietando-se a influência jesuítica e transformando-a numa “Universidade moderna”²²⁹, em oposição à “velha universidade”, com seu ensino “imobilizado e imobilizante”. Pretendendo-se que a reforma significasse a liberação da cultura portuguesa “da autoridade apostólica e do aristotelismo medieval”²³⁰ que prevaleciam sob a batuta dos jesuítas, procurou-se introduzir o método científico ilustrado, triunfante alhures, no ensino universitário do país, deixando para trás “o verbalismo e as disputas retóricas em prol da observação e do encaminhamento prático”²³¹.

No que diz respeito à colônia, Maxwell²³² chama atenção para o papel da reformada universidade de Coimbra na formação dos pensadores brasileiros que introduzirão em sua terra de origem questões de relevo no panorama intelectual da

²²⁷ Idem, p. 226.

²²⁸ Idem, p. 231.

²²⁹ COSTA, op. cit., p. 68.

²³⁰ Idem, p. 69.

²³¹ PAIM, op. cit., p. 165.

²³² MAXWELL, Kenneth. *Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 159.

época, como a autonomia das colônias e o republicanismo. Nesse cenário, Maxwell contabiliza em 300 o número de estudantes brasileiros com passagem por Coimbra entre o período de 1772 e 1785, destacando-se, nessa estatística, o predomínio de jovens oriundos das regiões mineradoras, o que concorreria para a instauração de uma “nova atmosfera mental”²³³ naquela parte da colônia, sintoma do seu pioneirismo no ciclo de contestação da situação colonial. A afluência de brasileiros aos centros de saber europeu, fato que “os libertava, pelo menos em parte, da mentalidade jesuítica e legista das elites anteriores”²³⁴, significando uma ruptura com a fase inferior da colonização, onde um saber de cunho teológico era monopolizado por uma minoria de reinóis, relaciona-se, ainda, à formação de uma “mentalidade progressista” que não tardará a perceber a contradição do estatuto colonial frente aos imperativos do progresso material almejados.

O reflexo da reforma de Coimbra transpareceria, ainda, no teor dos escritos produzidos na colônia que, se ostentavam um cunho eminentemente religioso num período mais remoto, passaram a compreender em sua maioria “textos de caráter científico, elaborados em consonância com a maneira pela qual a intelectualidade luso-brasileira apreendeu o novo tipo de saber”²³⁵. Esse novo saber pragmático surgiria, então, no trabalho de destacados intelectuais brasileiros, como, por exemplo, José Bonifácio, cuja obra seria “representativa do novo estado de espírito vigente no seio da elite luso-brasileira”²³⁶, posicionamento caracterizado pela renovação do interesse no mundo material e seus fenômenos, entendido agora como espaço privilegiado da atuação humana e onde caberia, a cada um, perseguir sua prosperidade pelo trabalho, perdendo a riqueza, nesse processo, a conotação negativa que guardava no pensamento jesuítico²³⁷.

²³³ Idem, p. 164.

²³⁴ CANDIDO, op. cit., p. 249.

²³⁵ PAIM, op. cit., p. 215.

²³⁶ Idem, p. 167.

²³⁷ Idem, p. 169.

As associações científicas e literárias surgidas nesse momento seriam, portanto, sintomáticas de um “ciclo ilustrado”²³⁸ brasileiro, fase histórica que teria como principal traço o interesse pelas ciências naturais e sua aplicação na “melhoria da sociedade”²³⁹, num momento onde “o intelectual considerado como artista cede lugar ao intelectual considerado como pensador e mentor da sociedade, voltado para a aplicação prática das ideias”²⁴⁰. A postura desses intelectuais, entretanto, oscilava entre a lealdade à monarquia lusa e a insatisfação com a subordinação colonial, todos tendo como denominador comum, contudo, a crença de que a razão, as ciências e o poder do intelecto direcionado para a solução das questões materiais inaugurariam uma “era de progresso no Brasil”²⁴¹.

Nesse panorama, vigoraria até 1777 um “pombalismo literário”²⁴² entre os textos produzidos pela elite colonial, obras afinadas com o espírito reformista irradiado pelo topo da administração lusa e representativas, portanto, de um “eco brasileiro, ou luso-brasileiro, das ideias modernas”. Sendo assim, teríamos, por exemplo, na obra de Basílio da Gama²⁴³ uma disposição francamente crítica aos jesuítas, na de Silva Alvarenga²⁴⁴ reflexos do projeto de reforma cultural, e na de Francisco Melo Franco²⁴⁵ certo tom de protesto contra a reação ao projeto ilustrado que tomaria lugar após a queda de Pombal²⁴⁶.

Por outro lado, Candido faz ressalvas quanto às possibilidades de avanço cultural da colônia, julgando ser o século XVIII luso-brasileiro ainda “dominantemente

²³⁸ CANDIDO, op. cit., p. 178.

²³⁹ Idem, ibidem.

²⁴⁰ Idem, p. 246.

²⁴¹ Idem, p. 249.

²⁴² Idem, p. 68.

²⁴³ GAMA, José Basílio da. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

²⁴⁴ ALVARENGA, Manoel Ignácio Silva. *O desertor*. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia, 2010.

²⁴⁵ FRANCO, Francisco de Melo. *No reino da estupidez*. São Paulo: Giordano, 1995.

²⁴⁶ CANDIDO, op. cit.

beato, escolástico, inquisitorial”²⁴⁷, aspecto levemente equilibrado pelo esforço de um grupo restrito de pensadores reformistas e agentes da realeza embalados por um “despotismo relativamente esclarecido de Pombal”, cujo esforço modernizador teria propiciado, ainda que timidamente, a reprodução no Brasil de “atitudes mentais evoluídas, que incrementariam o desejo de saber, a adoção de novos pontos de vista na literatura e na ciência, certa reação contra a tirania intelectual do clero e, finalmente, o nativismo”²⁴⁸. Outro limite para uma maior difusão do pensamento ilustrado, e sobretudo para a consecução dos projetos dessa natureza, em terras coloniais, seria a pobreza do ambiente literário brasileiro no século XVIII, onde a literatura configurava-se como “um subproduto da vida religiosa e da sociabilidade das classes dirigentes”²⁴⁹, consumida por público leitor muito restrito, ainda que as associações literárias surgidas naquele momento lhe proporcionasse alguma divulgação.

Melhoria sensível nesse ambiente aconteceria apenas a partir de 1808 quando se colocou a necessidade de instalação do centro político da monarquia lusa no Brasil, viabilizando anseios da classe ilustrada brasileira antes combatidos por essa mesma monarquia, temerosa do nativismo que os letrados nacionais começavam a esboçar²⁵⁰. Assim, a instalação de uma imprensa e a criação de outros organismos de divulgação e produção de saber apenas aconteceria, por acidente, no momento em que a administração portuguesa, por necessidades puramente administrativas, se viu forçada a “criar pontos de apoio para as instituições”²⁵¹, marcando 1808, de fato, o início da “nossa Época das Luzes”²⁵².

Maxwell, por outro lado, reconhece certo protagonismo dessa elite intelectual brasileira na forja de um projeto político que teve como ápice a transferência do núcleo de poder português para o Rio de Janeiro. A atuação dos letrados brasileiros do final do século XVIII e início do XIX se encaixaria, então, num processo de delimitação de uma

²⁴⁷ Idem, *ibidem*.

²⁴⁸ Idem, p. 68.

²⁴⁹ Idem, p. 77.

²⁵⁰ Idem.

²⁵¹ Idem, p. 239.

²⁵² Idem, *ibidem*.

“solução peculiarmente luso-brasileira para os problemas do nacionalismo e do colonialismo, do republicanismo e da monarquia”²⁵³, que desembocaria numa “solução negociada”²⁵⁴ materializada na idealização de um “grandioso conceito de império luso-brasileiro”²⁵⁵ selado pela transferência da corte para o Brasil.

Dessa forma, a trajetória da classe intelectual brasileira, ao longo da segunda metade do século XVIII e princípios do XIX, seria composta por diferentes etapas. Inicialmente engajados em aplicar seus conhecimentos no desenvolvimento material da colônia, esses intelectuais acabariam abraçando, num segundo momento, o ideal republicano e autonomista até optar, finalmente, por uma “solução de compromisso”²⁵⁶, consubstanciada na negociação de um novo arranjo para a relação entre Brasil e Portugal, empenhando seu intelecto, a partir desse momento, no projeto de fortalecimento econômico desse novo ente político produzido no entrelaçamento dos interesses das classes dominantes brasileiras e metropolitanas. Para esse desenlace, teriam sido determinantes o fracasso do movimento mineiro de 1789 e o temor de uma sublevação das camadas sociais inferiores alimentado pela Revolução Haitiana e pela Conjuração Baiana, tornando atraente a adoção de uma saída pactuada que se desenharia entre 1789 e 1808²⁵⁷.

A parceria entre intelectuais brasileiros e a administração colonial pode ser remontada, entretanto, ao plano reformista de D. Rodrigo de Souza Coutinho. Para Maxwell²⁵⁸, moveria Coutinho a meta de salvar a monarquia lusa de derrocada semelhante à ocorrida com a francesa, partindo do pressuposto de que a solução para tanto residiria numa ampla reforma da política fiscal. Nesse intento, o ministro português teria percebido a importância de se angariar o apoio dos intelectuais brasileiros, chamados a contribuir para o projeto formando uma “força-tarefa de

²⁵³ MAXWELL, op. cit., p. 157.

²⁵⁴ Idem, p. 188.

²⁵⁵ Idem, p. 191.

²⁵⁶ Idem, p. 178.

²⁵⁷ Idem, p. 190.

²⁵⁸ Idem, p. 182.

brasileiros eruditos residentes na América, cujo objetivo seria fornecer informações práticas”²⁵⁹.

Nasceria justamente desse comprometimento da classe intelectual brasileira com um plano político e econômico tecido por “ministros esclarecidos”²⁶⁰ a ideia de um império luso-brasileiro que iria “além do nacionalismo, em direção a uma solução mais ampla, de caráter imperial, tentando desarmar as tensões Metrópole-Colônia”, projeto que, apesar de nascido no reino, se disporia a contemplar certos interesses da porção mais rica da colônia, agora temerosa do potencial revolucionário das massas desencadeado pelos fatos históricos do período²⁶¹.

Essa importância do papel desempenhado pelo Brasil e seus ilustrados no projeto de fortalecimento econômico português e no “jogo das lutas econômicas do mundo civilizado”²⁶², é também, sublinha por João Cruz Costa. Para ele a política posta em marcha pela administração portuguesa com o fito de se maximizar e diversificar a produção colonial, fortemente apoiada no trabalho intelectual de letrados brasileiros provenientes da reformada Coimbra, colocará em evidência, por um lado, a falência de Portugal como potência colonial e, por outro, um “desenvolvimento incompatível com a tutela portuguesa”²⁶³ por parte do Brasil.

A Europa ilustrada e o surgimento de uma nova estratégia de poder

Paralelamente a essa mudança no plano cultural, o continente europeu ao longo do século XVIII presenciou uma revolução na maneira de se pensar e pôr em prática as técnicas de poder, significando uma completa revisão do fazer jurídico ocidental ao questionar duramente o método punitivo corrente em sua ênfase no castigo físico²⁶⁴.

²⁵⁹ Idem, p. 184.

²⁶⁰ Idem, p. 190.

²⁶¹ Idem.

²⁶² COSTA, op. cit., p. 60.

²⁶³ Idem, *ibidem*.

²⁶⁴ FOUCAULT, op. cit., 2009.

Esse processo teria culminado, na primeira metade do século XIX, no desaparecimento do suplício legal, substituído por punições menos físicas e ostensivas. Inversamente, o novo método punitivo pretendido “deixa o campo da percepção quase diária e entra no da consciência abstrata”²⁶⁵, buscando desencorajar o delito não mais por via do medo suscitado ou pela dor experimentada, mas pela certeza, que incutirá em todos, de que mesmo as menores faltas não deixarão de ser percebidas e punidas²⁶⁶.

Na nova legislação penal idealizada pelos reformadores do Direito, o exemplo do castigo deveria transmitir uma lição, comunicar um discurso moralizante e atuar sobre as consciências e vontades para impedir sua reprodução, não mais o fazendo por via do horror²⁶⁷. Serão idealizadas, então, punições não corporais, focadas nas subjetividades, atuando sobre “o coração, o intelecto, a vontade, as disposições”²⁶⁸, e que pretenderão trazer de volta o criminoso para o contrato social, sendo o crime agora entendido como uma agressão a esse pacto, perdendo, nesse processo, todo o seu teor anterior de “falta moral ou religiosa”²⁶⁹. Esse projeto, entretanto, foi suplantado pelo carcerário, seu contemporâneo, onde a prisão será sugerida como meio de isolar o indivíduo e de tê-lo à disposição para submetê-lo a um programa de condicionamento, doutrinação e vigilância que visará a sua recuperação para o trabalho²⁷⁰.

Paralelamente, o século XVIII testemunhou também o nascimento das “disciplinas”²⁷¹, definidas por Foucault como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”²⁷². Esses métodos, que se consolidam simultaneamente aos novos projetos penais, serão um elemento fundamental no projeto

²⁶⁵ Idem, p. 14.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Idem.

²⁶⁸ Idem, p. 21.

²⁶⁹ FOUCAULT, op. cit., 1996, p. 80.

²⁷⁰ FOUCAULT, op. cit., 2009.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Idem, p. 133.

vencedor, o carcerário, que visará “o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos”²⁷³. Mas esse controle e esse patrulhamento moral não acontecerão exclusivamente nas prisões, sendo elas acompanhadas pela polícia e por uma rede de dispositivos não judiciários ou estatais, como os hospícios, as escolas e as fábricas, também instituições de vigilância e correção²⁷⁴. Essa rede sustentará um poder invisível e onipresente que irá detectar e corrigir inclinações para atitudes indesejáveis ao mesmo tempo em que buscará direcionar as ações individuais para um fim que lhe é conveniente, pretendendo, resumidamente, regular as “virtualidades de comportamento”²⁷⁵. Esse poder disciplinar, discreto, constantemente em ação, e pulverizado por todo o corpo social seria, em suma, o revés do poder monárquico, ostensivo, corporal, pontual, de curto raio de ação e, por isso, muito menos eficiente²⁷⁶.

Sendo assim, as práticas punitivas ligadas ao direito monárquico, exemplares e fundadas na violência, de forte impacto e curto alcance, serão tidas como obsoletas, não sendo do feitio da justiça real uma atuação diária e disseminada por todo corpo social, características que se procurava imprimir aos códigos penais no final do século das luzes. A partir desse momento, então, o suplício será tratado como “resto das barbáries de uma outra época: marca de uma selvageria denunciada como “gótica””²⁷⁷, mas, por trás da crítica ao castigo físico, o que se buscou foi um sistema punitivo adaptável à miríade de delitos contra a propriedade, surgidos no âmbito do processo de consolidação do capitalismo, e possível de ser aplicado de forma mais regular²⁷⁸.

Esse fenômeno também teria se manifestado em terras portuguesas, refletindo-se na reforma do fazer jurídico, na mudança das táticas de controle individuais e numa recomposição do equilíbrio de poder interno do país acontecidas a partir do advento, por Pombal, de uma monarquia ilustrada que pretenderá ser o “centro único do poder e da

²⁷³ FOUCAULT, op. cit., 1996, p. 85.

²⁷⁴ FOUCAULT, op. cit., 2009.

²⁷⁵ FOUCAULT, op. cit., 1996, p. 85.

²⁷⁶ Idem.

²⁷⁷ Idem, p. 41.

²⁷⁸ Idem, ibidem.

ordem social”²⁷⁹. Desde então a estratégia penal da monarquia lusa passará a se pautar inteiramente por uma orientação disciplinar²⁸⁰ condizente com as novas estratégias de controle que se firmavam no Velho Mundo, levando a uma revisão da prática jurídica, processo que Portugal pretenderá acompanhar. Assim, se o poder real, no contexto anterior, cumpria uma função praticamente simbólica dentro do arranjo de poder então vigente²⁸¹, agora ele pretenderá “desempenhar um papel normativo prático”²⁸² controlando, de fato, os comportamentos e zelando por uma ordem social, constituindo-se um poder mais presente, palpável e suportado por um direito penal modernizado.

A este processo se deve a reforma do sistema jurídico, uma das prioridades da monarquia ilustrada lusa, que pretendeu atender à urgente necessidade de aumentar a eficiência da lei²⁸³. Os sintomas principais dessa disposição reformista são os que se seguem, como enumerados pelo próprio Hespanha:

“A certificação das fontes de direito e a disciplina da jurisprudência, promovidas pela Lei de Boa Razão, de 1769, a sistematização da formação jurídica e a disciplina do discurso dos juristas, impulsionadas pela Reforma dos Estudos Jurídicos na Universidade de Coimbra, de 1772, a sistematização do direito legislativo, prosseguida pelo Projeto do Novo Código, a reforma da organização judiciária de 1790 e 1792 (parcial e preparatória de medidas mais globais de reorganização judiciária como a reforma das comarcas), a criação da Intendência geral de Polícia”²⁸⁴.

Concisamente, a reforma legal portuguesa teria também que atender a quatro diretrizes formuladas de acordo com o objetivo premente de sanar as limitações do fazer jurídico anterior, condição para a “instauração da disciplina social”²⁸⁵. Essas diretrizes seriam, em primeiro lugar, concentrar a repressão penal nos delitos que atentassem contra a utilidade social, descriminalizando-se, conseqüentemente, práticas antes ilegais, como a sodomia ou o jogo, mas que no novo contexto não se cumpriria mais punir por

²⁷⁹ HESPANHA, op. cit., p. 251.

²⁸⁰ Idem, p. 252.

²⁸¹ Idem.

²⁸² Idem, p. 252.

²⁸³ Idem, ibidem.

²⁸⁴ Idem, p. 252-3.

²⁸⁵ Idem, p. 253.

seu feitiço apenas de falta religiosa ou moral, sendo inofensivas para a manutenção de uma ordem social pautada pela nova concepção de utilitarismo cara à mentalidade ilustrada; em segundo lugar aumentar o espectro de ação do direito real, manietando-se o arbítrio das instâncias intermediárias ou periféricas de poder, como a autonomia excessiva dos juízes, e reduzindo a imprecisão da lei bem como suas brechas doutrinárias, ambos obstáculos à aplicação homogênea e regular da lei; em terceiro lugar combinar a ação do código legal com a de outras técnicas disciplinares então disponíveis e, a partir de então, “conscientemente promovidas”²⁸⁶, agregando o poder coercitivo da lei ao de outros dispositivos e instituições não propriamente estatais ou jurídicos; por último, um esforço para tornar a justiça da punição facilmente notável através da sua associação a “valores agora dominantes”²⁸⁷, devendo a pena aparecer como um desdobramento lógico, uma consequência e um reflexo do crime praticado. A essa última diretriz estará relacionada, ainda, a diminuição da violência penal, entendendo-se que o excesso de rigor das penas sangrentas seria um desequilíbrio perigoso, pois, “além de inúteis, corroíam a legitimidade da punição e do poder”²⁸⁸.

Ao mesmo tempo, passaria a vigorar também em Portugal, de acordo com o espírito da reforma nas táticas de poder que se fazia por toda a Europa, a noção de que a manutenção da ordem social deveria ser atingida através da adoção de medidas não apenas punitivas incidentes sobre o mal já causado. Firma-se, então, a prevenção dos distúrbios sociais como uma da prioridade a ser conseguida não apenas através do medo da punição, mas por artifícios mais suaves como “a bondade do governo, o melhoramento dos costumes, a reforma da educação, o cultivo das artes e das ciências, a extirpação da mendicidade, a polícia da sociedade, a criação de estabelecimentos úteis e o prêmio das virtudes”²⁸⁹.

²⁸⁶ Idem, *ibidem*.

²⁸⁷ Idem, *ibidem*.

²⁸⁸ Idem, p. 254.

²⁸⁹ SOUZA, 1803, apud HESPANHA, s/d., p. 254.

Reflexos da nova realidade política e social no pensamento escravista colonial

Com o correr do século XVIII, então, o pensamento sobre a administração dos escravos na colônia passará a refletir a nova conjuntura política, cultural e jurídica vigente em Portugal e no resto do continente europeu. Agora, pensadores vinculados à Ilustração deixarão de fundar-se em argumentos religiosos, “crentes no poder da razão, única e universal e na função pragmática da ciência a serviço do progresso material”²⁹⁰, e se preocuparão em modernizar os negócios coloniais e a escravidão, seu motor principal, “traduzindo, aprendendo e, sobretudo, tentando aplicar” descobertas da revolução filosófica e científica que se operava. As inovações por eles trazidas no tratamento do tema justificariam tratar seus trabalhos como uma “teoria ilustrada da administração de escravos”²⁹¹, teoria que procurará não mais adequar a escravidão a uma ética religiosa, mas racionalizá-la mirando o aumento de sua produtividade.

Lara²⁹² supõe que os escritos ilustrados inserem-se num quadro de intensificação da discussão sobre a escravidão e sua legitimidade, impulsionada pela emissão da bula papal de 20 de dezembro de 1741, condenando a escravidão indígena, pelo alvará de oito de maio de 1758, proibindo a escravidão dos povos nativos, e por uma série de medidas editadas durante o Período Pombalino colocando limites à escravidão dos povos do ultramar. Tal panorama teria renovado a disposição dos homens de letras em criticar os procedimentos usuais no trato e apresamento dos escravos, sendo que em Portugal e no Brasil, contudo, as críticas à escravidão usualmente focaram-se na sua prática cotidiana, raramente preocupadas com a validade da instituição, que surgiria, mesmo aos olhos desses ilustrados, “como algo dado”²⁹³, havendo um consenso quanto a sua inevitabilidade fundado na tradição e nas elevadas quantias movimentadas por ela. Assim, é importante deixar claro que os letrados da fase ilustrada, “aceitando a

²⁹⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 78.

²⁹¹ MARQUESE, op. cit., p. 85.

²⁹² LARA, op. cit., 2007, p.150.

²⁹³ Idem, p.156.

inevitabilidade da instituição”²⁹⁴, longe de pretenderem demoli-la, quiseram apenas reformá-la, sugerindo maneiras mais eficientes de condução do trabalhador negro.

Inseridos nesse contexto e provenientes da reformada Universidade de Coimbra, os ilustrados brasileiros abordarão a questão da obediência escrava de forma bastante distinta dos religiosos que os precederam. Seus trabalhos, surgidos no âmbito da Ilustração portuguesa e no panorama de reforma do Direito e contestação das formas físicas de punição, esboçarão uma ruptura com a estratégia de dominação visível nas páginas jesuíticas. Dispostos a “transformar e adaptar as receitas europeias aos problemas brasileiros”²⁹⁵ a fim de melhor explorar o potencial econômico da colônia, pensamos que suas prescrições sobre a correta administração dos escravos esboçam métodos de controle não mais fundados preponderantemente no castigo físico, agora antiquado e tido como contraproducente, baseando-se, ao contrário, em táticas menos violentas, mais sutis e preventivas que pretenderão manipular o comportamento do escravo para fins úteis. Métodos, enfim, que procuro relacionar com o processo de consolidação das “disciplinas”²⁹⁶, essa nova forma de exercício de poder da qual a reforma penal foi um desdobramento e que teria surgido no rastro do triunfo do pensamento ilustrado, chegando Foucault²⁹⁷ a afirmar que “as “luzes” que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”, sendo a consolidação do poder disciplinar a contrapartida do processo de equalização jurídica dos indivíduos levado a cabo pelo Iluminismo, ao menos na Europa.

Creemos que a sugestão de tais métodos por parte de nossos teóricos coloniais, e sobretudo o desaparecimento do castigo físico enquanto procedimento ideal de controle, possa ser entendida enquanto um reflexo, mesmo que ainda tênue, do processo de assimilação dessa nova maneira de se pensar o controle individual pela elite intelectual brasileira, atenta às mudanças que se operavam no paradigma cultural e jurídico em Portugal e na Europa. Pretendemos estabelecer, então, um elo entre a mudança no teor das prescrições acerca do controle escravo, presentes nos textos brasileiros do final do

²⁹⁴ Idem, p. 149.

²⁹⁵ DIAS, op. cit., p. 94.

²⁹⁶ FOUCAULT, op. cit., 2009.

²⁹⁷ Idem, p. 209.

século XVIII, e a “transformação histórica”²⁹⁸ processada ao longo dos séculos XVII e XVIII na Europa, quando teria acontecido uma “extensão progressiva dos dispositivos de disciplina” e a sua “multiplicação através de todo o corpo social”, tendendo eles, ao mesmo tempo, a “se implantar nos setores mais importantes, mais centrais, mais produtivos da sociedade”²⁹⁹.

Tal fenômeno responderia ao objetivo premente naquele momento histórico, marcado pela consolidação do poder burguês e do modo de produção capitalista, de “aumentar a utilidade possível dos indivíduos”³⁰⁰, sendo que esse “papel positivo”³⁰¹ do poder disciplinar, acreditamos, surge estampado também nos métodos de controle recomendados por nossos letrados setecentistas posteriores. Veremos em suas prescrições, dessa forma, procedimentos de controle que pretenderão agir sobre a própria disposição interior do negro com o fito de torná-lo mais inclinado ao trabalho, não se preocupando apenas em reprimir a desobediência através da estratégia binária delito-castigo.

Outro aspecto desse processo de expansão do poder disciplinar seria a sua fuga das instituições fechadas como as escolas ou hospícios, tendendo a se irradiar também a partir de “focos de controle disseminados na sociedade”³⁰². Como reflexo, os textos coloniais passarão a recomendar meios de controle fundados em instituições como a família escrava, cujo fomento passa a ser sugerido aos senhores agora não mais enquanto aspecto da educação cristã dos negros, mas como recurso capaz de torná-los dóceis e fixados à propriedade produtiva.

Ainda, e no que tange especificamente às mudanças assinaladas no ambiente jurídico português no contexto pombalino, acredito que os textos de cunho ilustrado, ao não sublinharem mais a função punitiva senhorial, como faziam os pensadores religiosos, se alinhariam com a pretensão da monarquia lusa de esvaziar as instâncias de controle que lhe são exteriores. Essa mudança de posicionamento ficaria bem ilustrada

²⁹⁸ Idem, p. 198.

²⁹⁹ Idem, p. 199.

³⁰⁰ Idem, p. 198.

³⁰¹ Idem, *ibidem*.

³⁰² Idem, p.200.

na argumentação de autores como Luis Antonio de Oliveira Mendes³⁰³, por exemplo, que na sua *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa da África e o Brasil* chega a colocar a justiça e as “sentenças privadas” dos senhores em diferentes planos, sendo as punições físicas aplicadas pelos colonos, agora, tratadas por muitos intelectuais ilustrados interessados por esse tópico, mesmo que ainda de forma tímida, como um abuso.

³⁰³ MENDES, MENDES, Luis Antonio de Oliveira; CAPELA, José. *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil*. Porto: Escorpião, 1977, p. 53.

3. O decorrer do século XVIII e a transformação das ideias sobre o controle escravo

As táticas de controle estampadas nos textos coloniais sobre a gestão dos escravos refletirão o momento histórico em que seus autores se inscreviam, migrando do simples castigo físico, num primeiro momento, para estratégias mais sofisticadas e não sangrentas de dominação.

Investigando a evolução do pensamento da elite intelectual da colônia ao longo do século XVIII sobre as estratégias de obediência e punição do escravo, pretendemos mostrar como, se de um lado, as técnicas violentas de controle prescritas pelos jesuítas ligavam-se a uma mentalidade punitiva antiga, vigente no direito europeu até o final do século XVIII e marcada pelo recurso frequente ao castigo corporal, os textos ilustrados, ao contrário, encaixam-se num posterior contexto de negação da tortura penal em favor de métodos mais sofisticados de controle caracterizados por um trabalho perene de correção e prevenção fundado na vigilância e na direção das ações individuais, métodos que Foucault chamou de “disciplinas”³⁰⁴. A partir desse ponto de vista procederemos à análise dos textos coloniais versando sobre a gestão do trabalho escravo divididos em dois grupos distintos, sendo o primeiro formado pelos trabalhos de cunho religioso, escritos até a metade do século XVIII, e o segundo pela produção de letrados laicos, vinculados à Ilustração, em atividade no final do mesmo século.

Para o primeiro grupo serão abordados textos delineando procedimentos de controle que, acreditava-se, deveriam ser adotados para a justa, pia e funcional lida com os negros, como *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, de André João Antonil³⁰⁵, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, assinado por Jorge Benci³⁰⁶, e *Etíope resgatado empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* do padre Manoel Ribeiro Rocha³⁰⁷. Quanto a este último, apesar de produzido num

³⁰⁴ FOUCAULT, op. cit., p.133

³⁰⁵ ANTONIL; SILVA. op. cit.

³⁰⁶ BENCI; FIGUEIRA; MENDES, op. cit.

³⁰⁷ ROCHA; SUESS, op. cit.

contexto histórico posterior, por isso guardando algumas diferenças com os outros dois, optamos por abordá-lo por tratar da questão da disciplina escrava de forma muito semelhante aos escritos inicianos pioneiros.

Para os textos de cunho ilustrado do final do século XVIII valerá o mesmo critério, ou seja, nos concentraremos naqueles que esboçam métodos voltados para o melhor controle e adestramento dos escravos, limitando-nos, então, ao *Discurso histórico, político e econômico, e estado atual da filosofia natural em Portugal, acompanhado de algumas reflexões sobre o Estado do Brasil*, de Baltazar da Silva Lisboa³⁰⁸, a uma carta de José da Silva Lisboa³⁰⁹ contendo algumas ideias sobre a lida da mão de obra escrava, à *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil*, de Luis Antonio de Oliveira Mendes³¹⁰ e às cartas de Luís dos Santos Vilhena³¹¹.

O pensamento jesuítico pioneiro

Nos textos produzidos por intelectuais religiosos até a metade do século XVIII, a violência física é a forma de controle invariavelmente prescrita, dada a sua importância no quadro jurídico da época, a condição social inferior do negro e a evidente impossibilidade de aplicação nele de penas não corporais, como o degredo.

Tendo como base comum um “discurso das obrigações recíprocas”³¹², ou seja, uma concepção de obrigações mútuas entre senhores e escravos extraída de textos antigos, gregos e romanos, além da Bíblia, estes trabalhos pregavam o trabalho e a obediência escrava em troca do sustento e instrução católica a serem fornecidos pelos

³⁰⁸ LISBOA, Baltazar da Silva. *Discurso histórico, político e econômico, e estado atual da filosofia natural em Portugal, acompanhado de algumas reflexões sobre o Estado do Brasil*. Lisboa: Oficina de Antônio Gomes, 1786.

³⁰⁹ LISBOA, José da Silva. Carta de José da Silva Lisboa a Domingos Vandelli descrevendo a Bahia. In: *Perfil de Cayrú*. Direção Moraes, Eugênio Vilhena de. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958.

³¹⁰ MENDES, op. cit.

³¹¹ VILHENA, Luís dos Santos; AMARAL, Braz do. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Ed. Itapuã, 1969.

³¹² MARQUESE, op. cit., p.31.

senhores, que deveriam pautar seu comportamento, no que diz respeito à prerrogativa de castigar, em preceitos cristãos.

A partilha de um arcabouço intelectual semelhante, bem como as recorrentes críticas à desumanidade do castigo desregrado e desmesurado, denotaria, enfim, certa unidade no pensamento religioso acerca da escravidão no Brasil colonial até meados do século XVIII. Os jesuítas Benci e Antonil, por exemplo, ao dividirem uma bagagem cultural comum, sendo ambos contemporâneos e membros de uma mesma ordem religiosa, servem-se de maneira muito semelhante do livro *Eclesiástico*, do Antigo Testamento, e de pensadores antigos, como Aristóteles, Platão e Sêneca, para embasar seus argumentos. Em suas linhas observamos, então, uma concepção pedagógica do castigo e um discurso sobre as obrigações devidas pelos senhores aos escravos que divide-se em três eixos básicos: a correção, o trabalho e o sustento, tendo este último ponto sido desdobrado pelos padres no sustento material, o alimento e o abrigo, e no espiritual, a iniciação no catolicismo³¹³. O que foi dito seria válido, também, para Manoel Ribeiro Rocha, ainda que seu texto tenha sido produzido quase meio século depois.

Até essa época, aliás, o discurso religioso pedagógico, disseminado pela companhia de Jesus, era uma das principais características da cultura colonial³¹⁴, discurso que estaria permeado pelo antigo pensamento estoico, processado e transmitido pela filosofia escolástica reelaborada no século XVI e importada para o Brasil pelos jesuítas. Relativamente aos textos que ora estudamos, o estoicismo apareceria de forma clara nas passagens que, defendendo o bom tratamento dos escravos, apelariam constantemente para a virtude senhorial, valorizariam a caridade, a paciência e a sabedoria e conclamarium os senhores a seguirem sempre a razão em detrimento da paixão, como a ira que levaria ao desregramento pecaminoso e ineficaz do castigo. Assim, ao lado do texto bíblico e do pensamento de Platão e Aristóteles, pode-se dizer que o estoicismo de Sêneca, Ovídio, Virgílio, Cícero e Horácio, por exemplo, tem lugar de destaque nos textos escravistas cristãos.

³¹³ CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. *Quatro visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manuel Bernardes e João Antônio Andreoni*. In: POLITEIA: História e Sociedade, v.1, n.1. Vitória da Conquista, 2001.

³¹⁴ CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. *O estoicismo na pedagogia religiosa do Brasil setecentista: resquícios ou presença marcante?* In: Revista HISTEDBR online, n.28. Campinas, 2007, p.165.

A utilização de conceitos retirados da Antiguidade pelo pensamento escravista religioso surge como um aparente anacronismo, uma vez que as recomendações sobre a correta lida dos escravos na colônia, postulados por ele, são basicamente as mesmas dirigidas aos senhores gregos, romanos e semitas, inseridos em contexto histórico completamente distinto³¹⁵. Contudo, levando em conta o viés religioso aplicado, sendo a Bíblia, em grande parte, inscrita no contexto cultural do mundo Antigo, podemos encontrar coerência nessa linha de pensamento. Já no que diz respeito especificamente aos procedimentos de controle recomendados pelos pensadores jesuíticos, o suplício corporal, destacamos a proximidade entre a lógica punitiva antiga e aquela ainda vigente na Europa moderna, sendo na colônia, por conseguinte, o castigo físico sangrento e exemplar tido pelo senso comum colonial como método punitivo perfeito.

Passemos agora a um estudo mais próximo dos principais autores dessa vertente do pensamento escravista colonial.

Jorge Benci

Presume-se que o italiano Jorge Benci tenha nascido em Rimini no ano de 1650, entrando para a Companhia de Jesus quinze anos depois e vindo para o Brasil em 1681. Regressando à Europa apenas em 1705, os 24 anos em que o padre permaneceu na colônia americana de Portugal teriam lhe dado amplas oportunidades para “conhecer os males da escravidão”³¹⁶, desempenhando por aqui também as funções de professor de Humanidades e Teologia, secretário do provincial e de visitador local.

Sua obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, escrita no ano de 1700 na Bahia e publicada na Itália em 1705, constitui um conjunto de prescrições sobre a correta lida dos escravos, redigidas em forma de sermão, voltadas, sobretudo, para a classe senhorial. Tratando inicialmente de justificar segundo argumentos bíblicos a escravidão, Benci passa a abordar a questão do comportamento

³¹⁵ CASIMIRO, op. cit., 2006, p.223.

³¹⁶ RODRIGUES, José Honório. História da História do Brasil: 1ª parte - Historiografia colonial. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979, p.377.

senhorial diante dos escravos, matéria que ocupará a maior porção de seu livro e que será apresentada dividida em três eixos principais, o sustento, o castigo e o trabalho³¹⁷.

Marquese, sustentando que a meta de *Economia* seria apelar para a consciência dos colonos, a fim de disseminar um “ideal do patriarcalismo cristão, no qual todas as relações seriam medidas pelos preceitos das Sagradas Escrituras”³¹⁸, destaca que as referências principais nas quais o jesuíta se pautou, para definir quais seriam as obrigações e deveres mútuos entre senhores e escravos, foram texto bíblico e a obra de Aristóteles que, segundo entendia, “traziam o mesmo conjunto de prescrições, sob a luz do sagrado e do profano, respectivamente”³¹⁹.

Do ponto de vista de Lara, mesmo que pretendesse reformar a escravidão postulando um melhor tratamento do negro, o pensamento de Benci seria atravessado pela concepção do castigo enquanto peça fundamental no correto funcionamento dessa instituição³²⁰. Ao pregar a moderação na punição, Benci visaria, portanto, sobretudo preservar a sua eficácia, tendo em vista que o castigo desregrado produziria a revolta, as fugas e o suicídio, sendo objetivo do jesuíta, menos que humanizar a escravidão, garantir a continuidade do domínio senhorial³²¹.

Como já foi dito, os textos produzidos por intelectuais religiosos até a metade do século XVIII tem em comum a concepção da violência física enquanto forma de controle ótima. Assim, Benci frisar a necessidade “da vara e do castigo”³²² para a correção dos “imprudentes e maus”, recomendando que a punição correta, ministrada por “senhores prudentes e discretos”³²³, consista de “açoites ou de ferros”. Assim, postula o jesuíta: “Primeiramente, obrando o servo contra o que deve, deveis usar dos açoites”³²⁴, acrescentando que, nos casos em que eles não bastassem, sempre se poderia

³¹⁷ MARQUESE, op. cit., p.52.

³¹⁸ Idem, p.56.

³¹⁹ MARQUESE, op. cit., p.52

³²⁰ LARA, 1988, p.46.

³²¹ Idem, p.50.

³²² BENCI; FIGUEIRA; MENDES, op. cit., p. 126.

³²³ Idem, p. 162.

³²⁴ Idem, ibidem.

recorrer aos ferros “prendendo-o ou com grilhões, ou com correntes”³²⁵, técnica que, longe de se aproximar da prisão contemporânea, é ainda uma forma essencialmente física de punição por objetivar a imobilização do corpo e a dor dela decorrente.

Mas esse castigo, corporal e ajustado ao delito quantitativamente, devendo ser “acomodado a sua culpa”³²⁶, pretende inibir determinado comportamento através da lembrança da dor, experimentada pelo punido, e do horror do espetáculo punitivo³²⁷, frequentemente aplicado em público, como nos pelourinhos. De forma coerente com esse preceito, a força exemplar da punição corporal transparece em Benci que, comentando a eficiência dos açoites e correntes, assevera: “basta só que os veja o servo, para que se reduza e meta a caminho e venha à obediência e sujeição de seu senhor”³²⁸. Essa eficácia do exemplo punitivo, os jesuítas sabiam, tinha como fundamento o medo, chegando Benci a dizer que “nenhuma coisa aos homens dá mais ousadia para delinquirem e soltarem a rédea aos vícios, do que saberem que não hão de ser castigados seus delitos”³²⁹, e, “não temendo pois o servo o castigo, como há de deixar de fazer sua vontade?”. O medo e a dor surgem, enfim, como pilares do castigo, chegando o jesuíta a citar como um dos problemas da punição desregrada a diminuição de sua eficácia pela capacidade do cativo de se acostumar a ela, tanto mentalmente, pois “pouco a pouco lhe perde o medo e o temor”³³⁰, quanto fisicamente, pois sua pele calejada dos açoites dificultaria o expediente de lhe infligir dor. Assim, Benci prescreve o castigo para que o escravo “se não acostume a errar, vendo que seus erros passam sem castigo”³³¹, acrescentando que a punição serve “para que não tornem a cometer os mesmos erros, pelos quais são castigados”³³², e que “os açoites são medicina da culpa”³³³.

³²⁵ Idem, p. 164-165.

³²⁶ BENCI; FIGUEIRA; MENDES, op. cit., p. 125.

³²⁷ FOUCAULT, op. cit., 2009.

³²⁸ BENCI; FIGUEIRA; MENDES, op. cit., 1977, p. 161.

³²⁹ Idem, p. 127-139.

³³⁰ Idem, p. 139.

³³¹ Idem, p. 125.

³³² Idem, p. 161.

³³³ Idem, p. 164.

Acredito, porém, que um outro importante aspecto da prática punitiva da Europa monárquica esteja embutido no texto: o significado atribuído à punição de reparação do prejuízo trazido ao reino e de afirmação da força maior do poder soberano³³⁴, correspondendo, nessa concepção jurídica, o crime a uma ofensa pessoal ao rei, que irá pessoalmente, ou através daqueles “a quem ele delegou sua força”³³⁵ desempenhar uma justiça punitiva que irá se apoderar do corpo do faltoso “para mostrá-lo marcado, vencido, quebrado.”

Ora, no Brasil colonial a monarquia portuguesa delegava inúmeras atribuições aos particulares, sendo comum, entre os poderosos, a prática da justiça privada, fato endossado pelos letrados religiosos que reconhecem o direito senhorial de castigar. Neste aspecto penso ser ilustrativa uma passagem onde Benci, defendendo que se entregue à justiça oficial o escravo merecedor da pena capital, afirma que o argumento frequentemente colocado contra esta maneira de se proceder seria o de que isso “não diz bem com a nobreza e fidalguia do senhor”³³⁶, confirmando o entendimento, difundido entre os colonos, de que a aplicação da justiça aos escravos era atribuição sua.

Antonil

A verdadeira identidade de Antonil, pseudônimo, foi um enigma duradouro para a historiografia luso-brasileira, finalmente desvendado por Capistrano de Abreu que, julgando acertadamente ser *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* obra de um jesuíta, encontraria evidências escritas relacionando o livro ao nome Andreoni, inaciano que vivera muitos anos na Bahia onde ocupou diversos cargos importantes³³⁷.

O posterior aprofundamento dessa investigação trouxe à tona um perfil mais completo do religioso, identificado como o padre João Antônio Andreoni, italiano

³³⁴ FOUCAULT, op. cit., 2009.

³³⁵ Idem, p. 49.

³³⁶ BENCI; FIGUEIRA; MENDES, op. cit., p. 167.

³³⁷ ANTONIL; SILVA, op. cit., p.32.

nascido em Luca, cidade toscana, no ano de 1649. Formado em Direito pela Universidade de Perúgia, segundo André Mansuy Diniz Silva, tido como “excelente jurista, com muito talento para desenredar processos e litígios”³³⁸, teria sido ele admitido na Companhia de Jesus em 1667, época em que travou amizade com o Padre Antônio Vieira, com quem viria para o Brasil em 1681. A partir de 1683 assumiu diferentes cargos, como o de professor de Retórica no Colégio da Bahia, diretor da congregação dos estudantes, mestre dos noviços e secretário de vários provinciais, sendo ainda reitor do Colégio da Bahia por duas vezes, por volta de 1705 e 1709. Veio a falecer no mesmo Colégio em 1716 aos 67 anos de idade.

Sua obra maior, *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, divide-se em quatro partes, ocupando metade do livro aquela relativa à produção do açúcar. Em sua totalidade a obra pretendeu arrolar as principais produções brasileiras no princípio do século XVIII, tratando também do ouro, da pecuária e do couro, fornecendo detalhes sobre a sua produção e rendimento. Possivelmente, a ênfase no açúcar se deve ao fato de o jesuíta ter vivido muitos anos na Bahia, onde essa mercadoria era produzida em grande volume³³⁹.

É possível, ainda, que a parte relativa à economia canavieira tenha sido redigida em época anterior às outras porções do livro, dessa forma simples adendos à obra original. Defendendo a hipótese, André Mansuy assinala as inúmeras diferenças de estilo entre a primeira parte, “cheia de imagens, metáforas e alegorias barrocas”³⁴⁰, e as demais, “escritas com muita simplicidade”. Indo além, a estudiosa sugere que entre 1693 e 1698, quando esteve no engenho de Sergipe do Conde onde pôde observar de perto a produção do açúcar, Antonil teria escrito a primeira parte da obra, datando as demais de 1707 a 1709. O método usado para se chegar a tal cronograma consiste na comparação dos preços do açúcar, registrados pelo jesuíta, com a contabilidade do engenho e com atas da câmara da Bahia, levando em conta, também, fatos históricos narrados e valores dos contratos de outros bens, registrados em *Cultura*, que permitem uma datação aproximada de partes da obra.

³³⁸ Idem, p.33.

³³⁹ Idem, p.38.

³⁴⁰ Idem, p.42.

Esse lapso temporal entre as diferentes partes de *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* se explicaria pelo grande impacto da descoberta das minas auríferas sobre a economia e sociedade brasileira, motivando o jesuíta a tecer considerações sobre esta nova riqueza, às quais acabou incluindo em sua obra³⁴¹.

Pouco depois de sua primeira impressão, entretanto, quase todos os exemplares desse trabalho seriam apreendidos e destruídos em 1711 sob determinação do Rei D. João V., ordem motivada pelas suas descrições minuciosas sobre a descoberta e localização das minas de ouro no Brasil, informação que convinha proteger de nações hostis como a França, que no mesmo ano pilharia a cidade do Rio de Janeiro após o ataque fracassado de 1710.

Examinemos, agora, o teor da obra. André Mansuy, novamente, detecta em *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* uma forte relação com escritos latinos antigos, como os de Varrão e Catão, que voltariam a figurar no imaginário intelectual europeu, no começo do século XVII ao servir como fonte de inspiração para a literatura francesa³⁴². Antonil, também se apropriando dessa antiga tradição greco-romana, teria extraído dali ideias que adaptou à realidade brasileira, sendo a sua filiação ao pensamento escravista greco-romano transparente, por exemplo, no formato conferido ao tratado sobre o açúcar, dividido em três livros, seguindo o primeiro o modelo proposto por Aristóteles e Xenofonte, ao discorrer sobre o governo da casa, e os dois últimos, à moda dos manuais romanos³⁴³, descrevendo minuciosamente todas as fases da produção do açúcar.

Diferindo de Benci apenas pelo uso de um viés mais economicista na abordagem do tema, notável ao tratar o escravo menos como homem cuja alma se deveria salvar e mais como “uma ferramenta de trabalho”³⁴⁴, a preocupação principal de Antonil é o aprimoramento do uso da força de trabalho escrava, sendo as questões de fundo doutrinário relegadas a um segundo plano, fato evidente ao compararmos a estrutura de sua obra com a de Jorge Benci. Assim, se o último dedicou quatro discursos à questão

³⁴¹ Idem, p.51.

³⁴² Idem, p.35.

³⁴³ MARQUESE, op. cit., p.57.

³⁴⁴ CASIMIRO, op. cit., 2001, p.149.

dos deveres senhoriais, nela embutida a educação religiosa, Antonil irá condensar suas prescrições sobre o tema em apenas um capítulo do Livro Primeiro de *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*.

Ao mesmo tempo, despontaria na sua obra uma concepção corporativa da propriedade, tida como prolongamento físico do senhor de engenho, metáfora retirada tanto do pensamento aristotélico como de uma “tradição cristã medieval”³⁴⁵, reelaborada por juristas e filósofos europeus e presente no ambiente cultural português da época, segundo a qual o meio político e social se comporiam por membros com tarefas específicas, não sendo gratuita, então, a visão dos escravos enquanto “as mãos e os pés do senhor de engenho”³⁴⁶. O recurso a essa ideia permitiria a Antonil, ao mesmo tempo, expor de maneira clara e coerente sua concepção sobre a rígida hierarquia e repartição de obrigações e deveres que deveria vigorar no espaço dos engenhos de açúcar³⁴⁷.

À formação jurídica do autor de *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, concluída na segunda metade do século XVII na Universidade italiana de Perúgia, em data portanto anterior à mudança de paradigma do fazer jurídico europeu, acreditamos ser possível relacionar suas ideias sobre a justiça da punição escrava, bem como a recomendação do castigo físico enquanto o melhor formato para a sua aplicação. Encontramos nos seus escritos, então, uma noção de justiça e punição típica do tempo em que viveu, onde o castigo corporal exemplar despontava como medida corretora ideal.

Lara³⁴⁸ também atesta a prática disseminada e o consenso em torno necessidade da punição violenta no Brasil colonial, destacando, no discurso de Antonil a naturalização do castigo, da escravidão e da função social esperada do escravo, o trabalho. Sublinhando o castigo enquanto requisito para a sua melhor produtividade, o jesuíta, enfatizaria, simultaneamente, a “importância da punição na relação senhor-

³⁴⁵ MARQUESE, op. cit., p. 58.

³⁴⁶ ANTONIL; SILVA, op. cit., p. 97.

³⁴⁷ MARQUESE, op. cit., p.59.

³⁴⁸ LARA, op. cit., 1988.

escravo”³⁴⁹ para formar o elo de submissão, temor e respeito fundamental para o bom desenrolar do trabalho.

Lara destaca ainda, em Antonil, a presença de uma lógica onde a moderação e benevolência do no trato do escravo funcionariam como requisitos para efetivação da autoridade senhorial, que tanto mais forte seria quanto melhor atendesse a esses princípios. Assim, zelando por seus cativos, os senhores melhor poderiam exigir obediência e trabalho duro, desempenhando “um poder senhorial que aparecia escondido pela figura do pai cuidadoso,”³⁵⁰.

Ao mesmo tempo, a figura do feitor, importante ator no sistema de poder desenhado pelo jesuíta, desempenharia importância fundamental no exercício eficaz da violência e consequente manutenção da autoridade senhorial. Agente de fato da punição, desassociando o senhor da prática imediata da violência, o feitor favoreceria a preservação do poder do primeiro que, ao coibir eventualmente os seus excessos, legitimaria aos olhos de todos sua posição superior de mando, sendo a mediação feitorial necessária, ao mesmo tempo, para a manutenção de um fluxo constante de trabalho, viabilizando, enfim, o desempenho de um poder fundado numa lógica binária que envolveria “proteção e violência”³⁵¹.

Dentro dessa lógica, a natureza corporal do castigo a ser ministrado aos escravos, bem como os inúmeros benefícios que se colheria dele, é frisada por Antonil que recomenda “chegar-lhes com um cipó às costas com algumas varancadas”³⁵², definindo a punição ideal como “açoites moderados, ou com os meterem uma corrente de ferro por algum tempo, ou tronco”³⁵³. Neste contexto, a faculdade senhorial de castigar é vista como um direito e um dever, em face da função corretiva e benfazeja que o jesuíta atribui à punição corporal, sendo que “não castigar os excessos que eles [os escravos] cometem seria culpa não leve”³⁵⁴.

³⁴⁹ LARA, op. cit., 1988, P.46.

³⁵⁰ Idem, p.117.

³⁵¹ LARA, op. cit., 1988, p.167.

³⁵² ANTONIL; SILVA, op. cit., p. 91.

³⁵³ Idem, p. 102.

³⁵⁴ Idem, ibidem.

Finalmente, acreditamos que Antonil presumisse a universalidade da concepção, própria do pensamento europeu moderno, de que a falta deveria obrigatoriamente ser sucedida pelo castigo físico, ao supor que os escravos tratados com justiça por seus senhores “não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo”³⁵⁵.

Manoel Ribeiro Rocha

Padre e advogado português, nascido em Lisboa no ano de 1687 e formado em Direito por Coimbra, Manoel Ribeiro Rocha teve sua obra *Etíope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído e Libertado* elaborada na Bahia e publicada em Portugal no ano de 1758, tendo sido, segundo Suess, “elogiada pelos censores do Palácio Real e da Igreja”³⁵⁶, fato que apontaria mais para o caráter conservador que revolucionário desse trabalho, ao contrário do que quiseram alguns estudiosos que, dela tendo um conhecimento apenas superficial, chegaram a rotular o padre Rocha de abolicionista³⁵⁷. Lara também a assinala uma grande cautela nas propostas de Rocha para coibir os procedimentos ilícitos no apresamento e promover a correta lida dos escravos, tendo o religioso que lidar com “susceptibilidades teológicas, jurídico-legais ou monárquicas”³⁵⁸ que desenhariam os limites dentro dos quais suas prescrições se mantêm.

No título de sua obra, destacam-se os termos “resgatado”, “empenhado” e “corrigido”. A palavra “resgate”, aqui possuindo um cunho “teológico e jurídico”³⁵⁹, reportaria-se à salvação tanto física como espiritual dos africanos que, feitos

³⁵⁵ Idem, p.103.

³⁵⁶ ROCHA; SUESS, op. cit., p.8.

³⁵⁷ Conforme Suess (ROCHA, SUESS, p.21-22), Francisco Adolfo Varnhagem foi o pai do “mito de que Ribeiro Rocha teria sido um precursor dos abolicionistas”, mito alimentado também pelo advogado Perdigão Malheiro que teria atribuído a Rocha intenções abolicionistas. Para o mesmo Suess, a leitura atenta dos argumentos de ambos revela um conhecimento apenas indireto do livro evidente nas distorções das ideias do religioso cometidas por eles.

³⁵⁸ LARA, op. cit., 2007, p.155.

³⁵⁹ ROCHA; SUESS, op. cit., p.10.

prisioneiros em sua terra natal, ao serem comprados e transferidos para o Brasil seriam salvos tanto da morte terrena como da danação infernal, funcionando o “resgate”, na teoria, como a substituição de uma pena severa para uma mais leve, o trabalho forçado na colônia americana e, como bônus, a oportunidade de iniciação na fé católica. O paradigma do “resgate”, não sendo novidade nos tempos de Rocha, possuiria uma antiga “tradição legitimadora”³⁶⁰ emprestando ao tráfico negreiro um aspecto redentor e caridoso desde a conquista da África no século XV.

Já a palavra “empenhado”, em face da dificuldade de se atestar a legalidade do apresamento dos escravos na África, refere-se à proposta, cerne da argumentação de Rocha, da transmutação da escravidão em penhor temporário pelo tempo suficiente para que o escravo pudesse restituir ao senhor o que este despendeu em seu “resgate”, alimentação, vestuário, instrução na fé católica e nos ofícios manuais, estipulando um prazo máximo de 25 anos para a amortização dessa dívida³⁶¹. No entanto, a transformação da escravidão eterna para penhor temporário não implicaria em qualquer alteração das “obrigações mútuas entre senhores e escravos.”³⁶², mantendo, na prática, a escravidão intocada.

Por sua vez, o termo “corrigido” estaria ligado à obrigação senhorial de direcionar as ações dos negros sob sua tutela para o trabalho e para a assimilação dos preceitos do catolicismo português, sendo o castigo, físico, doloroso e exemplar, “primeiro remédio, com o qual muitos reputados por rudes aprenderão com felicidade”³⁶³, o procedimento que o padre recomenda corriqueiramente esse fim. Sem ele, a instrução do negro na cultura europeia seria inexecutável, “porque na condição de servos, na rudeza de entendimento, e na pouca idade cristã, que têm depois de nascidos ou renascidos pelo Batismo, em tudo os fez a natureza, e a fortuna pequenos”³⁶⁴, argumento que legitima tanto o mando senhorial, transfigurado em tutela dos africanos ignorantes e atrasados, quanto o próprio cativo, no fundo espiritualmente salutar.

³⁶⁰ Idem, *ibidem*.

³⁶¹ Idem, *ibidem*.

³⁶² Idem, p.15.

³⁶³ Idem, p. 112.

³⁶⁴ Idem, p.107.

Dada a meticulosidade no tratamento do tema castigo, segundo Lara, em Rocha a idealização de uma técnica de dominação senhorial atingiria “seu mais alto refinamento”³⁶⁵.

O último termo usado por Rocha no título do seu trabalho, “libertado”, se acena para o propósito libertador da obra, por outro lado, sendo a liberdade a última etapa a do longo processo descrito no título do *Etíope*, carrega inúmeras condições à sua consecução, como o dilatado prazo máximo de 25 anos especificado para o fim do penhor. Dessa forma, a libertação do negro, mesmo devendo ser o objetivo final do comércio dos escravos, apenas poderia ser alcançada após o seu resgate, penhor, sustento, correção e instrução, condições, enfim, para a sua salvação espiritual e compensação aos senhores do investimento feito em cada uma destas etapas. É de especial interesse, nesse processo, a correção, necessária para que o negro faça por merecer sua liberdade e surgindo regularmente sob a forma do castigo físico.

Propósito último do castigo, a submissão escrava é aqui entendida como pressuposto para a conversão religiosa que dependia também da aplicação do negro ao trabalho, dado o caráter pecaminoso do ócio na moralidade cristã. Dessa forma, Lara supõe que Rocha expresse a maior ou menor submissão do escravo em face ao seu senhor “em termos de boa ou má índole”³⁶⁶, sendo nessa lógica tanto “melhor” o escravo e menos merecedor dos castigos mais rígidos e dolorosos quanto mais submisso se mostrasse, restando, ao contrário, aos insubmissos, portanto “maus”, a punição física “corretiva”, intensa e frequente.

Mas o castigo pregado por Rocha deveria ser também ordenado e prudente, condições para a manutenção do seu aspecto de obra pia e corretora, sendo necessário, para tanto, que a sua aplicação não fosse motivada pela ira, mas inspirada pela razão. Mantendo-se dentro destas balizas, o castigo físico, por mais rigoroso, nunca se confundiria com a sevícia, que “não é ensino, senão vingança; não é zelo, senão ira; e enfim, não é disciplina, e correção de Deus. Senão que correção e sanha do demônio”³⁶⁷. Essa punição física, quando bem medida e proporcional à culpa, manteria, então, estreita ligação com o “ensino” e o “zelo”, sendo fundamental para a “disciplina”,

³⁶⁵ LARA, op. cit., 1988, p.53.

³⁶⁶ LARA, op. cit., 1988, p. 47.

³⁶⁷ ROCHA; SUESS, op. cit., p.92.

termo aqui ainda ligado às práticas punitivas corporais, ostentando um significado completamente distinto daquele atribuído a ele por Foucault³⁶⁸, inserindo-se, então, numa cultura jurídica antiga, demolida no final do mesmo século em que Rocha escreveu seu *Etíope*. Sendo assim, além de tributária do direito monárquico, lembrando que Rocha cursara Direito em Coimbra antes da reformulação dos seus estatutos, a concepção punitiva por ele ostentada exhibe uma preocupação com o aspecto de ensino e cuidado atribuído ao castigo que assinalaria a sua vinculação também a uma moral cristã.

Para Lara³⁶⁹, a moderação pregada no castigo responderia também a um ideal de civilização expresso pelo *Etíope* que funcionaria, simultaneamente, para justificar a escravidão, quando devidamente normatizada, e limitar o poder senhorial de punir, uma vez que este deveria se ater aos princípios da legalidade e humanidade que legitimariam o próprio cativo. Essa adequação da escravidão a princípios morais, legais e religiosos proposta por Rocha serviria, além do mais, para esconder “uma concepção de poder que inclui mecanismos para sua própria manutenção”³⁷⁰, sendo o objetivo final do *Etíope* oferecer saídas para a continuidade do cativo em face das inúmeras críticas às quais este se encontrava especialmente suscetível em meados do século XVIII, como o questionamento da legalidade do tráfico.

Mas voltando ao texto, em asserções como “para o castigo ser bem ordenado quanto à causa é necessário que preceda a culpa, porque a culpa é a causa pela qual se dá o castigo”³⁷¹, observamos a presença de um axioma segundo o qual a punição deveria necessariamente seguir-se à comprovação da culpa, sendo o castigo físico, medida essencialmente repressora, *a posteriori* e voltada para a prevenção do delito através do exemplo, base de uma estratégia de controle tornada ultrapassada ao final do século das luzes³⁷². Nesse contexto, o hábito de alguns senhores açoitarem seus

³⁶⁸ FOUCAULT, op. cit., 2009.

³⁶⁹ ROCHA, Manoel Ribeiro; LARA, Silvia Hunold. Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas n.21: *Etíope* resgatado empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado. Campinas: Editora UNICAMP, 1991, p. 15.

³⁷⁰ Idem, p.19.

³⁷¹ Idem, p.93.

³⁷² FOUCAULT, op. cit., 2009.

escravos recém-adquiridos com o fim de coibir desobediências futuras não estaria em conformidade com a concepção de justiça disseminada no senso comum da época, acrescentando Rocha que “as leis Divinas, e humanas, como fica dito, proibem que se castiguem os servos sem precedência de causa”³⁷³.

Ao dizer: “quando repreenderem, e castigarem estes cativos, seja sim o suplício condigno e proporcionado”³⁷⁴, Rocha sustenta que o suplício, mantendo-se regrado, nunca se confundiria com a violência, sendo, ao contrário, medida pia, justa e pedagógica, tornando-se cruel apenas quando praticado desmesuradamente ou com os instrumentos incorretos como “grossos bordões”³⁷⁵, devendo sempre limitar-se a “palmatória, disciplina, cipó e prisão”, formas perfeitas de correção. A punição pedagógica deveria limitar-se, então, ao castigo, ordenado e proporcional à culpa, condenando-se outras práticas corriqueiras como a cauterização das feridas dos açoites com cera, hábito destituído de propósito por situar-se fora da esfera do castigo ritualizado e formalizado, estando a dor dele proveniente apenas a serviço da crueldade senhorial e não da emenda do cativo. Mas, atendo-se ao seu propósito educativo, o castigo, para surtir efeito, deveria sim ser físico, exemplar e doloroso, uma vez que, para o escravo indócil, “será necessário, para o corrigir, que a repreensão vá acompanhada, e auxiliada também com castigo”³⁷⁶, ou seja, segundo o jesuíta, as admoestações nunca surtiriam o efeito corretivo desejado sem o complemento da punição corporal.

Traço inconfundível das técnicas penais antigas, o castigo deveria obrigatoriamente corresponder em intensidade à gravidade do delito cometido³⁷⁷, donde se extrai a recomendação de Rocha segundo a qual “para o castigo ser bem ordenado no que respeita à quantidade, ou extensão, deve-se proporcionar, e medir pela maioria ou minoria da culpa”³⁷⁸, estabelecendo um limite de 40 açoites para a sua aplicação, quantidade máxima suportada pelo corpo humano segundo se sabia, acrescentando que,

³⁷³ ROCHA, SUESS, 1992, p.95.

³⁷⁴ Idem, p.106.

³⁷⁵ Idem, p.97.

³⁷⁶ Idem, p. 90.

³⁷⁷ FOUCAULT, op. cit., 2009.

³⁷⁸ Idem, p.98.

portanto, “devem-se arbitrar os açoites aos escravos, não aos duzentos, aos trezentos, e quatrocentos, como se acha já tão usado nestas fazendas, engenhos e lavras minerais”³⁷⁹, testemunho que, talvez de forma exagerada, atesta a brutalidade corriqueira dos senhores no tratamento de seus negros. Da mesma forma, no aprendizado dos evangelhos, a punição didática a ser aplicada deveria se medir pelos erros cometidos pelo escravo, castigando-se “com outras tantas palmatórias, quantos os erros forem”³⁸⁰.

Por último, Lara destaca no *Étiope* a presença do binômio paternalismo-rigor atravessando a sua idealização das relações entre senhores e escravos, surgindo a benevolência e o rigor “imbricados, partes integrantes do mesmo ato que manifestava o poder do senhor sobre seus escravos”³⁸¹. Concepção evidente quando, por exemplo, Rocha postula que o ato de castigar deve ser acompanhado de palavras gentis, ao mesmo tempo em que o reconhecimento do bom comportamento escravo precisa ser seguido, por outro lado, de “palavras mais dominantes”³⁸², temperando o rigor com a benevolência e vice e versa, a fim de manter o necessário equilíbrio entre temor e amor que deveria sempre caracterizar a postura do escravo diante de seu senhor.

A Ilustração e as novas ideias sobre o adestramento do trabalho escravo

Na medida em que o século XVIII ultrapassa a sua metade, observamos uma substancial modificação nos textos voltados para a gestão da mão de obra escrava, agora não mais produzidos por intelectuais religiosos, mas por letrados, influenciados pelos ventos da Ilustração, que tecerão prescrições para o controle e aproveitamento do trabalho negro fundamentalmente distintas daquelas estampadas nas páginas jesuíticas, abandonando o castigo físico enquanto medida eficiente de domínio para sugerir, ao contrário, formas mais sutis, elaboradas e não sangrentas com o mesmo propósito.

³⁷⁹ Idem, p. 100.

³⁸⁰ Idem, p. 112.

³⁸¹ Idem, p.117.

³⁸² Idem, p.106.

Além disso, para Marquese³⁸³, outra característica desses textos, selando a definitiva separação da produção anterior, seria a nova base argumentativa em que eles se apoiam. No cerne dessas obras encontraria-se a defesa do incremento da produção colonial, pensada a partir da reforma da escravidão nos moldes da razão ilustrada, e não a ênfase num sistema de obrigações recíprocas vigentes entre senhores e escravos, foco do discurso jesuítico. Sai de cena, então, o arcabouço teórico bíblico e greco-romano para dar lugar à razão prática, sendo a preocupação com a preservação física e o bom tratamento do escravo relacionada, agora, não mais à moral religiosa e estoica, mas ao conceito de utilidade, central no pensamento ilustrado.

No Brasil, a maioria dos intelectuais dispostos a pensar a escravidão nesses parâmetros esteve diretamente ligada ao projeto reformista do secretário da Marinha e Domínios Ultramarinos, D. Rodrigo de Souza Coutinho, que pretendeu fomentar a produtividade colonial incentivando o levantamento das suas potencialidades naturais e o crescimento da agricultura. Sendo assim, pensadores luso-brasileiros, muitos dos quais recém-formados em Coimbra, ocuparão cargos estratégicos na administração colonial e/ou serão encorajados a produzir um conhecimento que pudesse auxiliar o reconhecimento das riquezas brasileiras, bem como a sua diversificação e crescimento.

Nem revolucionárias e nem enquadradas nos limites do senso comum e da realidade política da colônia, as ideias produzidas por esses ilustrados podem ser melhor descritas como uma “versão colonial do reformismo ilustrado”³⁸⁴. Dessa forma, no caso específico do pensamento brasileiro sobre a escravidão, longe de postularem a sua ilegalidade, os autores que passaremos a analisar pretenderam adequar esta instituição, que aos poucos se tornava anacrônica e bárbara aos olhos da intelectualidade europeia, aos princípios da razão utilitária que se impunham.

³⁸³ MARQUESE, op. cit., p.180.

³⁸⁴ MOTA, Carlos Guilherme. Mentalidade ilustrada a colonização portuguesa: Luís dos Santos Vilhena. In: Revista de História, out-dez, v. XXXV, n. 72, ano XVIII, p. 405-416. São Paulo, 1967, p. 405.

Luís dos Santos Vilhena

Luís dos Santos Vilhena, nascido na vila portuguesa de São Tiago de Cassino em 1744, durante a juventude teria servido na guarnição da cidade de Setúbal, quando teria se dedicado aos estudos de grego e latim. Posteriormente transfere-se para o Brasil, sendo nomeado professor de grego, cargo que desempenhou na Bahia entre 1787 e 1799. Com pena competente e olhar arguto, aplicou-se em registrar suas observações acerca do ambiente social e geográfico da colônia, não se furtando a propor soluções para os inúmeros problemas que identificava na Salvador da segunda metade do século XVIII. Falecendo naquela cidade no ano de 1814, Vilhena deixou mais de vinte cartas abordando temas variados, entre eles a escravidão.

Tendo como proposta fornecer descrições para “servir de elementos e auxílio para uma História Brasílica”³⁸⁵, ao mesmo tempo em que propõe soluções para remediar o “grande atrasamento em que se acha o Estado do Brasil”³⁸⁶, suas cartas, segundo a tradição árcade assinadas pelo pseudônimo Amador Veríssimo de Alenteia, dirigiam-se a Filipono, o príncipe regente d. João³⁸⁷, que, pelo que lhe constava, “prezava em extremo todos os que deste continente lhe davam alguma noção”³⁸⁸, e a Patrífilo, D. Rodrigo de Souza Coutinho³⁸⁹, conde de Linhares e secretário da Marinha e do Ultramar, que teria incentivado o professor de grego a seguir na empreitada literária³⁹⁰.

O abandono do arcabouço teórico e argumentativo jesuítico no tratamento da questão da direção do trabalho escravo salta aos olhos nos escritos de Vilhena. Além de questionar a utilidade do cativo, o professor rompe com a sua justificação religiosa, julgando ser a conversão dos africanos “constrangida, involuntária toda; produção só do

³⁸⁵ VILHENA, Luís dos Santos; AMARAL, Braz do; CARNEIRO, Edison. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Ed. Itapuã, 1969, p.21.

³⁸⁶ Idem, p.139.

³⁸⁷ Tal é a hipótese sustentada por Braz do Amaral. De qualquer maneira é evidente que as recomendações contidas nas cartas de Vilhena dirigiam-se às esferas mais altas da administração colonial, poder apto a aplicá-las.

³⁸⁸ VILHENA; AMARAL; CARNEIRO, op. cit., p. 21.

³⁸⁹ É também Braz do Amaral que relaciona Patrífilo a D. Rodrigo de Souza Coutinho, o Conde de Linhares.

³⁹⁰ VILHENA; AMARAL, op. cit., p.9.

medo”³⁹¹, apontando o lucro como a única razão do comércio negreiro. Ao mesmo tempo, ao contrário dos textos religiosos, voltados para os colonos, as palavras de Vilhena, endereçadas ao príncipe e seu ministro D. Rodrigo, apelam para o Estado na resolução dos problemas descritos. Vemos então, nesse autor, um deslocamento inédito, mesmo entre os demais textos de cunho ilustrado voltados para o mesmo tema, da concepção sobre qual seria o agente privilegiado do exercício do poder disciplinador no mundo colonial. Assim, se nos textos anteriores, como visto, caberia aos particulares zelar pela maior extração de trabalho do escravo, para Vilhena o melhor rendimento dessa mão-de-obra dependeria da promoção de uma ordem social apenas possível com a intervenção do Estado, isto porque nas suas propostas vemos um alargamento da amplitude das estratégias de controle individual que, de forma distinta dos textos religiosos, não se limitariam mais ao espaço da propriedade rural, devendo atingir o conjunto da sociedade colonial, condição para o aproveitamento ideal do trabalho escravo.

O que foi dito, acreditamos, reflete-se na utilização recorrente por esse ilustrado dos termos “política” e “polícia” referindo-se às medidas que precisariam ser tomadas para a solução da decadência moral e econômica, sendo a segunda consequência da primeira, da cidade de Salvador. Conforme nota de Edison Carneiro³⁹², a quem coube apresentar a edição de 1969 das cartas de Vilhena, o termo “polícia” na obra assumiria o significado de “política”, nos parecendo servir também a seguinte definição de “polícia” constante no dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: “conjunto de leis e disposições cujo objetivo é assegurar a ordem, a moralidade e a segurança física e patrimonial em uma sociedade”³⁹³. Ou seja, o professor de grego reivindica um papel ativo para o Estado enquanto regulador do comportamento individual de colonos e escravos, requisito indispensável para a consecução, através do combate ao ócio e instauração de uma moral do trabalho, de um ambiente social propício à produção tanto de uns como

³⁹¹ Idem, p. 135.

³⁹² VILHENA; AMARAL, op. cit., p.23.

³⁹³ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p.1516.

de outros. Para Vilhena, enfim, a má política, aqui traduzida como os “desacertos da administração lusitana”³⁹⁴, seria a causa da pobreza que assolava a Bahia.

Assim, é com o propósito de fornecer subsídios para o aprimoramento da administração colonial que o ilustrado, observando a decadente Salvador de seu tempo, escreve: “Não considero igualmente conforme aos ditames políticos, e econômicos, o deixar encher a cidade de mendigos das três qualidades brancos, mulatos e pretos”³⁹⁵, decorrendo da falta de governo sobre esses indivíduos, pedintes, doentes ou desordeiros, mas sobretudo ociosos, por isso “pesados ao Estado”, grandes prejuízos econômicos. No caso específico dos mendigos de cor negra, muitas vezes libertos, Vilhena sugere a designação de colonos para acompanhá-los, praticando uma tutoria que “coativamente os desviasse do mal, e os dirigisse para o bem”³⁹⁶, impedindo que ficassem a mercê da sua “brutal vontade” e zelando para não caírem nos “vícios que a ociosidade lhes sugere”.

De maneira semelhante, a maior produtividade escrava teria como pressuposto a instauração, entre a população branca pobre, de uma moral que valorizasse o trabalho manual, defendendo-se que “a inação dos brancos é causa da preguiça dos pretos”³⁹⁷. Essa cultura do trabalho, que Vilhena identifica entre a população pobre de Portugal, desapareceria no Brasil em função do rebaixamento social do valor dos ofícios manuais promovido pela escravidão, fechando um círculo vicioso apenas passível de ser quebrado, num esboço de panoptismo³⁹⁸, pela estrita vigilância e controle sobre a população branca despossuída, sendo

“de suma utilidade, se não só nesta cidade, como por toda a colônia se executasse as leis da polícia com todo o seu rigor, para que não estivessem, como estão, servindo de asilo a milhares de vadios, mandriões de um, e outro sexo, sem que se indague, nem saiba, o de que vivem, de que passam, nem o bem, ou mal que deles resulta à sociedade”³⁹⁹.

³⁹⁴ MOTA, op. cit., p. 410.

³⁹⁵ VILHENA; SUESS, op. cit., p.133.

³⁹⁶ Idem., p.133-4.

³⁹⁷ Idem., p.139.

³⁹⁸ FOUCAULT, op. cit., 2009.

³⁹⁹ VILHENA; SUESS, op. cit., p. 139.

Desinteressado em opinar sobre a legitimidade da escravidão, Vilhena não se furta, no entanto, de criticar o tráfico negreiro, seu texto refletindo uma percepção, inexistente nos escritos religiosos, da diferenciação e possível divergência entre os interesses públicos e os privados, aqueles dos senhores e traficantes de escravos. Convencido não ser a importação de africanos, “comércio tão útil como parece”⁴⁰⁰ e pretendendo mostrar como “por interesses particulares se compram prejuízos públicos”⁴⁰¹, Vilhena enumera, como principais desvantagens advindas do tráfico, a disseminação de doenças estrangeiras, os riscos para a segurança física dos senhores, a degradação dos valores tradicionais promovida pelos negros, “ministros da corrupção das famílias”⁴⁰², e, sobretudo, a produção de uma prole de mulatos “presunçosos, soberbos, e vadios”⁴⁰³ os quais, muitas vezes herdando unidades produtivas, as levariam à ruína com “gravíssimo prejuízo do Estado”⁴⁰⁴. Nesse último ponto vemos claramente uma concepção da degradação moral, produzida pela escravidão e materializada no mulato, fruto da paixão desonesta, enquanto atentado à utilidade pública. Ao mesmo tempo, ao contrário do verificado nos textos religiosos, sendo o problema apontado “culpa dos senhores, e falta de governo político”⁴⁰⁵, acreditamos que na argumentação de Vilhena os proprietários de terras surgem privados do papel de principais agentes disciplinadores na colônia. Postulando a incapacidade dos senhores em zelar pelo bem público, ao ocasionarem prejuízos ao Estado, e pelo seu próprio, ao arriscarem, no contato com os negros, a sua integridade e a de suas fazendas, Vilhena, de maneira inovadora, atribuiria essa função ao governo colonial.

Mesmo que o conceito de bem público não fosse novo no imaginário português, acreditamos que a ideia surja em Vilhena com o seu sentido modernizado e reelaborado pelas transformações intelectuais acontecidas no mundo luso-brasileiro no final do

⁴⁰⁰ Idem, p.135.

⁴⁰¹ Idem, ibidem.

⁴⁰² Idem, p.136.

⁴⁰³ Idem, p.137.

⁴⁰⁴ Idem, ibidem.

⁴⁰⁵ VILHENA; SUESS, op. cit., p. 137.

século XVIII. Figurando no arcabouço cultural metropolitano desde tempos medievais, a noção de bem comum assumiria, até a modernidade, o significado de “manutenção da justiça e da paz”⁴⁰⁶, a ser atingida pela compatibilização dos diferentes interesses presentes no seio de uma sociedade, sofrendo em meados do século XVIII uma modificação no seu conteúdo ao incluir também as noções de progresso e de riqueza⁴⁰⁷. A presença no pensamento de Vilhena dessa concepção atualizada de bem comum atestaria, acreditamos, a sua originalidade e inscrição no rol dos pensadores ilustrados que buscaram, lançando mão das novas ferramentas intelectuais a disposição, soluções para os problemas da colônia.

Assim, outra importante distinção entre o seu ideário e a tradicional noção de bem comum residiria no papel pensado para o Estado enquanto agente harmonizador dos múltiplos interesses. Se na antiga concepção caberia ao rei apenas zelar pelo equilíbrio entre o poder público e o particular, garantindo que o poder privado não extravasasse os limites locais, onde terminaria o campo de atuação do próprio Estado⁴⁰⁸, no caso colonial a propriedade rural, para Vilhena o poder estatal deveria atuar inclusive no espaço das fazendas, impondo limites ao arbítrio senhorial na lida com os escravos.

Dessa forma, as observações feitas por Vilhena sobre a má administração dos escravos pelos senhores, entendida como atentado ao progresso e à produção de riquezas coloniais, denotariam, de sua parte, a crença da inaptidão senhorial para gerir, por sua conta apenas, aspecto tão importante da economia brasileira, ideal consonante com os propósitos de fortalecimento do Estado luso como fomentador da produção colonial pretendidos pelas reformas introduzidas por Pombal e prosseguidas, no momento em que Vilhena escreve, por D. Rodrigo de Souza Coutinho.

Esse ponto de vista é exposto por Vilhena, por exemplo, quando apela ao Estado, através de seu interlocutor, D. Rodrigo, para se “providenciar sobre o bárbaro, cruel e inaudito modo com que a maior parte dos senhores de engenho trata os seus

⁴⁰⁶ KIRSCHNER, Tereza Cristina. *José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu, itinerários de um ilustrado luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: PUC-Minas, 2009, p.29.

⁴⁰⁷ Idem, p.103.

⁴⁰⁸ LARA, Silvia Hunold. Senhores da Régia Jurisdição – o particular e o público na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes na Segunda Metade do Século XVIII. In: LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (org.). *Direitos e Justiça no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 62-8.

desgraçados escravos do trabalho”⁴⁰⁹, sendo a interferência que reclama sobre a conduta dos senhores uma questão de “justiça e caridade”. Descrevendo a enorme insuficiência do sustento prestado pelos senhores aos escravos, resultando na sua alta mortalidade, desobediência e indisciplina, uma vez que a miséria os levaria ao furto entre outros delitos, Vilhena afirma que “a falta de governo econômico dos senhores, é a principal causa de onde provêm todos estes males, não só aos escravos, como aos mesmos senhores, que em breve tempo os perdem, consumidos de trabalho, fome e açoites”⁴¹⁰, sugerindo que, por meio de uma lei, se obrigasse os proprietários a manterem sempre cultivada uma porção de terra de onde fosse extraída boa variedade de gêneros alimentícios e algodão para manter seus escravos “fartos, vestidos e contentes”⁴¹¹. Logo, uma vez que os senhores se mostrariam incapazes de cuidar de maneira acertada de seus cativos, multiplicando os prejuízos públicos, caberia ao Estado e suas leis guiá-los neste aspecto, estando implícita nesse raciocínio, inclusive, a ideia de que os senhores teriam perdido o direito de castiga-los pois, em geral, não cumprem suas obrigações para com eles.

Concluimos, então, que para Vilhena caberia à lei estatal disciplinar o corpo social por inteiro, ao contrário da lei particular, senhorial, que incidia, nos textos religiosos, apenas sobre as unidades produtoras, fazendo-se sentir predominantemente pela punição corporal. Na sua ótica, ao contrário, a disciplina escrava não dependeria da criteriosa aplicação do castigo físico, mas sim do bom tratamento e, sobretudo, da promoção de uma moral favorável ao trabalho, compreendendo o combate ao ócio dos brancos e a correção dos costumes através da vigilância e do controle rígido sobre o conjunto da sociedade dirigindo as ações individuais para fins práticos.

De forma resumida, em suas páginas a disciplina adquire, pela primeira vez entre os textos sobre a gestão escrava, um caráter global, deixando de se restringir apenas aos negros e para se estender a toda a sociedade, abrangendo, dessa forma, libertos, mulatos, a população branca pobre e até mesmo os senhores.

⁴⁰⁹ Idem, p.185.

⁴¹⁰ Idem, p.186.

⁴¹¹ Idem, p.188.

José da Silva Lisboa

Nascido em 15 de junho de 1756, Lisboa realizou seus estudos secundários no colégio dos carmelitas, na Bahia, matriculando-se, no ano de 1774, pouco após a reforma dos estatutos da Universidade, nos cursos de Direito e Filosofia de Coimbra e sendo convidado, em 1778, em virtude de sua reconhecida “proficiência em hebraico e grego”⁴¹², a ocupar ali o cargo de professor substituto desses idiomas, obtendo, em 1779, o diploma de bacharel em Direito Canônico e Filosofia.

Em 1780, Lisboa torna-se ouvidor da comarca de Ilhéus, recomendado pelo secretário da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro, para quem teria manifestado o interesse em dar prosseguimento aos estudos de naturalistas a fim de auxiliar o crescimento da agricultura colonial, segundo a noção corrente de que dessa atividade dependeria o progresso material dos povos⁴¹³.

Ainda na Bahia, o ilustrado ministrou na qualidade de professor régio⁴¹⁴ e professor substituto, respectivamente, aulas de Filosofia Racional e Moral e de Grego, desligando-se desses cargos nos anos de 1787 e 1797, sendo um ano depois nomeado por D. Rodrigo de Souza Coutinho para o cargo de deputado e secretário da Mesa de Inspeção da Agricultura e Comércio da Cidade da Bahia, órgão fiscalizador e fomentador da agricultura e do comércio que servia, também, “como instrumento de representação dos grandes comerciantes da Bahia, cuja principal atividade econômica era o tráfico de escravos”⁴¹⁵.

Pioneiro no estudo dessa ciência no mundo luso-brasileiro, sendo o seu *Princípios de Economia Política* uma das primeiras obras sobre o tema em língua portuguesa, Lisboa é nomeado em 1808, a convite de d. João VI, professor do primeiro

⁴¹² ROCHA, Antônio Penalves; LISBOA, *José da Silva. José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu*. São Paulo: Editora 34, 2001. p.11.

⁴¹³ KIRSCHNER, op. cit., p.43.

⁴¹⁴ O projeto de se instituir aulas régias no Brasil surge em 1759, com a necessidade de se remediar ao problema surgido com a expulsão dos jesuítas e de suas escolas do Brasil. Inversamente ao ensino inaciano, as aulas régias deveriam estimular nos estudantes “a ideia de uma verdade a ser buscada seja pela razão, seja pela experiência.” (KIRSCHNER, p.62). Implantadas apenas em 1772, no contexto da reforma de Coimbra, como as aulas régias foram ministradas por alguns ilustrados como José da Silva Lisboa e Luis dos Santos Vilhena.

⁴¹⁵ ROCHA; LISBOA, op. cit., p.12.

curso de Economia política criado no Brasil, cargo que nunca assumiu, entretanto, sendo feito desembargador da Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens onde praticou o ofício de censor régio. A sua aproximação com a monarquia lhe rendeu, ainda, os cargos de deputado da Junta das Cortes, inspetor geral dos estabelecimentos literários, deputado constituinte e senador do Império, tendo-lhe sido concedido em 1826, em reconhecimento aos serviços prestados à Coroa, o título de Visconde de Cairu.

Nos anos que se seguiram à sua formação em Coimbra, Lisboa teria entrado em contato com os escritos de Adam Smith, pai do liberalismo econômico, leitura que marcaria toda a subsequente produção intelectual e atuação política desse pensador que se tornaria o maior defensor do liberalismo no Brasil do século XIX⁴¹⁶. Não seria por acaso, dessa forma, que a iniciativa da abertura dos portos para as nações amigas, promovida por d. João VI em 1808, tenha acontecido sob a inspiração dos conselhos de Lisboa, para quem “a prosperidade do Império português exigia a instauração do livre comércio no Brasil”⁴¹⁷. Mais do que isso, para Lisboa o liberalismo econômico seria condição basilar para o progresso de um país e melhoria das condições materiais da sua população, admitindo a sua concepção de progresso, de forma coerente com os princípios liberais, a desigualdade social como um fenômeno inevitável e mesmo natural, aliviado apenas pelo crescimento econômico, capaz de contemplar em certa medida a todos. O projeto civilizador esboçado por Lisboa para a colônia americana de Portugal, dentro do qual os princípios da Economia política que postulava desempenhariam importância fundamental, compreenderia também o avanço da instrução pública e o fim progressivo do regime escravista de trabalho.

A adesão de Lisboa ao pensamento liberal atrela-se, ainda, à sua aproximação com a Real Academia das Ciências de Lisboa, cujas *Memórias Econômicas* reproduziam o arcabouço teórico liberal, sintetizado na crença da iniciativa individual enquanto chave para o progresso, restando ao Estado um papel secundário enquanto agente econômico, cabendo-lhe precipuamente criar “situações em que o saber sobre as melhores condições e técnicas produtivas pudesse ser veiculado com êxito”⁴¹⁸, ideal coerente com a própria função que se desejava da Academia.

⁴¹⁶ Idem, *ibidem*.

⁴¹⁷ Idem, p.14.

⁴¹⁸ MARQUESE, *op. cit.*, p.177.

No campo político, a trajetória de Cairu confunde-se com a sua produção intelectual, preenchendo seus escritos a função de apoiar e justificar cientificamente as políticas adotadas pela monarquia lusa no Brasil e, mais tarde, pelo governo de Pedro I⁴¹⁹, fato transparente na sua designação para redigir a história oficial do Período Joanino e do Primeiro Reinado. A publicação de suas obras pela recém-instalada Imprensa Régia atestaria também a relação próxima que o intelectual manteve com o núcleo de poder instalado no Rio de Janeiro.

Finalmente, os limites impostos à modernidade das proposições de Cairu, bem como a sua lealdade à monarquia, podem ser explicados pelo caráter incipiente das ciências ilustradas dentro da Universidade de Coimbra no momento de sua formação, pelo ambiente social em que viveu, a colônia escravista e exportadora de gêneros agrários, e pelo pequeno número de intelectuais ilustrados presentes nesse espaço geográfico, sendo Cairu ainda, em grande parte, portanto, “um homem de letras do Antigo Regime anterior à ilustração”⁴²⁰.

De qualquer maneira, no que diz respeito ao seu pensamento escravista podemos encontrar diferenças substanciais em relação às ideias propagadas pelos jesuítas, ecos, certamente, da conjuntura intelectual em que viveu e da sua adoção, mesmo que tímida, do racionalismo ilustrado. Longe de consistirem propostas revolucionárias, postura que repudiava, suas ideias sobre as gestão do trabalho escravo possuem um marcante cunho reformista, condizente com o ideal de progresso conservador que lhe era tão caro. Ao mesmo tempo, a vinculação de Cairu com os interesses senhoriais é evidente também na sua aproximação com a corte carioca que, procurando base de sustentação para consolidar sua posição no espaço colonial, teria somado “brasileiros identificados com os interesses da grande lavoura escravista aos quadros do Estado”⁴²¹.

O seu texto que nos interessa diretamente é uma carta datada de 12 de outubro de 1781 e destinada a Domingos Vandelli⁴²², que lhe havia encomendado uma descrição

⁴¹⁹ ROCHA; LISBOA, op. cit., p.15.

⁴²⁰ Idem, p.35.

⁴²¹ Idem, p. 37.

⁴²² Natural de Pádua, na Itália, convidado por Pombal para integrar o corpo docente da Universidade de Coimbra após a reformulação dos seus estatutos preenchendo as cadeiras de história natural e química. Teve papel de destaque na fundação da Real Academia das Ciências de Lisboa, sendo de sua autoria

geográfica, econômica e militar da Bahia. Segundo Marquese, o texto de Lisboa seguiria a risca “as convenções intelectuais que vinham sendo adotadas pelas primeiras memórias econômicas produzidas sob os auspícios da Academia Real das Ciências”⁴²³, entidade voltada sobretudo para o fomento de uma literatura descritiva sobre as variadas regiões do Império, visando o levantamento das características geográficas e econômicas dessas localidades⁴²⁴, sendo natural, então, que Lisboa tenha se inspirado nas narrativas das “viagens filosóficas”, comuns no momento da produção da carta. Ali tecendo amargas considerações sobre o estado atrasado da economia brasileira, entretanto, Cairu expressa um certo “desânimo, principalmente em virtude da escravidão, do atraso no uso de técnicas agrícolas, da mentalidade “rústica” dos habitantes e da má administração do governo”⁴²⁵.

Nesse texto, onde são prescritas medidas que não compreendem o castigo físico para se adaptar o negro ao cativo e minorar a baixa produtividade da força de trabalho escrava, Lisboa principia descrevendo o tratamento corriqueiramente fornecido aos escravos, exibindo uma avaliação bastante negativa da sua realidade ao referir-se ao labor negro como o “rude trabalho de lavrar a terra”⁴²⁶. Prosseguindo, Lisboa esboça, então, o quadro de constante desespero no qual os estão imersos os negros que, diariamente, “recebem notícia de um preto morto, outro doente, outro fugitivo, outro rebelde, outro que deixou corromper os pés de bichos”⁴²⁷, atribuindo a causa dessas mazelas ao “abuso violento, que se faz da liberdade dos escravos” que tem normalmente a morte precipitada por uma rotina repleta de maus tratos, destacando-se, entre eles, os

inúmeras memórias ali publicadas versando sobre temas como agricultura, indústria e economia. Foi professor e correspondente de José da Silva Lisboa.

⁴²³ MARQUESE, op. cit., p.179-80.

⁴²⁴ Fundada em 1779, a Real Academia das Ciências de Lisboa teria como fim a difusão da produção científica da reformada Universidade de Coimbra, além de patrocinar trabalhos investigativos que pudessem contribuir para o progresso material de Portugal. Ao promover pesquisas de cunho natural e econômico no espaço das conquistas ultramarinas, visava-se a discussão, no seu interior, das conclusões por elas apuradas, bem como sua posterior publicação. A fundação da Academia está diretamente relacionada com o influxo de ideias ilustradas em Portugal fomentado pelo marquês de Pombal.

⁴²⁵ KIRSCHNER, op. cit., p. 61.

⁴²⁶ LISBOA, José da Silva. Carta de José da Silva Lisboa a Domingos Vandelli descrevendo a Bahia. In: *Perfil de Cayrú*. Direção Moraes, Eugênio Vilhena de. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958, p. 105.

⁴²⁷ Idem, *ibidem*.

“atrozes castigos” empregados pelos senhores. Recomendando, ao contrário, “demonstrações de benignidade”⁴²⁸, aos quais os escravos se mostrariam bastante sensíveis, revelando também um caráter benigno contrariamente ao que “ordinariamente se crê”. No curto espaço da carta reservado à discussão da escravidão, a punição física apenas é mencionada para estabelecer um contraste com a postura moderada que, segundo Lisboa, os senhores deveriam adotar, zelando pelo sustento dos negros e tomando providências, como o incentivo ao casamento, para suavizar o jugo do cativo, pois “o prazer de cumprirem com descanso o voto da natureza pela vantagem que lhe subministra a conjunção legítima lhes compensa os detrimentos de servidão”⁴²⁹. Essas providências, acreditava, produziriam escravos mais resignados e dispostos ao trabalho do que aqueles cujos senhores cultivam o hábito de os “tratar com dureza”⁴³⁰. Além do mais, a promoção da “felicidade” do escravo, por via do bom tratamento e da promoção do matrimônio, traria como segundo benefício para o senhor a garantia de um constante fornecimento de uma “prole viçosa para substituir o lugar dos que forem perecendo”⁴³¹.

Baltazar da Silva Lisboa

Irmão de José da Silva Lisboa, Baltazar da Silva Lisboa nasceu na Bahia em 1761. Tendo se dirigido para Portugal, em 1775, a fim de tornar-se bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra, adquiriu o grau de doutor de Direito Civil e Canônico no ano de 1783. Ali, Lisboa se destacaria, também, nos estudos de Geometria, Grego, História natural, Física experimental e Química, chamando a atenção do bispo D. Francisco de Lemos Pereira Coutinho, o que lhe valeu uma recomendação ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar de Portugal, Martinho de Melo e Castro, que lhe

⁴²⁸ Idem, *ibidem*.

⁴²⁹ Idem, *ibidem*.

⁴³⁰ Idem, *ibidem*.

⁴³¹ Idem, p. 106.

incumbiu de empreender uma viagem de exploração à Serra dos Órgãos⁴³², dando partida à sua carreira de naturalista. Posteriormente, Lisboa empreenderia expedições naturalistas em diferentes localidades da colônia, como a Ilha das Cobras, Macaé, Cabo-Frio e Ilhéus.

No plano jurídico, sua atuação inicia-se em 1786 ao desempenhar os cargos de juiz de fora, que ocuparia até 1797 quando seria nomeado ouvidor em Ilhéus, e de presidente do Senado da Câmara do Rio de Janeiro. Em 1799, Lisboa foi incumbido por D. Rodrigo de Souza Coutinho de inspecionar a extração de madeira naquela comarca, ocupando o cargo de juiz conservador das matas, quando formulou um plano para a racionalização da exploração da madeira acompanhado do “esboço de uma nova regulamentação”⁴³³, ao mesmo tempo em que produziu um mapeamento da comarca de Ilhéus e determinou o tombamento de regiões florestais naquelas imediações.

Em 1805 passaria a acumular o cargo de juiz em Ilhéus com o de desembargador da Relação do Porto, sendo congratulado também com o título de cavaleiro da Ordem de Cristo no Brasil e sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa.

Para a historiadora Maria Odila Leite da Silva⁴³⁴, Baltazar da Silva Lisboa seria um exemplo perfeito de intelectual influenciado pela infiltração em Portugal do saber ilustrado, pretendida por Pombal após a reformulação da Universidade de Coimbra. Isso porque, apesar de matriculado no curso de Direito daquela universidade, Lisboa teria cursado voluntariamente inúmeras outras disciplinas não relacionadas com as ciências jurídicas, como Geometria, História, Física Experimental e Química, atestando o grande interesse despertado por essas ciências, impulsionadas pelo triunfo do experimentalismo racional iluminista, entre os letrados de sua geração. Sendo assim, o interesse intelectual de Lisboa mirou áreas até então inexploradas pelos letrados brasileiros, sendo os seus estudos no campo da mineralogia, por exemplo, um dos “primeiros ensaios de indústria siderúrgica no Brasil.”⁴³⁵.

⁴³² RAMINELLI, Ronald. Baltazar da Silva Lisboa: a honra e os apuros do juiz naturalista. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva; SANTOS, Guilherme Pereira dos (org.). Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EDUFF, 2006.

⁴³³ DIAS, op. cit., p. 65.

⁴³⁴ Idem, p.42.

⁴³⁵ Idem, p. 86.

Obra onde tratou de perto do problema da escravidão, encontramos no seu *Discurso histórico, político e econômico dos progressos e estado atual da filosofia natural portuguesa, acompanhado de algumas reflexões sobre o Estado do Brasil*, escrito em 1786, de maneira semelhante ao observado no pensamento de Cairu, a concepção da família como instituição de controle, além de um distanciamento das formas violentas de exercício de poder. Aqui, o hábito de se disciplinar o cativo apenas pela violência física, “criminosos excessos”⁴³⁶, é criticado, surgindo o casamento, novamente, como procedimento indicado para esse fim, pois, bem tratados e devidamente casados, eles “já mais prosseguirão nos crimes e excessos das paixões sensuais, e em muitos outros, que frequentemente praticam”⁴³⁷.

Tal como nas páginas de seu irmão, acreditamos que a família aparece aqui imaginada como uma primitiva instituição disciplinar, mantendo o escravo sempre à vista do senhor, fixando-o espacialmente, incutindo a resignação ao cativo, inspirando para o trabalho e afastando o cativo de suas supostas inclinações criminosas.

Luiz Antônio de Oliveira Mendes

Luís Antônio de Oliveira Mendes teria nascido na Bahia por volta de 1750, vindo a cursar Direito na faculdade de Coimbra em 1777, onde participou, como voluntário, também das aulas de Filosofia e Medicina⁴³⁸. Antes de voltar ao Brasil, Mendes seria advogado por longo período na Casa de Suplicação de Lisboa e na Nunciatura Apostólica e Câmara Eclesiástica, dedicando-se ao mesmo tempo ao ofício de inventor, tendo projetado bombas de água, uma máquina de semear e uma escada voltada para o combate a incêndios, e publicando também obras de poesia e História.

Sua autoria é atribuída a inúmeras obras de cunho prático e utilitário, produzidas com o claro objetivo de servir como subsídios para o incremento da produção de riquezas, versando sobre temas variados como agricultura, criação de carneiros,

⁴³⁶ LISBOA, 1786, p.50.

⁴³⁷ Idem, *ibidem*.

⁴³⁸ MENDES; CAPELA, 1977, p.7-8.

aperfeiçoamento das espécies portuguesas de pinheiros, descrições econômicas da Bahia e de Moçambique, aproveitamento do pau-brasil e construção naval.

Sua *Memória a Respeito dos Escravos e Tráfico da Escravatura entre a Costa da África e o Brasil* foi apresentada Real Academia das Ciências de Lisboa, de onde era membro, em sessão pública em 12 de maio de 1793⁴³⁹, sendo o seu objetivo principal convencer os senhores e traficantes de escravos das vantagens de se prestar um melhor tratamento aos negros desde o momento do seu apresamento. Tal providência, acreditava Mendes, implicaria na melhor eficiência produtiva desses escravos e, por conseguinte, em maiores lucros para os envolvidos no trato negreiro, pelo aprimoramento da qualidade de sua mercadoria, sendo que o pioneirismo da obra, destaca José Capela, residiria, ainda, no fato de ter sido ela o primeiro trabalho redigido em Portugal sobre “o estado sanitário dos escravos”⁴⁴⁰, fato relacionado à falta de interesse que o assunto despertava no país, condizente com o seu atraso cultural frente ao resto da Europa.

Figura em suas páginas a reprodução do pensamento econômico preconizado pela Real Academia, evidente, sobretudo, no que diz respeito ao pressuposto segundo o qual o aumento populacional, por via da adoção de uma política de saúde, seria requisito para o incremento da riqueza de um país, argumento retirado das doutrinas populacionais então em voga⁴⁴¹. Transportando esse raciocínio para à realidade colonial, o estudioso chegaria, então, à equação segundo a qual o crescimento da população escrava desencadearia um crescimento semelhante das riquezas produzidas pelo Brasil.

Dessa forma, ainda segundo Capela⁴⁴², não sendo possível associar as idéias esboçadas na *Memória* a um início de uma consciência abolicionista em Portugal, o trabalho de Mendes, ainda que revestido de forte cunho humanitário, postularia a preservação física dos negros com o fito de servir aos propósitos dos senhores de escravos e do Estado Português, interessando a ambos o melhor aproveitamento dessa mão-de-obra, objetivo manifesto quando Mendes justifica a coibição do mau tratamento prestado aos negros nos seguintes termos:

⁴³⁹ Idem, p.11.

⁴⁴⁰ Idem, ibidem.

⁴⁴¹ MARQUESE, op. cit., p.182.

⁴⁴² MENDES; CAPELA, op. cit., p.14.

“havendo uma rigorosa necessidade da mesma escravatura para a promoção das nossas Fábricas, e estabelecimentos no Brasil, donde nos vem copiosos, e abundantíssimos gêneros, e nos quais a Real Coroa percebe seus justos, e devidos Direitos, a Humanidade, e os interesses da mesma Real Coroa exigem que se resistam a esses absurdos.”⁴⁴³

Lara, entretanto, afirma ter encontrado nos arquivos da Academia uma versão mais ousada da obra, com acréscimos ausentes na publicação oficial, que estamparia “adjetivos mais fortes e pequenos comentários que dão maior colorido às críticas contra os traficantes e senhores ávidos de lucros”⁴⁴⁴. Esse texto conteria, ainda, um projeto de lei voltado para cercear a exploração desmedida dos senhores e comerciantes de escravos, prevendo, além da limitação do cativeiro a um período de 10 anos, quando os escravos poderiam comprar sua alforria por um preço fixo, a libertação dos escravos casados que possuíssem mais de quatro filhos e das escravas que mantivessem laços de concubinato com seus senhores. De qualquer maneira, a estudiosa argumenta que, mesmo arquivada, provavelmente em função do seu radicalismo, a proposta não chegaria a pôr em cheque a validade da escravidão, limitando-se a sugerir soluções para a dependência portuguesa do tráfico africano, ao recomendar o assalariamento dos libertos, mesmo que visasse aliviar o fardo do cativeiro, propondo a sua temporalidade, medida condizente com os princípios da humanidade caros para a época. Por outro lado, a remoção dessas propostas do texto final resultaria na redução da *Memória* a “um elenco candente de medidas destinadas a forçar traficantes e senhores a bem tratar e cuidar de seus cativos”⁴⁴⁵.

Mesmo assim, a avaliação negativa da dominação apenas por via do castigo físico é patente na obra apresentada por Mendes, cujo objetivo precípua é investigar as razões da grande mortalidade dos escravos no Brasil, concluindo que tal fenômeno se prende ao tratamento correntemente dispensado aos negros. A falta de interesse de senhores e traficantes na saúde dos escravos traduziria-se, então, na sua subnutrição, no freqüente acometimento por variadas doenças e na morte e incapacitação prematura decorrente dos castigos rigorosos, cenário que comprometeria a sua produtividade,

⁴⁴³ Idem, p.89.

⁴⁴⁴ LARA, 2007, p.151.

⁴⁴⁵ MENDES; CAPELA, op. cit., p. 152.

sendo a melhoria nas condições globais de existência do escravo requisito indispensável para a reversão desse quadro, promovendo “a estabilidade, e promoção da Agricultura, e das diferentes manufaturas nos Domínios do Ultramar”⁴⁴⁶.

Em seu pensamento a escravidão surge, de maneira distinta dos escritos tecidos na fase religiosa do pensamento escravocrata brasileiro, como uma necessidade incontornável, certamente útil do ponto de vista econômico, mas, no que diz respeito ao negro, desprovida de qualquer aspecto positivo, como queriam os jesuítas, ao frisarem, por exemplo, o aspecto redentor do cativo. Indo mais longe, Mendes⁴⁴⁷ assume uma posição de ceticismo sobre os supostos benefícios angariados pelos africanos ao entrar em terras cristãs, certo do mau tratamento que por aqui lhes aguardava por parte dos senhores que invariavelmente falhariam em lhes tratar como verdadeiros cristãos.

Esse ilustrado, em sua leitura secularizada da instituição, ao contrário, é surpreendentemente lúcido ao avaliar o significado real do cativo para o negro que, assevera, ao perder a liberdade, “perdeu também tudo quanto lhe era bom, e aprazível”⁴⁴⁸. Tal posicionamento, por outro lado, permite ao letrado diagnosticar, sob um ângulo pragmático, os problemas crônicos do sistema escravista no Brasil e, a partir daí, sugerir medidas capazes de melhorar a situação física e motivacional do negro, pretendendo promover seu “bem estar” terreno e deixando de lado as recompensas de ordem espirituais, principal contrapartida do cativo na concepção jesuítica.

A ideia de se investir na melhoria da qualidade de vida do negro, enquanto estratégia para a sua melhor dominação e produtividade, é notável, por exemplo, quando Mendes investiga a relação entre a mortalidade escrava e o banzo, descrito como um estado de paixão e “indizível ressentimento”⁴⁴⁹ e “a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; a ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza com que os tratam”⁴⁵⁰. Para a prevenção desse mal, Mendes recomenda que os senhores tratem os

⁴⁴⁶ Idem, p.22.

⁴⁴⁷ Idem, p.50.

⁴⁴⁸ Idem, p.43.

⁴⁴⁹ Idem, p. 68.

⁴⁵⁰ Idem, p. 61.

novos escravos sempre com “brandura, e agrado”⁴⁵¹ e que, através de ações e palavras, convença o negro de que “não fora trazido para uma positiva desgraça, na qual se acha sepultado”. Esses “agradados” deveriam compreender ainda a moderação nos castigos, a concessão de folgas e a licença para a realização de festejos, além do incentivo à produção de laços de solidariedades com outros escravos, tudo com o fito de lhes proporcionar um “justo prazer”⁴⁵², acreditando-se que essa “recompensa” apaziguaria os ânimos do escravo além de produzir um desejável sentimento de gratidão com relação ao senhor. De qualquer maneira, uma avaliação surpreendente consciente do cativo permeia o discurso de Mendes, que, se propugna o bom tratamento enquanto caminho para a melhor aceitação do cativo, não deixa de reconhecer o amargor inevitável da escravidão, passível de ser atenuado mas não suprimido por completo, como vemos ao defender que suas prescrições não poderiam mais que “fazer o cativo **menos sensível**, e desvanecer pouco a pouco o banzo, que não os desacompanha”⁴⁵³.

O afastamento entre a sua teoria escravista e a jesuítica prossegue ao observarmos que as formas tradicionais de castigo, citadas frequentemente pelos religiosos enquanto meios recomendáveis e justos de disciplina e correção, surgem no texto do ilustrado apenas como exemplo de mau trato. Assim, ao descrever a maneira como os negros são aprisionados e transportados em solo africano, recorrendo-se ao uso do tronco e dos grilhões, para a literatura jesuítica instrumentos válidos de correção, tais instrumentos aparecem simplesmente para enfatizar o tratamento cruel e deletério ao qual estes são submetidos no momento de sua captura. Ao fazer isso, acreditamos, Mendes põe em relevo somente ao aspecto negativo dessas formas de controle, procedimento impensável na ótica religiosa, que concorreriam para o aspecto “cruel”⁴⁵⁴ do tráfico negreiro.

Ao mesmo tempo, o ilustrado chega a utilizar o termo “tortura”⁴⁵⁵ para qualificar a rotina escrava, pontuada por castigos indiscriminados e frequentes, impetrados pelos

⁴⁵¹ Idem, p. 68.

⁴⁵² Idem, ibidem.

⁴⁵³ Idem, ibidem, grifo nosso.

⁴⁵⁴ Idem, p.44.

⁴⁵⁵ Idem, p. 52.

senhores que, dotados de um “gênio sempre prevenido contra o humilde escravo”, puniriam os seus menores erros, sendo que o “mau trato do tronco” e demais “rigorosos castigos”⁴⁵⁶, abreviariam a expectativa de vida e a disposição ao trabalho dos negros, consistindo, portanto, má administração dessa mão de obra. O hábito arraigado de se aplicar castigos ao final do dia, ao se verificar que as tarefas distribuídas não tivessem sido completamente realizadas, também é duramente criticado, por servir apenas “de aumento aos infinitos males principiados com a escravidão e ultimados com a fiel entrega dos ossos à terra”⁴⁵⁷. Simultaneamente, criticando o hábito senhorial de punir no centro da povoação, lugar próprio para a execução da “Justiça”⁴⁵⁸, Mendes sublinha a distância entre ela e as “sentenças privadas” dos senhores, num claro descompasso com o que pregavam os jesuítas para quem, antes de um direito, a aplicação do castigo seria mesmo um dever dos proprietários de escravos.

Enfim, na *Memória* o castigo físico nunca figura como medida disciplinadora preferível. Em suas linhas a menção à punição sangrenta tem lugar apenas nos exemplos fornecidos dos problemas que impediriam o melhor aproveitamento do trabalho escravo. Prevalece aqui, então, a noção de que a produção de cativos mais cooperativos compreenderia principalmente a suavização do tratamento senhorial, traduzida na promoção da melhoria de suas condições de vida e na persuasão sobre a “benignidade” de sua condição de cativo, pondo-se de lado a punição corporal. Ou seja, sobretudo do investimento no “bem estar” escravo dependeria a melhor adaptação da “porção mais infeliz da humanidade”⁴⁵⁹ ao cativo.

⁴⁵⁶Idem, p. 89.

⁴⁵⁷ Idem, ibidem.

⁴⁵⁸ Idem, p.53.

⁴⁵⁹ Idem, p.89.

Considerações finais:

Trazendo prescrições completamente originais para o bom aproveitamento do trabalho escravo, os textos produzidos no final do século XVIII mantem uma tênue vinculação com as novas técnicas de controle idealizadas pelo pensamento ilustrado que, pouco depois, mudariam o paradigma do Direito Penal em âmbito mundial, substituindo o castigo físico, forma de controle típica do mundo pré-iluminista, por táticas de dominação mais discretas, contínuas e não sangrentas. Meios de controle mais sutis que pretenderão conduzir as ações para fins úteis, baseados não apenas na lógica binária punição-crime, tentando, preventivamente, conduzir o comportamento individual “no momento mesmo em que ele se esboça”⁴⁶⁰.

Contudo, tendo Portugal se aberto para o pensamento ilustrado muito tardiamente, e se tratando o Brasil de uma colônia agrícola onde a liberdade individual ainda demoraria para surgir no horizonte intelectual dos seus habitantes. Acreditamos, porém, que as prescrições dos ilustrados luso-brasileiros, ainda que inovadoras, não passem de uma tímida tentativa de adaptação de técnicas voltadas para o melhor aproveitamento do trabalho, então em desenvolvimento na Europa, num cenário social completamente distinto, sendo, de fato, inexecutáveis no mundo colonial escravista.

Sendo a busca da felicidade ideia recorrentemente abordada no século das luzes Mesmo não dedicando muitas palavras à polêmica sobre a justiça do cativo, a maioria dos pensadores ilustrados abordados, entretanto, se viu forçada a admitir ser o sofrimento um aspecto indissociável da escravidão, instituição tolerada apenas por sua utilidade, outro conceito para eles valioso, numa postura ambígua que expõe a natureza irremediavelmente paradoxal da “versão colonial do reformismo ilustrado”⁴⁶¹.

Suas propostas conteriam, então, em muitos casos, medidas pretendendo amenizar a dor do cativo com o fito de melhorar a disposição do escravo em relação ao trabalho. Segundo acreditava-se, tal seria possível com a suavização de suas condições de vida, investindo-se num “bem estar” promovido pela promoção de casamentos, pela brandura senhorial, abandonando-se o castigo físico enquanto artifício

⁴⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996, p.85.

⁴⁶¹ MOTA, op. cit., p. 405.

corriqueiro de controle, pela melhoria de suas condições sanitárias e alimentares e pelo convencimento sobre a relativa benignidade de sua situação atual.

Por outro lado, mesmo que defendesse a melhoria das condições de vida escrava como requisito para a maior produtividade desses trabalhadores, sendo Antonil aquele que foi mais longe ao recomendar a permissão das suas festividades, “único alívio do seu cativeiro”⁴⁶², de um modo geral, o argumento jesuítico frisa a redenção espiritual enquanto recompensa maior a ser conferida aos escravos, sendo a punição corporal invariavelmente o método recomendado para garantir sua obediência. Ilustrados como os irmãos Lisboa e Luis António de Oliveira Mendes, por outro lado, ostentando uma visão secularizada da escravidão, deram importância muito maior à necessidade da promoção de um “bem estar” capaz de amenizar a dureza da condição de escravo, para eles destituída de qualquer aspecto intrinsecamente positivo, dependendo fundamentalmente disso a produção de cativos disciplinados e dispostos ao trabalho.

Na visão desses três ilustrados, então, o afinco no trabalho adviria da melhoria do estado físico, mas, sobretudo interior do escravo, cujo contentamento surge como requisito da sua cooperação, no que arriscamos supor que as técnicas de dominação prescritas pelos letrados iluministas pretendem incidir muito mais sobre a “alma”⁴⁶³ do negro do que sobre seu corpo.

Já Vilhena expõe o pensamento mais original entre seus contemporâneos. Inserindo o problema da produtividade escrava num panorama mais amplo, onde o todo social surge como alvo necessário da regulação de comportamentos que sugere, o professor parte do pressuposto que apenas com o concurso de uma instância superior de poder, no caso o Estado, seria possível produzir cativos mais disciplinados e trabalhadores. Isso porque, não bastando mais o castigo para tanto, medida localizada de controle, todos os indivíduos da colônia, independente de sua cor ou posição social, deveriam, em alguma medida, ser conduzidos em direção à restauração dos costumes, na paisagem moral decadente que observou em Salvador, e à maior disposição ao trabalho, condição imprescindível para a maior produtividade, também, dos escravos.

É possível, entretanto, que os textos ilustrados revelem sua separação da maneira jesuítica de se pensar o cativeiro menos nas ideias que veiculam do que naquilo que

⁴⁶² ANTONIL; SILVA, op. cit., p. 103.

⁴⁶³ FOUCAULT, op. cit., 2009.

omitem. Ou seja, em suas páginas desaparece por completo a concepção, recorrente na literatura inaciana, da punição física enquanto meio ideal de controle da massa escrava, podendo-se vislumbrar, inclusive, críticas aos senhores que conduzem seus negros lançando mão apenas desse expediente, fato notável tanto em Vilhena, como em Mendes ou nos irmãos Lisboa.

A guinada no pensamento escravista, entretanto, não foi acompanhada por qualquer mudança substancial nas técnicas corriqueiramente aplicadas pelos senhores no trato de seus escravos, permanecendo o castigo físico artifício de importância basilar na sua domesticação até 1888. As razões para tanto se ligariam, talvez, à conservação de um senso comum em vigor entre os proprietários de escravos segundo o qual a gestão escrava tratava-se de assunto de foro privado, entendendo-se que apenas o próprio senhor seria capaz de melhor comandar seus negros, presumindo-se que ninguém além dele se interessaria mais com a sorte de suas peças, concepção sintetizada num “princípio da soberania doméstica”⁴⁶⁴. Além disso, a realidade cultural da colônia no final do século XVIII, marcada pelo baixo grau de alfabetização e quase nula circulação de obras escritas, também contribuiria pesadamente para neutralizar o impacto das ideias veiculadas pelos ilustrados sobre a realidade prática do escravo, fazendo com que suas sugestões inovadoras, ainda segundo Marquese⁴⁶⁵, chegassem ao conhecimento apenas da mesma camada de letrados que as produzia.

⁴⁶⁴ MARQUESE, op. cit., p. 185.

⁴⁶⁵ Idem.

BIBLIOGRAFIA:

ALVARENGA, Manoel Ignácio Silva. *O desertor*. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia, 2010.

ANTONIL, André João; SILVA, André Mansuy Diniz. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

BENCI, Jorge; FIGUEIRA, Pedro de Alcântara; MENDES, Claudinei M. M.. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira Momentos Decisivos 1750 - 1880*. FAPESP: São Paulo; Ouro Sobre Azul: Rio de Janeiro, 2009.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, José Luís. *História do pensamento económico português: temas e problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. *O estoicismo na pedagogia religiosa do Brasil setecentista: resquícios ou presença marcante?* In: Revista HISTEDBR online, n.28. Campinas, 2007.

_____. *Quatro visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manuel Bernardes e João Antônio Andreoni*. In: POLITEIA: História e Sociedade, v.1, n.1. Vitória da Conquista, 2001.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à Colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

COSTA, João Cruz. *História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2009.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FRANCO, Francisco de Melo. *No reino da estupidez*. São Paulo: Giordano, 1995.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2008.

GAMA, José Basílio da. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GENOVESE, Eugene D. *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made*. New York: Pantheon Books, 1974.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____. *O escravismo colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere: volume 1*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

HESPANHA, António Manuel. A punição e a Graça. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal. O Antigo regime (1620 - 1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, s/d. Vol. IV.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KIRSCHNER, Tereza Cristina. *José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu, itinerários de um ilustrado luso-brasileiro*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: PUC-Minas, 2009.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Senhores da Régia Jurisdição – o particular e o público na vila de São Salvador dos Campos dos Goytacazes na Segunda Metade do Século XVIII. In: LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (org.). *Direitos e Justiças no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

LISBOA, Baltazar da Silva. *Discurso histórico, político e econômico, e estado atual da filosofia natural em Portugal, acompanhado de algumas reflexões sobre o Estado do Brasil*. Lisboa: Oficina de Antônio Gomes, 1786.

LISBOA, José da Silva. Carta de José da Silva Lisboa a Domingos Vandelli descrevendo a Bahia. In: *Perfil de Cayrú*. Direção Moraes, Eugênio Vilhena de. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1958.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A*

Dinâmica Imperial Portuguesa (Séculos XVI - XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAXWELL, Kenneth. *Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MELLO, Pedro Carvalho de; SLENES, Robert. Análise econômica da escravidão. In: NEUHAUS, Paulo (org.). *Economia brasileira: uma visão histórica*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

MENDES, Luis Antonio de Oliveira; CAPELA, José. *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil*. Porto: Escorpião, 1977.

MOTA, Carlos Guilherme. *Mentalidade ilustrada a colonização portuguesa: Luís dos Santos Vilhena*. In: Revista de História, out-dez, v. XXXV, n. 72, ano XVIII, p. 405-416. São Paulo, 1967.

PAIM, Antonio. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

RAMINELLI, Ronald. Baltazar da Silva Lisboa: a honra e os apuros do juiz naturalista. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva; SANTOS, Guilherme Pereira dos (org.). *Retratos do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: EDUFF, 2006.

ROCHA, Antônio Penalves; LISBOA, José da Silva. *José da Silva Lisboa, Visconde de Cairu*. São Paulo: Editora 34, 2001.

ROCHA, Manoel Ribeiro; SUESS, Paulo. *Etíope resgatado empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1992.

_____ ; LARA, Silvia Hunold. *Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas n.21: Etíope resgatado empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Campinas: Editora UNICAMP, 1991.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil: 1ª parte-Historiografia colonial*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979.

SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Cartas sobre a educação da mocidade (1760)*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1922.

SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

TANNENBAUM, Frank. *Slave and citizen: the negro in the Americas*. New York: Knopf, 1947.

THOMPSON, Edward Palmer. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

_____. *Ideologia & escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

VERNEY, Luis Antônio; FERREIRA, Joaquim. *Verdadeiro método de estudar*. Porto: Domingos Barreira Ed. , [s.d.].

VILHENA, Luís dos Santos; AMARAL, Braz do; CARNEIRO, Edison. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Ed. Itapuã, 1969.