

Aspectos Ideológicos da Escravidão

SUELY ROBLES REIS DE QUEIROZ*

Introdução

A escravidão moderna, aquela instituída no continente americano pelos interesses do capitalismo mercantil, exigiu deste a construção de uma ideologia que a legitimasse e, assim, a interiorizasse na consciência social.

As formas que a sociedade encontrou para ampliar essa legitimação, as mudanças ocorridas através dos tempos, as nuances entrevistadas no discurso histórico a respeito e a universalidade do mesmo constituem estimulantes questões propostas à reflexão do estudioso. Daí o objetivo destas linhas: tecer algumas considerações, especialmente sobre o modo como o problema chegou ao Brasil e se manteve durante o século XIX, no qual os interesses anteriores começam a ser negados por uma nova realidade econômico-social que desarticula o sistema escravista.

* *A autora pertence ao Depto. de História da F.F.L.C.H./USP.*

A Escravidão é um Negócio

A apropriação do homem pelo homem é prática cuja origem perde-se no tempo, mas já não existia no Ocidente quando o trabalho compulsório foi imposto às colônias do Novo Mundo. Ao contrário, a Europa distinguia-se do sistema feudal e repudiava a própria servidão, caminhando rumo à implantação do trabalho livre.

Para os interesses burgueses, no entanto, não havia escolha: a escravidão era a solução. As razões — dirá Gibson Wakefield — não são morais, mas econômicas, "(...) não se relacionam com o vício e a virtude, mas com a produção.⁽¹⁾ A necessidade de produzir mercadorias nas colônias, cujos lucros ampliassem a acumulação de capital, exigiu o cativo. Os naturais da terra também foram compelidos a ele, mas a escravidão negra é que se generalizou e se tornou pre-

(1) WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão.** Rio de Janeiro, Editora Americana, 1975, p. 10.

dominante. Esta exigiu o tráfico, a partir daí, o grande negócio, "a força e o nervo" do mundo ocidental.

Comerciantes de todas as nacionalidades e procedências ligaram-se ao tráfico e o africano passou a fazer parte da lista de mercadorias que os Estados da época importavam⁽²⁾.

Aos particulares somavam-se os governos, no interesse direto pelo comércio negreiro. A Ordem de Cristo e a própria Coroa Portuguesa auferiam grandes lucros com o mesmo. Lisboa tornou-se um empório de escravos no século XVI, a ponto de um observador da época dizer que ali os africanos sobrepunham os homens livres⁽³⁾. Mesmo descontando o exagero, o testemunho sugere quão rápida a absorção da prática escravizadora pelos europeus.

O governo de Espanha constituiu palácios, como o de Madri, com as receitas do "asiento"⁽⁴⁾, que se tornou um dos negócios mais renhidamente disputados pela diplomacia internacional e levou as Metrôpoles europeias a se engalfinharem para obtê-lo⁽⁵⁾.

No século XVIII a Inglaterra detinha a primazia de tal comércio "(...) ideal pelo fato

(2) A respeito do tráfico para as colônias do Novo Mundo, ver, entre outros WILLIAMS, Eric. *op cit.*; GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil (das origens à extinção do tráfico)*. São Paulo, Alfa-Omega, 1975; AZEVEDO, João Lúcio de. *Épocas de Portugal econômico*. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1973.

(3) AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.* p. 73.

(4) "Asiento" era o privilégio do monopólio para o fornecimento de escravos negros às colônias espanholas.

(5) A segunda metade do século XVII foi palco de encarniçadas guerras entre Holanda, Inglaterra e França, que tinham muito a ver com o tráfico. O resultado mais importante da guerra anglo-francesa nessa época, por exemplo, foi o controle do "asiento", concedido à Inglaterra em 1713 pelo Tratado de Utrecht.

de ser realizado por meio de artigos manufaturados ingleses e de se achar, no que concernia às colônias britânicas, inseparavelmente ligado ao negócio das plantações que tornava a Grã-Bretanha independente dos estrangeiros para seu suprimento de produtos tropicais."⁽⁶⁾

Liverpool, Bristol e Londres desenvolveram-se à custa do comércio negreiro. Monarquia, governo, opinião pública em geral apoiavam-no e traficantes eram objeto de admiração social, pontificando no Parlamento e ocupando altos cargos na administração pública⁽⁷⁾.

Por tudo isso, "(...) mais de 100 milhões foram os escravos repartidos entre espanhóis, franceses, portugueses, holandeses, dinamarqueses, suecos, americanos e brasileiros; sem contar os que morreram vítimas do tráfico (1/7 a 1/10) e na África, por causa dele."⁽⁸⁾

A essa prática, que "(...) o escrúpulo não fazia recuar e a consciência não assustava" também a Igreja se fez presente. Os vários credos religiosos envolveram-se profundamente nas atividades econômicas que exigiam escravos. Entre os católicos, jesuítas, dominicanos e franciscanos possuíam grandes lavouras de cana nas áreas coloniais. Iniciativas pias e religiosas tinham preferência para a importação de um dado número de cativos por ano⁽⁹⁾; em São Tomé e Angola, por exemplo, estabelecimentos eclesiásticos fo-

(6) WILLIAMS, Eric. *op. cit.*, p. 42.

(7) O livro de Eric Williams é uma minuciosa análise da importância que o tráfico negreiro assumiu para a Inglaterra e de como todos os segmentos sociais nele se envolveram.

(8) Apud MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil (ensaio histórico, jurídico, social)*. São Paulo, Edições Cultura, 1944. t. 2, p. 40.

(9) MALHEIRO, A. M. P., *op cit.*, p. 35.

ram mantidos quase inteiramente com os lucros do tráfico negreiro⁽¹⁰⁾.

Prosélitos de outros credos cristãos também, como os missionários morávios de que fala Eric Williams, "(...) mantinham escravos sem hesitação" e os batistas não condenavam a posse de negros.

Para este autor é errônea a idéia de que os *quakers* sempre se tenham oposto ao cativeiro; em 1756 havia 84 deles na lista de uma companhia que traficava com a África: "O negócio de escravos era um dos investimentos mais lucrativos dos *quakers* ingleses como também dos americanos, e o nome de um navio negreiro, 'The willing quaker' anotado em Boston como em Serra Leoa em 1798, simboliza a aprovação com que o tráfico de escravos era encarado nos círculos *quakers*. A oposição *quaker* ao tráfico de escravos veio primeiro e, principalmente, não da Inglaterra mas da América, e aí, das pequenas comunidades rurais do Norte, independentes do trabalho escravo."⁽¹¹⁾

Legitimação da Escravidão no Mundo Colonial

Na verdade, escravidão e tráfico eram moedas constitutivas do sistema colonial implantado pelo capitalismo no Novo Mundo; proporcionavam enormes proveitos às Metrôpoles e adquiriram importante significado para elas. Por isso, envolveram pessoas, governos e instituições que dificilmente poderiam elevar-se acima dos condicionamentos econômicos da época.

Por isso, ainda, alijaram os povos da Europa os princípios e normas essenciais em que se fundava a sua civilização. A escravidão, "(...) como um corpo estranho que se insinua na estrutura da civilização ocidental em que já não cabia (...)", surge para contra-

riar-lhe os padrões morais e materiais estabelecidos⁽¹²⁾.

A validade moral do cativeiro constituiu uma questão perturbadora para o pensamento europeu moderno. Afinal, em um mundo governado pela Providência, de que forma compaginar os horrores da escravidão com a pregação cristã de que a humanidade provinha de uma origem comum, que se deveria amar o próximo sobre todas as coisas, que os homens haviam sido feitos à imagem e semelhança de Deus?

Por outro lado, como conciliar uma crescente devoção européia por liberdade com um sistema colonial fundado na exploração do braço escravo?

De tais aparentes contradições emergiria um conjunto sistemático de idéias, crenças e valores que, desenvolvidos em princípios lógicos e racionais, constituiriam a ideologia da escravidão. Nela estão presentes elementos de épocas anteriores, que os ideólogos se encarregaram de reviver e universalizar, acrescidos de outros, peculiares ao momento em que se implantou a escravidão moderna.

O brilhante trabalho de Brion Davis, *The problem of Slavery in Western Culture*⁽¹³⁾, trata admiravelmente destas idéias, tradições e valores criados pelos defensores da escravidão para legitimá-la. Por tal razão, apoiemo-nos nele para várias das considerações que se seguem.

Na Antiguidade, pensava-se na escravidão como parte necessária de um mundo que requeria moral e disciplina. Para Platão, por exemplo, a relação entre escravo e senhor

(10) BOXER, Charles R. *Relações raciais no Império Colonial Português*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1967, p. 42-43.

(11) WILLIAMS, Eric. *op. cit.*, p. 49.

(12) PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1957, p. 268.

(13) Editado por Pelican Books em 1970. Utilizamos a tradução espanhola: DAVIS, Brion. *El problema de la Esclavitud en la Cultura Occidental*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968.

representava "(.) um princípio cósmico de autoridade e subordinação (...)" e ocupava "(...) um lugar necessário da estrutura ordenada do ser (...)"⁽¹⁴⁾. Sua filosofia admitia a inferioridade intelectual como base natural da escravidão: "(...) um escravo podia sustentar uma crença verdadeira, mas jamais conheceria a verdade de sua crença, pois era intrinsecamente deficiente quanto à razão."⁽¹⁵⁾

Foi em torno de tal teoria que Aristóteles construiu toda a sua argumentação sobre a escravidão. Vivendo em uma sociedade que crescentemente dissociava a atividade intelectual do trabalho manual, a alguns seria preciso atribuir a tarefa de atendimento às exigências da vida. Quem melhor que o escravo se — como escrevera em *Política* — "(. .) desde a hora do seu nascimento, alguns estão marcados para viver em sujeição, outros para governar"?

Por outro lado, diriam os juristas Florentino e Ulpiano, a escravidão seria um manifesto desvio do direito natural, mas o *jus gentium* sancionara-o. Ora, ignorada pela natureza, mas tão universal que se incorporara ao direito comum, como deixar de aceitá-la?

Também o cristianismo, já em suas origens, legitimá-la-ia. Viu-a como defeito herdado, mas merecido, ao qual ninguém conseguiria escapar por vontade própria. O Novo Testamento poderia salientar quão pequena importância tinham as distinções temporais em um mundo onde os homens preparavam-se para o reino de Deus, mas os teólogos — Santo Ambrósio, Santo Isidoro de Sevilha, Santo Agostinho, por exemplo — admitiam o cativo como parte do castigo pela perda da graça divina. Quem por destino nascesse escravo, deveria conformar-se e esperar pelo que diziam as Escrituras: "Aquele que foi chamado pelo Senhor sendo

escravo, é o liberto do Senhor; igualmente, aquele que foi chamado sendo livre, é servo de Cristo."

O ressurgimento da erudição clássica, característico do Renascimento, poderia ter ajudado a Europa a condenar a escravidão, mas, certamente, não cabia atacar uma instituição aprovada tanto por padres e cânones da Igreja quanto pelos mais ilustres autores da Antiguidade. Não seria cabível que ela fosse condenada como um mal intrinseco pelos mesmos homens que, com crescente respeito e admiração, redescobriam Platão, Aristóteles, o direito romano...

Assim, o período renascentista somente reforçou as justificativas tradicionais do cativo humano. Quando este se generalizou no Novo Mundo, nessa tradição se apoiaram os novos ideólogos para acrescentá-la de outros matizes e idéias legitimadoras.

É possível, por exemplo, entrever em Grotius o pensamento de Florentino e Ulpiano, quando aquele indaga como pode "(...) uma instituição sustentada por tantas autoridades e sancionada pelo costume geral das nações ser intrinsecamente injusta ou repugnar à razão natural."⁽¹⁶⁾

Se Hobbes e Puffendorf encaravam a escravidão como parte inevitável da lógica do poder, um componente do sistema de subordinação e autoridade existente no mundo, a concepção soa familiar a quem tenha lido Platão e Aristóteles...

Quanto a Lock, ainda que sua teoria da liberdade natural tenha vindo mais tarde a ser elemento vital da pregação abolicionista, aceitou categoricamente a escravidão colonial: "Cativos tomados em guerra justa estariam por direito de natureza submetidos ao domínio absoluto e ao poder arbitrário de seus amos"⁽¹⁷⁾.

(14) DAVIS, Brion. *op. cit.*, p. 70.

(15) *Idem, ibidem*, p. 69.

(16) *Apud. DAVIS, Brion. op. cit.*, p. 111.

(17) *Cf. DAVIS, Brion. op. cit.*, p. 116.

Um novo Elemento Ideológico: O Preconceito de Raça

O encontro do indígena no Novo Mundo e, sobretudo, a oportunidade de recrutar braços compulsoriamente no grande celeiro que era a África, produziu outro tipo de argumentação: aquele baseado no preconceito racial.

É possível dizer que, antes do século XV, não havia propriamente preconceito de raça. O cristianismo — embora nem todos os cristãos — condenava-o⁽¹⁸⁾ e "(...) os maometanos nunca admitiram a intransigência e a intolerância para com os outros povos, desde que estes adotassem a Fé."⁽¹⁹⁾

As dissensões que separavam a humanidade decorriam, não do antagonismo de raças, mas, principalmente, da animosidade entre cristãos e infiéis.

No entanto, os contatos com o continente africano, o fortalecimento do colonialismo no Novo Mundo e os interesses econômicos provocaram considerável desenvolvimento do preconceito. Inferioridade e primitivismo dos homens de cor tornaram-se representações coletivas e universais.

Desse modo, às tradicionais justificativas da escravidão humana, incorporou-se um novo princípio.

A ideologia da escravidão prega então que esta é uma parte necessária do mundo do pecado; os cristãos eram irmãos, fossem livres ou não, mas os pagãos mereciam ser escravos. Prisioneiros feitos em guerra justa, deveriam permanecer em cativeiro por um direito de natureza. A escravidão era um elemento importante no grande esquema de ordem e governo divinos; ajustava-se ao

quadro de uma sociedade e universo determinados por regras hierárquicas que supõem subordinação a uma autoridade mais alta. Certamente era justa, porque um fenômeno universal, de todos os tempos e lugares. Alguns nasceram para mandar, outros para serem mandados: quem melhor para isso que o indivíduo de cor não-branca?

Tais concepções, filtradas e simplificadas, arraigaram-se na sociedade que, como um todo, interiorizou-as e popularizou-as⁽²⁰⁾.

Surgem então as racionalizações extremadas, notáveis contorções mentais, como as dos missionários, cuja fé exigia naturalmente a condenação às violências praticadas contra os escravos pelos proprietários. Falta a estes um bom exemplo em que se mirar. Por tal razão, era imprescindível que eles, missionários, possuíssem cativos e propriedades, "(...) realizando dessa maneira prática a salvação dos plantadores e o progresso de suas fundações."⁽²¹⁾

(18) Basta lembrar que um dos Reis Magos era negro.

(19) COMAS, Joan. Mitos raciais. In: **Raça e Ciência**. São Paulo, Perspectiva, 1977. 1, p. 13.

(20) Em competente sistematização do conceito de ideologia através dos tempos e sob diferentes concepções, Marilena Chauí discute três momentos fundamentais em que a mesma é produzida: "a) ela se inicia como um conjunto sistemático de idéias que os pensadores de uma classe em ascensão produzem para que essa nova classe apareça como representante dos interesses de toda a sociedade (...); b) ela prossegue tornando-se aquilo que Gramsci denomina de 'senso comum', isto é, ela se populariza, torna-se um conjunto de idéias e de valores concatenados e coerentes, aceitos por todos os que são contrários à dominação existente e que imaginam uma nova sociedade que realize essas idéias e esses valores (...) Ou seja, o momento essencial de consolidação social da ideologia ocorre quando as idéias e valores da classe emergente são interiorizados pela consciência de todos os membros não dominantes da sociedade; c) uma vez sedimentada e interiorizada como senso comum, a ideologia se mantém, mesmo após a vitória da classe emergente, que se torna, então, classe dominante" (CHAUI, Marilene de Sousa. **O que é ideologia?** São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 108-109).

(21) WILLIAMS, Eric. *op. cit.*, p. 49.

Houve quem pensasse no tráfico negreiro como importante elemento educativo: "Pen-se no efeito, no resultado de uma viagem num navio negreiro, num jovem que estava ingressando na adolescência. Que educação era tal viagem para o filho do fazendeiro. Que ampliação de experiência para o garoto do campo. Se ele voltasse à fazenda, toda a sua perspectiva de vida se modificaria. Ele saía menino, voltava homem."⁽²²⁾

Além disso, como não tornar escrava uma raça inferior? Os reverendos Thomas Thompson e Josiah Priest pinçaram na Bíblia e na própria teologia elementos para ajustar o tráfico negreiro aos "princípios humanos e às leis da Religião Revelada"⁽²³⁾ enquanto na obra de C. Carroll, *The negro as a Beast or in the Image of God*, um dos capítulos se intitula "Provas bíblicas e científicas de que o negro não é membro da raça humana"⁽²⁴⁾.

Numa história da Jamaica publicada em 1774 o autor supõe que africanos não sejam "(...) radicalmente inaptos à civilização, pois mesmo a macacos pode-se ensinar a comer, beber, repousar e se vestir como homens. Mas entre todas as espécies de seres humanos descobertas até agora, parecem ser os negros os mais incapazes, visto a inferioridade de seu espírito para pensar e agir como homens, salvo uma intervenção miraculosa da Divina Providência". E conclui: "Penso que não seria desonroso para uma mulher hotentote ter um orangotango como marido."⁽²⁵⁾

(22) Apud. WILLIAMS, Eric. *op. cit.*, p. 53.

(23) THOMPSON, Thomas. *The trade in negro slaves on the African Coast in accordance with human principles and with the laws of revealed religion*, 1772; PRIEST, Josiah. *Bible defence of slavery*. 1852. Apud COMAS, Juan. *op. cit.*, p. 26.

(24) COMAS, Juan. *op. cit.*, p. 26.

(25) CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil (Da senzala à guerra do Paraguai)*. São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 170.

A opinião do homem comum a respeito do assunto é vista em Angola, por exemplo, num documento do final do século XVII, escrito por traficantes portugueses de Luanda, segundo o qual, negros eram "(...) brutos, sem juízo discursivo"⁽²⁵⁾, quase irracionais.

Assim, imaginar que um povo de raça branca deixasse de assimilar estereótipos a respeito do escravo é ignorar a força do apelo econômico e da visão de mundo que a classe dominante busca impor em favor de sua hegemonia. Tal afirmação vem a propósito da crença sobre a tolerância racial dos portugueses em suas Conquistas, virtude por eles reivindicada.

Em seu belo estudo sobre o assunto, Boxer destrói o mito, mostrando como "(...) a correspondência de vice-reis sucessivos de Goa é cheia de queixas contra a inferioridade física e moral, real ou alegada dos mestiços, comparadas aos portugueses nascidos e criados na Europa."⁽²⁷⁾

Provavelmente — continua Boxer — falava por muitos o governador de Angola, Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, ao investir contra o clero negro escudado na convicção de que "a brancura da pele e a pureza d'alma eram geralmente interdependentes"⁽²⁸⁾. E se ainda houver dúvida, basta lembrar o decreto de Pombal que em 1761 equiparou aos lusos os asiáticos batizados na religião católica: levou 13 anos para ser aplicado, numa clara evidência de quão profundamente "(...) o sentimento de superioridade racial estava enraizado nas autoridades coloniais portuguesas."⁽²⁹⁾

(26) BOXER, Charles. *op. cit.*, p. 62.

(27) *Idem*, *ibidem*, p. 104.

(28) BOXER, Charles. *op. cit.*, p. 68.

(29) *Idem*, *ibidem*, p. 107.

Para o Negro, Escravidão; ao Índio, a Liberdade

A incorporação do preconceito racial à ideologia da escravidão trouxe aos teóricos um problema de difícil solução: o da ilógica distinção entre negros e índios. A escravização destes foi proibida relativamente cedo nas Américas Espanhola e Portuguesa e ao largo de um período de vários séculos, criou-se uma vasta legislação destinada a proteger e a segregar o americano nativo. Como, no entanto, proibir o cativo do índio e permitir o do negro?

Muitas foram as racionalizações surgidas para oferecer resposta a tal questão. O Novo Mundo representava o antigo ideal da natureza não corrompida e o índio americano, o ser inocente de uma era anterior à queda do homem no pecado. Livre das distinções determinadas pela hierarquia e riqueza, era infenso à cobiça que movera os europeus a deixarem o aconchego do lar, aventurando-se em terras estranhas para reclamar ouro e terras como possessões particulares. Portanto, "(...) se a escravidão existia em uma sociedade pecadora e não podia atingir jamais a liberdade interior do homem, como cabia escravizar legitimamente essas criaturas do Paraíso, cujas vidas exteriores pareciam ser expressão espontânea da natureza original do homem?"⁽³⁰⁾

Em contrapartida, o negro era descendente de Cam, a quem Noé amaldiçoara e destinara à escravidão⁽³¹⁾.

(30) DAVIS, Brion. *op. cit.*, p. 155. Sobre a questão em pauta, ver ainda BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola — 1602-1686*. Tradução de Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo, Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1973; RODRIGUES, José Honório. Antonio Vieira, doutrinador do imperialismo português. In: *História e historiografia*. Petrópolis, Vozes, 1970; SARAIVA, José Antonio. *Le père Antonio Vieira S.U. et l'esclavage des noirs au XVIIème siècle*. *Annales*, 22 (6): 1289-309, Nov./Dec., 1967.

(31) "Maldito seja Cam! E escravo de seus irmãos, Sem e Jafet, permaneça para sem-
...

O jesuíta Serafim Leite tem uma explicação realista para esse dualismo que levou os inicianos a defenderem tenazmente a liberdade do índio enquanto aceitavam o cativo do negro: a América era livre, mas "(...) a África, na sua parte habitada por negros, tinha sido sempre um continente de escravos. Os régulos negros escravizavam os seus irmãos negros menos favorecidos da fortuna e os vendiam aos muçulmanos; e a venda ia às vezes bem longe, até as ribeiras do Mediterrâneo. Antes dos portugueses. Antes dos jesuítas."

A verdade, contudo, é que, "(...) se os jesuítas, ao constituírem-se em corporação, começassem por combater o conceito mesmo da escravatura, isto é, se se levantassem contra o uso legal de todas as nações, teriam posto em causa a sua própria existência, que se não chegaria a firmar, como nem teria sido possível o apostolado das missões, ensino e caridade que realizaram, porque não lhes seria permitido residir no Brasil nem em país algum."⁽³²⁾

Em suma: uma atitude política ante a força maior representada pelos interesses econômicos que exigiam a escravidão. Se esta era legalizada pelas nações, se sua contestação punha em risco as tarefas missionárias de evangelização, que se escravizassem, pois, os negros, para que os índios, livres, atendessem às finalidades da Companhia de Jesus.

pre!" Esta, a frase invocada para justificar a escravidão do negro. Segundo alguns exegetas, contudo, o relato original nada teria a ver com Cam e referia-se a uma história mais antiga na qual, alguém, posteriormente, inseriu os elementos destinados a provar que, por serem descendentes de Cam, os negros deveriam ser reduzidos à escravidão. (Cf. DAVIS, Brion. *op. cit.*, p. 66).

(32) LEITE, Serafim. *Novas páginas de História do Brasil*. São Paulo, Editora Nacional, p. 341.

O Pensamento Escravista no Brasil do Século XIX

A ideologia da escravidão foi assimilada e veiculada pelos brasileiros quando necessário, já que praticamente não sofreu contestação até grande parte do século XVIII.

A partir do momento em que o capitalismo industrial investe contra as restrições monopolistas do sistema colonial e desarticula-o, enfraquecendo-lhe as instituições, a opinião anti-escravista⁽³³⁾, que já existia por razões humanitárias e religiosas, encontra eco e avoluma-se a condenação doutrinária à escravidão.

Nela, avulta a influência do iluminismo, que debilitou as sanções bíblicas e históricas tradicionais, partindo da tese da incompatibilidade da escravidão com o direito natural: pois este não afirmava que todos os homens nasciam livres e iguais? A essa, somar-se-iam outras restrições, criadas pela Economia Clássica, fortalecendo-se, em consequência, uma nova ideologia: a do liberalismo.

No Brasil, ressoavam os ecos do que ocorria no plano internacional. Idéias e panfletos demoliam fronteiras. No entanto, "(...) o costume, a conveniência, uma persistente escassez de mão-de-obra e até mesmo a necessidade, juntamente com o apoio tácito de um poderoso vizinho ao norte (. . .)"⁽³⁴⁾, tudo isso dificultava a marcha da idéia emancipadora. Mais do que isso: retardou-a por

(33) Embora a espaços, e isoladamente, desde cedo fez-se ouvir a voz da crítica à escravidão. Ver DAVIS, Brion. *op. cit.* COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo, Difel, 1966. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

Em 1673 o Conselho Ultramarino português classificaria o tráfico como questão "(...) que até agora não ficou livre dos escrúpulos de uma consciência cristã." (BOXER, Charles. *Salvador de Sá...*, p. 252).

(34) CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Brasília, INL, 1975, p. 40.

quase um século. A escravidão deitara fundas raízes no País e revitalizou-se no século XIX, quando as tendências do comércio externo estimularam a produção de café.

Na verdade, "(...) a relutância brasileira para abandonar o sistema de escravos não foi apenas consequência da grande importância social e econômica da instituição. A conservação da escravatura também estava intimamente relacionada com a sobrevivência de atitudes tradicionais que mantinham e protegiam a maioria dos costumes e instituições que o Brasil herdara do passado colonial."⁽³⁵⁾

Desse modo, a luta foi grande e o pensamento legitimador do cativo usou de todas as armas para sobreviver e continuar a fazer parte do "senso comum"

Uma das fontes a que se pode recorrer para melhor entrever a ideologia da escravidão é a que registra os debates do Parlamento brasileiro. Composto de políticos, em geral membros da classe dos fazendeiros ou a ela ligados, mostrou-se cautelosamente refratário à elaboração de medidas libertadoras de caráter radical, retardando-as até quando as transformações internas de ordem econômico-social, aliadas à pressão externa, exigiram a mudança de posições.

Por isso, os Anais do Senado e da Câmara dos Deputados do Império são uma fonte reveladora e representativa.

Dois momentos especialmente são significativos devido ao acirramento do debate e, portanto, à maior abundância de informes: os das décadas de 40 e 70, quando se discute, respectivamente, a extinção do tráfico africano e o projeto da lei do Ventre-livre⁽³⁶⁾.

(35) CONRAD, Robert. *op. cit.*, p. 25.

(36) Também a década dos 80 registra intenso debate sobre o escravo, não tão significativo, porém, porque já havia aí pouca disposição em defender a instituição. Buscava-se apenas retardar-lhe mais ainda a extinção.

O Discurso Tradicional

No primeiro momento ainda predomina o discurso de ordem moral e religiosa que fundamentou o pensamento legitimador do período colonial. A fala de Álvares Machado, em 21 de agosto de 1840, é representativa do mesmo. Negando o caráter anticristão do tráfico negreiro, recorre ao argumento *ad auctoritatem* para justificá-lo. Por que ofenderia o cristianismo, se "(...) tantos papas e tão diversos tempos têm aprovado este comércio? (...) Os pontífices de Roma não entenderiam a religião cristã melhor do que nós? Toda a cristandade entenderia a religião cristã de uma maneira diversa?"

E "(...) o povo de Deus, o povo de Israel não teve escravos? O fundador de nossa religião, Jesus Cristo, não disse que não vinha destruir a lei, mas sim reformá-la? Disse ele que a escravidão não era permitida aos cristão? Não veio a epístola de São Paulo mandando apanhar uma escrava que tinha fugido?"

As conhecidas racionalizações sobre a maldição bíblica que anatematizava os negros também são invocadas: "Sendo os africanos descendentes de Cam e sendo nós necessariamente descendentes de Sem e Jafet, está provado que pelo lado religioso nosso direito é incontestável". Todavia, não se quer exercer esse direito e sim "(...) o de filantropia e benefício que fazemos aos africanos, tomando-os das mãos bárbaras de seus senhores e trazendo-os a um povo civilizado e, pelo lado religioso, batizando-os e fazendo-os cristãos."⁽³⁷⁾

Escravidão associada à idéia de pecado, o caráter superior da civilização branca e, portanto, o preconceito em face da raça negra, o fato histórico-social universal endossado pela Igreja e pela Bíblia — esse o conteúdo legitimista que, com exceção do preconceito de raça, raramente será invocado a partir da segunda metade do século.

(37) Discurso de Álvares Machado em 21 de agosto de 1840, *Anais da Câmara dos Deputados*, p. 672.

Um Novo Discurso

O correr do tempo nega substância moral e religiosa ao cativo. O discurso escravista muda de forma e sua tônica será outra.

Agora, a religião não deve mais estar presente à discussão, porque também os abolicionistas usam-na para realçar a idéia de igualdade pregada pelo Salvador. Portanto, ela é "(...) a luz que se difunde pela humanidade; ela purifica a nossa consciência, exalta a nossa alma, regenera os costumes mas não é, não deve ser nunca, uma arma política, um instrumento de reforma. Não é aqui, neste recinto — Parlamento — que a religião tem a palavra, mas na cadeira sagrada de onde seu verbo inspirado deve infundir nos costumes um espírito benéfico."⁽³⁸⁾

Agora, também, muitos a condenam moralmente: "Raros serão os brasileiros (. .), esses mesmos, cegos pelos interesse ou pelo erro; raros serão os brasileiros que aceitam a instituição da escravidão como uma instituição legítima (. .)"⁽³⁹⁾, pois que é "(...) uma instituição condenada pela moral, uma instituição caduca (...)"⁽⁴⁰⁾.

Ressaltada por José de Alencar, ferrenho defensor da escravatura, a condenação ganha força e recebe o selo definitivo na "Representação" dirigida ao Parlamento por fazendeiros de Cantagalo — famoso pelo apego à escravidão — e lida no Senado pelo Visconde do Rio Branco, em 14 de setembro de 1871: — "Entendem os abaixo-assinados que realmente soou a hora inelutável de se fazer alguma coisa a respeito da emancipa-

(38) Fala de José de Alencar em 13/7/1871, *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1871, p. 137.

(39) Discurso de José de Alencar em 14/5/1870, *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1870, p. 27.

(40) Discurso de José de Alencar em 7/7/1870, *Anais da Câmara dos Deputados*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1870, p. 39.

ção dos escravos. Por um lado, a força intrínseca e irresistível da idéia cristã em sua evolução incessante, da qual, por felicidade do Brasil, estão de tal maneira penetrados todos os espíritos que nenhum dos lavradores, nenhum dos brasileiros, ainda dos que são máxima parte no grande dano, a rejeita ou a condena (...)"⁽⁴¹⁾.

Força é confessar que a religião e a moral a negavam, diziam todos; deveria, assim, desaparecer um dia, mas o escravo era entre nós "(...) um verdadeiro fidalgo proleário" Andrade Figueira, o autor destas palavras, longo tempo militou no Legislativo em defesa da ordem escravista e certamente estava convencido dela, pois três anos antes de extinguir-se a escravidão ainda diria: "O escravo no Brasil está no seu meio; nós, os descendentes da raça conquistada, é que estamos condenados ao deperecimento, não estamos no clima próprio. O africano está debaixo dos mesmos graus de latitude da África, no mesmo solo, no mesmo clima, com a mesma produção e vive aqui melhor do que nós. Desta verdade se venceram os próprios Estados que aboliram a escravidão em suas colônias."⁽⁴²⁾

Se aos olhos dos escravocratas, os defensores da libertação dos cativos eram "(...) proletários, comunistas, visionários, homens sem crença e sem consciência"⁽⁴³⁾, é porque agitavam uma questão inexistente. Para Sinimbu, a escravidão "(...) era conveniente em bem do escravo" Os africanos — acrescentava Mendes de Almeida — consolados pelo cristianismo, "(...) compenetravam-se dos seus deveres e como esca-

vos eram excelentes, fiéis, leais e bem comportados."⁽⁴⁴⁾

Evidentemente, isso se devia a um fato reconhecido: "(...) a moderação e doçura de que se tem revestido sempre, e ainda mais nos últimos tempos, a instituição da escravidão em nosso país. Nossos costumes, a índole generosa de nossa raça, impregnaram essa instituição de uma brandura e solícitude que a transformaram quase em servidão"⁽⁴⁵⁾. Por isso, apesar de defender as leis emancipadoras, reclamava Francisco Otaviano: "A imprensa que invectiva o agricultor brasileiro, imaginando-o sórdido e brutal, não conhece por certo a vida do escravo nas nossas fazendas, mais respeitado e comparativamente muito mais feliz do que a do operário das fábricas européias, não se falando já nesse imenso proletariado que no delírio da miséria apela para o crime e blasfema de todos os laços e princípios morais."⁽⁴⁶⁾

Nessa reiteração da brandura nas relações senhor-escravo importava mostrar como "(...) da sujeição da raça negra resultavam na prática relações baseadas no exercício de uma proteção paternalista que integrava efetivamente o senhor e seus escravos numa mesma comunidade, ressalvada a diferença de papéis."⁽⁴⁷⁾

Dessa forma, negava-se o caráter espoliativo da instituição e inseria-se a ordem escravista "(...) num universo de significa-

(41) Sessão de 14/9/1871, **Discussão da Reforma do Estado Servil no Câmara dos Deputados e no Senado**. Rio de Janeiro. Tipografia Nacional, 1871. parte 2, p. 115.

(42) Discurso de Andrade Figueira em 31/7/1885, **Anais da Câmara dos Deputados**. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1885, p. 258.

(43) Fala do Visconde do Rio Branco em 5/8/1871, **Discussão da Reforma do Estado Servil**, p. 24.

(44) Fala de Mendes de Almeida em 26/9/1871, **Discussão da Reforma do Estado Servil**, p. 535.

(45) Discurso de José de Alencar em 13/7/1871, **Anais da Câmara dos Deputados**. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1871, p. 139.

(46) Discurso de Francisco Otaviano em 12/9/1871, **Discussão da Reforma do Estado Servil**, p. 381.

(47) BEIGUELMAN, Paula. **Formação política do Brasil**. São Paulo, Pioneira Editora, 1967. v. 1, p. 155.

ções culturais que representariam a forma peculiar de ser da sociedade."⁽⁴⁸⁾

Racismo ou Não?

De certo modo, também, o mito da brandura da escravidão encobre ainda outro aspecto: o do preconceito. Para "(...) os infelizes filhos da bárbara África (...)", tão abaixo na escala humana, qualquer tipo de vida que levassem num país "civilizado" já seria uma dádiva.

Preconceito havia. Como já foi mencionado aqui, "(...) as idéias sobre a incapacidade intelectual da raça negra, seu primitivismo, sua inferioridade, enfim, estavam profundamente arraigadas no pensamento coletivo e mesmo entre os abolicionistas havia os que não hesitavam em subscrevê-las."⁽⁴⁹⁾

No entanto, enquanto nos Estados Unidos o racismo⁽⁵⁰⁾ foi um dos fundamentos lógicos para justificar a escravidão, no Brasil os escravocratas nunca evoluíram para uma atitude claramente racista, para a discriminação legal⁽⁵¹⁾.

Seria interessante abrir um parêntesis para mostrar as interpretações de alguns estudiosos a respeito do assunto. Segundo Carl

(48) *Idem, ibidem*, p. 155.

(49) COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. p. 355.

(50) Paradoxalmente, no momento em que a escravidão recuava sob o impacto das mudanças econômico-sociais e da pressão moral, os pensadores europeus engrandeciam a importância das características físicas e mentais do Homem, postulando a inferioridade inata e permanente de algumas raças e um sistema doutrinário regular que deu origem ao racismo.

(51) De forma ocasional, o Parlamento ouvia argumentos como os do industrial Felício dos Santos, por exemplo, em 1882 na Câmara dos Deputados: o negro era "uma absoluta necessidade, apesar de sua inferior conformação cerebral".

Degler⁽⁵²⁾, na sociedade norte-americana houve uma compulsão ideológica para a divisão clara entre escravidão e liberdade, definida esta última como absoluta. A ênfase no indivíduo também era acentuada.

Já a concepção brasileira, ao contrário, seria a de uma sociedade hierárquica, tradicional, sem qualquer pretensão a que todos os homens fossem livres e iguais: "Num tal esquema, havia lugar para o branco, o preto ou o mestiço e também para o escravo. Como alguns homens eram reconhecidos pelos outros como inferiores nos termos explícitos da ideologia social, não havia necessidade de elaborar uma justificativa racial da escravidão ou da subordinação social. O tipo de defesa racista da escravidão que floresceu nos Estados Unidos foi ideologicamente desnecessário no Brasil."⁽⁵³⁾

Por outro lado, também "(...) a percepção do mulato brasileiro como uma categoria especial, distinta dos negros, tornou mais difícil a adoção, por parte dos brancos, de práticas discriminatórias."

Se para Degler não houve racismo em decorrência de uma sociedade rígida e da "saída de emergência" do mulato, para Emília Viotti da Costa⁽⁵⁴⁾, "(...) o monopólio dos meios de produção pela minoria branca (...) e as limitadas oportunidades de participação econômica, política e social das massas, criaram as bases de um sistema de clientela e patronagem". Neste sistema, "(...) segura de suas posições, controlando a mobilidade social, imbuída de um hierárquico conceito de organização social (...)

(52) DEGLER, Carl. *Nem preto nem branco — escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro, Editorial Labor, 1976.

(53) DEGLER, Carl. *op. cit.*, p. 272-73.

(54) COSTA, Emília Viotti da. *Da escravidão ao trabalho livre; O mito da democracia racial no Brasil*. In: — *Da monarquia à república; momentos decisivos*. São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 209-42.

IDEOLOGIA DO ESCRAVISMO

a elite brasileira não temia a população de negros livres como faziam os norte-americanos. Os negros podiam ascender na escala social apenas quando autorizados pela elite branca (. .) Os escravocratas podiam mesmo violar as regras discriminatórias contra os negros encarnados na tradição legal.”⁽⁵⁵⁾

Dessa forma, o escravocrata brasileiro nunca traduziu em racismo os estereótipos negativos sobre os negros, em que sempre acreditou⁽⁵⁶⁾.

É possível, também, que a par de tais razões houvesse outras. Caso o preconceito se extremasse em racismo doutrinário, poderia enfraquecer os mitos da brandura nas relações senhor-escravo, da tolerância racial provada pela miscigenação, do caráter pacífico e conciliador do brasileiro, que interessariam à classe dominante preservar para manter a hegemonia.

Seja como for, o discurso legitimador da escravidão no Brasil não se apegou às doutrinas que tentavam provar cientificamente a inferioridade racial do negro e raramente recorreu a elas.

O Pensamento Escravista e a Ética do Liberalismo

Mas recorreu à adaptação de outros postulados e princípios que uma nova ideologia produziria para a classe burguesa em ascensão: o liberalismo.

É preciso lembrar que as mudanças fundamentais ocorridas na Europa, nos fins do século XVIII e começos do XIX, devidas ao desenvolvimento do capitalismo industrial, da luta, enfim, da burguesia pela derrocada dos privilégios do Antigo Regime, traduzir-

-se-iam ideologicamente em bandeiras a favor dos direitos naturais, da crença na razão e na superioridade do indivíduo, no direito de resistência à opressão, na preservação de tais direitos como finalidade primordial da sociedade política...

Ora, interessado em manter as estruturas tradicionais, despojado de seus também tradicionais argumentos teológicos num mundo crescentemente secular, o pensamento escravista defendeu o cativo utilizando os próprios dogmas do discurso liberal, purgados cuidadosamente de sua pregação revolucionária.

Igualmente, liberdade, iniciativa individual e propriedade privada são lemas tomados à ética liberal para justificar o que esta negava através dos mesmos. Deles estão cheias as páginas dos Anais do Parlamento brasileiro, ao se dar a discussão sobre a lei do Ventre-livre.

Os que a defendiam — como Pinto de Campos — buscavam convencer seus pares da racionalidade do princípio igualitário: “Há entre todos os homens uma igualdade radical e inalienável que resulta de uma dignidade idêntica: é a igualdade do direito ou a igualdade da justiça. Tudo o que tem uma dignidade na Criação recebeu do Criador direitos proporcionais a esta dignidade; e, portanto, em toda a parte onde se encontram dignidade iguais, há direitos iguais. Ora, a dignidade humana existe em todos os homens, brancos ou negros, livres ou escravos. Daí o fundamento racional da igualdade diante do direito e da justiça”⁽⁵⁷⁾. Por isso, “todo aquele que limita na terra e no tempo as aspirações e os direitos do homem, destrói a base profunda da mais sublime igualdade”⁽⁵⁸⁾.

(55) COSTA, Emília Viotti da. O mito da democracia... p. 238.

(56) Sobre o assunto, ver ainda SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco (raça e nacionalidade no pensamento brasileiro)*. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976; COMAS, Juan. *op. cit.*

(57) Discurso de Pinto de Campos em 10/8/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 155.

(58) *Idem, ibidem*, p. 158.

Não se abalavam os escravistas. Como falar em igualdade se o projeto de lei continha em seu bojo o princípio da desigualdade? Emancipando o ventre, "(...) concede liberdade à prole e a nega à geração atual, cheia de serviços e de dedicação" Pode-se ver, portanto, que a lei é iníqua e bárbara, pois "(...) condena a prole inocente ao abandono, o que significa a miséria e a morte" Num contraste desigual, "(...) o filho será para o pai a imagem de uma iniquidade: o pai, para o filho, o ferrete da ignorância" A família transformar-se-á em um antro de discórdia, criar-se-á "(...) um aleijão moral, extirpando do coração do escravo esta fibra que palpita até no coração do bruto, o amor materno."⁽⁵⁹⁾

Igualdade seria permitir que o senhor continuasse a deter, como seus, os filhos das escravas; se assim não fosse, a maioria das crianças morreria: "(...) os proprietários, desiludidos, tendo calculado a perda do trabalho durante a gravidez e o custo de criar crianças inúteis, não lhes proporcionariam cuidados suficientes".⁽⁶⁰⁾

A desigualdade pertence à lei geral da natureza— diria o bispo Azeredo Coutinho muitos anos antes — "(...) reconhecida por todas as nações e em todos os tempos como justa e necessária para o maior bem dos homens no estado de sociedade ou em corpo de nação (...) Os que pretendem reduzir os direitos de todos os homens à igualdade, ou tratam de uma igualdade abstrata e quimérica, ou são impostores e hipócritas que se arrogam o título de filósofos."⁽⁶¹⁾

(59) Discurso de José de Alencar em 13/7/1871, *Anais da Câmara dos Deputados do Império*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1871, p. 137.

(60) CONRAD, Robert. *op cit.*, p. 121.

(61) Cf. COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*, p. 357. No princípio do século XIX, quando ainda não se faziam ouvir no Brasil as vozes discordantes da escravidão, o bispo Azeredo Coutinho utilizou os postulados liberais para racionalizá-los e

...

Liberdade foi outra palavra emprestada do discurso burguês para defender a escravidão. Se os emancipadores lembravam que "(...) a liberdade exclusiva é um privilégio inaudito, condenado por todas as instituições políticas do Universo"⁽⁶²⁾. se, "(...) perdendo a liberdade, o homem perde a fecundidade do seu poder sobre a natureza, e o desprezo de que ele é objeto, transmitido ao trabalho em geral, estanca a fonte da atividade e paralisa o gênio industrial das nações"⁽⁶³⁾, o discurso escravista ripostava: "A liberdade compulsória, a pretexto da salvação ou de subtraimento, é uma arma perigosa que se forja para os ódios, as intrigas e malquerenças das localidades e com a qual se há de violar o asilo do cidadão, perturbar a paz das famílias e espoliar uma propriedade que se pretende garantir"⁽⁶⁴⁾. Assim, "(...) quereis a emancipação como uma vã ostentação. Sacrificais os interesses máximos da Pátria a veleidades da glória. Entendeis que libertar é unicamente subtrair ao cativo e não vos lembrais de que a liberdade concedida a essas massas brutas é um dom funesto, é o fogo sagrado entregue ao ímpeto, ao arrojado de um novo e selvagem Prometeu."⁽⁶⁵⁾

A liberdade, portanto, de acordo com tal argumentação, não seria um direito natural mas uma concessão somente àqueles que que estão preparados para recebê-la. Quando muito, como lembra Azeredo Coutinho,

...
defender doutrinariamente o cativo. Ver HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Apresentador. Obras econômicas de J. J. da Cunha Azeredo Coutinho*. São Paulo, Editora Nacional, 1966.

(62) Discurso de Pinto de Campos em 10/8/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 143.

(63) Discurso de Salles Torres-Homem em 5/9/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 295.

(64) José de Alencar em 13/7/1871, *Anais da Câmara dos Deputados*, p. 139.

(65) *Idem, ibidem*, p. 134.

há um direito natural, primário e absoluto, "(...) proveniente da natureza que criou todos os homens livres e no estado de independência" mas há também um direito natural secundário, igualmente vindo da natureza "(...) que no estado de sociedade e no meio das circunstâncias, manda ao Homem que entre dois males escolha sempre o menor e menos prejudicial à sua vida e à sua existência."⁽⁶⁶⁾

Se a liberdade às "massas brutas" implica perturbação da ordem pública e da tranquilidade econômica, cabe à sociedade invocar o direito natural secundário para não correr o risco de ver abaladas as suas mais sólidas bases.

É sabido que na luta contra as instituições do Antigo Regime, como o mercantilismo e suas regulamentações restritivas, a burguesia pregou a liberdade de iniciativa individual. Indispensável era a não interferência do Estado, deixando-se a todos os indivíduos, igualmente, a liberdade para cuidarem de seus próprios interesses.

Se tal bandeira foi levantada em defesa de uma nova ordem, o pensamento escravista utilizou-a para preservar a ordem tradicional. Para ele, livre iniciativa seria deixar ao próprio escravocrata a liberdade de emancipar seu escravo quando o quisesse.

Significativo é o discurso de José de Alencar a respeito: "Todos nós, brasileiros, fazemos votos para que deixemos de formar no mundo civilizado a exceção triste (digamos a verdade) que muito breve teremos infelizmente de constituir."⁽⁶⁷⁾ Mas, "(...) desta convicção à idéia de promover a abolição em uma época recente, por meio de medidas diretas e legislativas, há uma distância

imensa (...) Em um país de sistema representativo, em um país onde deve governar a opinião pública, há quem se arreceie da iniciativa individual? O que não tem produzido na Inglaterra os grandes cometimentos, o que tem realizado as importantes reformas senão a iniciativa individual? E por que razão, senhores, aquele país é grande e se distingue entre os povos livres? Pela energia de opinião, pela eficácia da iniciativa individual (...) Eu, sempre que se tratar de uma reforma, depositarei toda a confiança na iniciativa individual, no bom senso do povo que legisla melhor pela educação e pelos costumes do que podem legislar os representantes da nação."⁽⁶⁸⁾

A libertação deveria vir, mas "(...) por um impulso nobre da sociedade brasileira."⁽⁶⁹⁾

Muitos anos mais tarde, pouco tempo antes da promulgação da Lei Áurea, o sempre escravocrata Andrade Figueira diria que a questão podia ter sido resolvida pela iniciativa individual, "(...) em plena paz e com inteiro sucesso"⁽⁷⁰⁾, pois "(...) o que nos oferece a iniciativa particular de que tanto se desdenhou no princípio da solução deste problema? O espetáculo singular na vida de um povo, o fato de libertar-se uma escravidão relativamente forte em relação à população livre, por meios pacíficos, por uma forma que honra o caráter brasileiro."⁽⁷¹⁾

Mas o *leit-motif* do discurso escravista seria a defesa da propriedade privada, que no entanto era a pedra de toque do discurso liberal burguês.

(66) Cf. BELGUELMAN, Paula. *op. cit.*, p. 151-52.

(67) Praticamente todas as colônias americanas já haviam abolido a escravidão. Os Estados Unidos o haviam feito poucos anos antes.

(68) Discurso de 14/5/1870, *Anais da Câmara dos Deputados*, p. 27.

(69) José de Alencar em 10/7/1871, *Anais da Câmara dos Deputados*, p. 27.

(70) Discurso de Andrade Figueira em 8/10/1887, *Anais da Câmara dos Deputados*, p. 370.

(71) Discurso de Andrade Figueira em 9/5/1888, *Anais da Câmara dos Deputados*, p. 50.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 colocara a propriedade entre os direitos naturais e imprescritíveis do Homem⁽⁷²⁾ Expurgando-a de sua conotação revolucionária, os escravistas racionalizavam-na em proveito de suas teses conservadoras. Entendiam-na como uma premissa; daí ser perfeitamente lógica a invocação de respeito à iniciativa individual. Pois os escravos não eram propriedade particular? Cabia, a quem as detinha, libertá-los como e quando interessasse.

Além disso, a propriedade era um direito legal.

A esse respeito uma longa polêmica se estabeleceu no Parlamento.

A questão ganha significado maior porque vista no debate de 71. Não se tratava aí de extinguir totalmente a escravidão, mas de libertar recém-nascidos que representariam parte diminuta do contingente escravo, ainda mais sabendo-se quão escassas eram as suas oportunidades de reprodução⁽⁷³⁾.

Aqueles que desejavam a emancipação, extremavam-se em apontar as diferenças que o direito de propriedade comportava em relação ao escravo: 'Em matéria ordinária', diria Araujo Lima, "o direito de propriedade é indefinido: o proprietário faz da coisa o que quer. Exercido sobre escravos, o direito de propriedade é limitado, o proprietário só faz o que a lei permite (...) Em matéria ordinária, o direito de propriedade é perpétuo, sempre tem um senhor. Exercido sobre escravos, o direito de propriedade é temporário,

(72) Entre os demais, estariam a liberdade, a segurança, a resistência à opressão.

(73) No entanto, aos olhos dos escravocratas, libertar os recém-nascidos representava uma espoliação inconstitucional. Como dizia J.M. Pereira da Silva, velho defensor dos traficantes de negros, tal medida ofendia "o direito de propriedade garantido em toda a sua plenitude pela Constituição do Império e respeitado por todas as leis existentes." (Cf. CONRAD, Robert. *op. cit.*, p. 120).

extingue-se com relação ao escravo ou com relação à escravidão."

Assim, há diferenças radicais entre a propriedade ordinária, que se exerce sobre as coisas, e a propriedade extraordinária, excepcional ou legal, que recai sobre escravos. Uma é anterior ao Estado, é a base em que ela assenta; sua ofensa chama-se espoliação. A outra é filha da lei"⁽⁷⁴⁾.

Além disso, acrescentaria outro debatedor, havia diferença entre possuir coisas e pessoas, pois "(...) as coisas são entidades que não têm direitos nem obrigações suas próprias; que, criadas para a vida e para as necessidades do homem, podem por ele ser apropriadas, e que desde então constituem o direito individual e de propriedade natural ou ordinária. Sabemos que as pessoas, pelo contrário, são entes morais, que têm direitos e obrigações próprias, que lhes foram dadas pelo Criador; que elas podem ser proprietárias, mas não objeto de propriedade na verdadeira significação da palavra e nos diversos efeitos do direito (...)"⁽⁷⁵⁾

A isto, retrucaria o discurso escravista: a propriedade escrava deve ser "(...) tão respeitada como é a das coisas e seres inanimados. A constituição, no artigo 179, parágrafo 22, nenhuma distinção faz e não podemos por nosso arbítrio estabelecê-la com o propósito de negar um direito ali positivamente consagrado, o da indenização. Esta propriedade é tão respeitável como a das coisas porque o escravo moderno, nos países cristão, não tem o característico dos romanos; aqui só se vendem serviços, ali também se comprava o corpo; estava sujeito ao uso e abuso, o que faz uma grande diferen-

(74) Discurso de Araújo Lima em 26/8/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 242.

(75) Discurso de Marquês de S. Vicente em 9/9/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 317.

(76) Discurso de Mendes de Almeida em 26/9/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 540.

ça, pois propriamente não é o homem que se vende, mas suas obras, o seu trabalho.”⁽⁷⁶⁾

A distinção é curiosa: sobre esquecer as características repressivas da instituição que levavam ao uso e abuso do escravizado, atribui a ele uma condição própria do trabalhador livre: a de poder vender somente a sua força de trabalho. Misturando, deliberadamente ou não, as duas condições, nega a dupla alienação que caracteriza o sistema escravista: a do escravo como pessoa e como força de trabalho, sobre as quais, sabidamente, não dispõe ele de comando.

Mas, sobretudo, — clamavam os emancipadores — era ilegítimo o direito de propriedade sobre o escravo: “A propriedade natural tem sua base na ordem moral da criação, na consciência universal: é legítima por si mesma, não ofende direito algum de outrem. É um direito individual que precede a lei positiva, de quem não é criatura, de quem não depende, pois que esta nada mais faz do que reconhecê-la, respeitá-la e sancioná-la em suas diversas relações jurídicas. O direito sobre o escravo que se chama de propriedade é muito diverso. Não tem base na ordem moral que, pelo contrário, ofende, é filho só e unicamente do erro dela.”⁽⁷⁷⁾

Portanto, possuir escravos era um direito legal, concordavam todos, mas ilegítimo, diziam alguns.

Para o que se opunham a estes últimos, certamente incorria em erro quem, como o Marquês de S. Vicente, considerasse o direito sobre o escravo “(...) um privilégio, uma exceção feita ao direito comum por alguns atos do legislador, que os pode modificar ou revogar.”⁽⁷⁸⁾ Respondiam eles: “A doutri-

na de que essa propriedade é puramente legal e não legítima, isto é, em desacordo com as leis e preceitos cristãos, com os princípios da razão hoje apurados, é moderna, data de poucos anos e ainda constitui doutrina controversa, disputada (...). Na época em que essa propriedade foi estabelecida entre nós, o legislador estava convencido da sua legitimidade.”⁽⁷⁹⁾

Portanto, ela tem um valor, “(...) não pode ser facilmente destruída e aos olhos da nação tem como tal tanto merecimento como a outra; para a ação do direito é perfeitamente equipada e a Constituição, não distinguindo-a nem assinalando-a, sujeitou o país ao ônus da indenização.”⁽⁸⁰⁾

*

* *

Desse modo, os argumentos usados contra o projeto⁽⁸¹⁾ refletem as formas que a idelo-

(79) Mendes de Almeida em 26/9/1871. *Discussão da Reforma de Estado Servil*, p. 540.

(80) *Idem, ibidem*, p. 541. Se não se podia deter a marcha da lei, que se pudesse, ao menos, tirar o máximo proveito dela. Por isso, em torno da indenização a ser concedida ao proprietário atingido pela medida desenvolveu-se intensa disputa. Robert Conrad assinala o curioso argumento legalístico que Barros Cobra — deputado por Minas Gerais — levantou sobre o “perigoso e institucional status” que a lei do Ventre-Livre concederia aos filhos de escravos, ao chamá-los de “ingênuos”. A Constituição adotara o precedente romano, segundo o qual, o ingênuo seria a pessoa nascida de um ventre livre, e o liberto aquela que, nascida de uma escrava, ganhasse mais tarde a sua liberdade. De acordo com tal definição, a criança de um ventre escravo não poderia ser designada como ingênuo já que a lei propunha libertar o fruto de um ventre escravo e não o próprio ventre. Assim, o beneficiário da lei na melhor das hipóteses seria um liberto, “inqualificado para gozar de todos os direitos políticos que a constituição concedia a pessoas nascidas no Brasil de mães livres” (CONRAD, Robert. *op. cit.*, p. 122).

(81) A argumentação pró-escravismo manteve-se praticamente a mesma nos demais momentos de recrudescimento da idéia abolicionista.

(77) Marquês de São Vicente em 9/9/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 318.

(78) Discurso de 25/9/1871, *Discussão da Reforma do Estado Servil*, p. 483.

gia escravista assumiu no Brasil durante o século XIX. Abandonando os valores de natureza moral e teológica, debilitados num mundo que se acreditava crescentemente guiado pela razão e pela ciência, adaptou seu discurso à secularidade da época.

Ante a ética liberal que defendia uma ordem revolucionária, racionalizou os princípios e idéias dessa mesma ética, com vistas, no entanto, à preservação da ordem tradicional.