

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito

Daniel Mendes Ribeiro

De Coisas a Pessoas:

Sistemas, Emergência e Reconhecimento a partir de um Estudo da
Escravidão no Brasil

Belo Horizonte

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito

Daniel Mendes Ribeiro

De Coisas a Pessoas:

Sistemas, Emergência e Reconhecimento a partir de um Estudo da
Escravidão no Brasil

*Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Direito da Universidade
Federal de Minas Gerais para Obtenção do
Grau de Mestre em Direito.*

Linha de Pesquisa: Direito, Razão e
História.

Orientador: Prof. Dr. Brunello
Stancioli.

Belo Horizonte

2012

Agradecimento

À minha família, pelo apoio e, não raras vezes, pela empatia genuína.

Aos amigos, que não vou citar nominalmente, por terem tornado esses últimos dois anos e meio bem mais interessantes do que poderiam ter sido. E por terem, surpreendentemente, aturado a minha inconstância e me dado suporte. A todos vocês, obrigado.

Ao meu orientador, que também não citarei nominalmente, por muito mais do que está registrado nas páginas deste trabalho. Espero que seja suficiente dizer que não me reconheço mais como quem eu era antes dessa grande “orientação” ter começado. Obrigado pelo estímulo, pelos debates, pelas críticas e pela confiança. Particularmente pela confiança, meu caro amigo, eu agradeço.

À Nara, que, como se pode ver, é a única que cito nominalmente. E isso não se deve ao fato da importância descomunal que ela teve para que eu conseguisse realizar este trabalho, nem pelo apoio constante durante todo o processo. Eu te cito por nome, Nara, pois não sei muito bem se há nome para designar o que você representa pra mim. Qualquer alcunha ficaria aquém. Obrigado, Nara, por tudo.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é discutir o problema da dicotomia entre pessoa e coisa, um dos fundamentos dos ordenamentos jurídicos modernos, com vistas à sua superação, em um contexto em que a separação entre os dois conceitos parece insuficiente para uma compreensão adequada do fenômeno da personalidade. Para isso, partiu-se da definição da pessoa como parte de um sistema, do qual emergem as manifestações da personalidade. O mecanismo pelo qual a personalidade emerge pode ser lido como aquele que explica a dinâmica da luta pelo reconhecimento, através de padrões intersubjetivos de interação social que atuam como forças pela construção de pretensões identitárias. Buscando testar a aplicabilidade desse modelo teórico, foi estudado o caso da escravidão no Brasil, para se entender como se processava a tensão entre pessoa e coisa na figura peculiar do escravo, o ser humano que é propriedade de outrem. Ao final, foi possível notar que o caso do escravo brasileiro, e da conquista da sua condição de pessoa, é representativo de um fenômeno social mais amplo, que ainda hoje está por trás de lutas por reconhecimento. Ser pessoa é tornar-se pessoa, que exige um constante fazer-se pessoa frente ao outro, e o enfrentamento das resistências aos atos de afirmação da personalidade.

Palavras-Chave: Pessoa e Coisa, Teoria dos Sistemas, Emergentismo, Teoria do Reconhecimento, Escravidão no Brasil.

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the problem of the dichotomy between the concepts of person and thing, one of the foundations of modern legal systems, in an attempt to overcome this dichotomy in a context in which the separation between the two concepts seems insufficient for a proper understanding of the phenomenon of personhood. In order to do so, the person was defined as being part of a system, from which the manifestations of its personality emerge. The mechanism by which personhood emerges can be read as the one that drives the dynamics of the struggle for recognition through intersubjective patterns of social interaction, as forces that push for the construction of identity claims on social settings. Seeking to test the applicability of this theoretical model, a case study of Brazilian slavery was chosen, particularly to try to understand how the tension between person and thing was processed in the peculiar figure of the slave, the human being who is owned by others. At the end, it was noticeable that the case of the Brazilian slave, of the conquest of his personhood, is representative of a broader social phenomenon, which is, today still, the motive behind ongoing struggles for recognition. Being a person means becoming a person, which requires the act of presenting oneself as a person in face of the others, and the confrontation of the resistance one must encounter against acts of affirmation of personhood.

Keywords: Person and 'Thing, Systems' Theory, Emergentism, Theory of Recognition, Slavery in Brazil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Entre Pessoa e Coisa: Reificação e Pessoalização através da Escravatura Brasileira.....	8
--	----------

PARTE I

Pessoas e Coisas: Formas de Distinção Possíveis	12
--	-----------

CAPÍTULO I: A Pessoa Irredutível.....	13
--	-----------

1 Pessoa [Ou Como Complexificar uma Forma de Autorreferência].....	13
--	----

2 Contra a Pessoa Redutível.....	17
----------------------------------	----

3 Reduzindo e Excluindo: Uma Breve História.....	19
--	----

4 A Pessoa Irredutível e Distinguível Hoje.....	33
---	----

CAPÍTULO II: A Pessoa Emergente	37
--	-----------

1 Do Reduccionismo ao Emergentismo	37
--	----

2 Emergentismo: Conteúdo e Relevância	39
---	----

2.1 Sistema e Emergência.....	40
-------------------------------	----

3 A Pessoa como Sistema	45
-------------------------------	----

CAPÍTULO III: Pessoa e Reconhecimento	56
--	-----------

1 No que Consiste o Reconhecimento	56
--	----

2 A Prioridade do Reconhecimento e a Reificação	57
---	----

3 Padrões de Reconhecimento Intersubjetivo e a Luta pelo Reconhecimento.....	64
--	----

PARTE II

Um Estudo da Dinâmica Sistêmica da Pessoaalidade: A Escravidão no Brasil.....	79
CAPÍTULO IV: Formação e Caracteres Básicos do Sistema Escravista Colonial.....	
1 Estudo da Escravidão Brasileira sob Três Eixos.....	80
2 A Economia Escravista do Brasil Colônia: Pontos de Interesse.....	82
3 A Sociedade Escravista do Brasil Colônia: Relações e Estruturas	98
4 Práticas e Identidades Culturais na Escravidão Colonial Brasileira ...	122
5 Observações Finais	131
CAPÍTULO V: A Escravidão Brasileira do Século XIX	
1 O Século XIX: Apontamentos Gerais	134
2 Escravidão, Cidadania e Pessoaalidade na Modernidade Imperial.....	138
3 Lutas, Rebeliões e Resistências Escravas: Das Fugas aos Tribunais..	148
4 A Abolição da Escravatura no Brasil: Entre Dádiva e Conquista.....	167
5 Observações Finais	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS	191
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	196

INTRODUÇÃO

Entre Pessoa e Coisa:

Reificação e Pessoalização através da Escravatura Brasileira

O presente trabalho visa a clarificar uma questão fundante na estrutura do Direito: a categorização de seres (formas existentes de matéria organizada) entre sujeitos e não sujeitos de direito. Essa divisão é problemática não apenas pela dificuldade objetiva que apresenta, mas também porque no Direito, em específico, ela é feita de maneira muitas vezes obscura e sem maiores perquirições acerca de possíveis complexidades.

Tradicionalmente, o Direito é visto como construção de pessoas, que, em alguma medida, são as suas autoras e destinatárias. Essa é, inclusive, uma das exigências para uma ordem jurídica ser considerada legítima e democrática. Enfatizar essa ideia é interessante, pois permite constatar que, apesar da importância dada ao conceito de pessoa em sua justificação, os contornos do Direito são, em regra, muito mal traçados¹.

Nele, ignora-se solenemente qualquer linha de continuidade entre pessoas e o resto do mundo material, preferindo categorizar de maneira estanque a realidade entre pessoas e objetos, dotando a pessoa da capacidade de ação e submetendo os objetos à ação das pessoas. Em

¹ Uma das raras exceções é a tradição do personalismo jurídico, que teve relevância na Faculdade de Direito da UFMG, na década de 1950, cf. MATTA-MACHADO. Edgar de Godoi da. *Contribuição ao Personalismo Jurídico*. Belo Horizonte: Gráfica Vera Cruz, 1953. Em sentido diverso, cf. STANCIOLI, Brunello. *Renúncia ao Exercício dos Direitos da Personalidade Ou Como Alguém se Torna o que Quiser*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

linhas gerais, a pessoa é aquela que tem interesses e direitos, e que utiliza os objetos como meios do processo de gozo e garantia desses direitos. Assim, um traço fundamental que pode ser estabelecido na relação entre pessoas e objetos consiste na ideia de pertença ou subordinação, diferentemente das relações interpessoais, baseadas em interesses recíprocos, sendo, ao menos formalmente, fundada na igualdade entre os agentes. Trata-se, para todos os efeitos, de uma dicotomia, uma situação em que há uma oposição insuperável entre duas classes de seres, em que, ao se definir um ser como pessoa, ele nunca poderá ser objeto, e vice-versa.

Essa diferenciação tem particular relevância para o Direito Privado, para o qual a dicotomia entre pessoa e coisa (ou bem) parece inexorável. O Código Civil Brasileiro de 2002 (Lei 10.406/2002), por exemplo, adota uma definição quase tautológica de pessoa, colocando-a, em seu artigo 2º, como um ser com personalidade, que se inicia com o nascimento com vida (mas, vida de quem? De um ser humano da espécie *Homo sapiens*?). As coisas são definidas, por exclusão, como tudo aquilo que não são pessoas. As divisões e subdivisões entre categorias de pessoas (pessoas naturais, pessoas jurídicas, entes de personalidade reduzida) e de coisas (bens – móveis, imóveis, semoventes, principais, acessórios etc.) não escondem o abismo colocado pelo Direito entre ambas as categorias. Em suma, não se cogita da possibilidade de que não haja verdadeira e essencialmente pessoas e coisas, mas sim uma zona gris que abriga quase a totalidade do que existe entre esses dois extremos.

A afirmação é suficientemente extraordinária para requerer provas contundentes. Entretanto, tendo em vista os objetivos a que se propõe aqui, a análise será restrita a apenas uma de suas implicações: a de

que é possível para algo que é considerado objeto (não apenas juridicamente considerado, pois a taxionomia jurídica é muito artificial e pouco baseada em provas ou explicações empíricas) tornar-se pessoa, assim como pessoas podem ser reificadas e se tornarem, para todos os efeitos, coisas.

Para tratar dessa questão, estudar-se-á o caso da escravidão brasileira, sobretudo durante o período histórico em que o regime servil no país encontrava-se em um ponto de inflexão: o século XIX. Nele, principalmente a partir da independência política do país, a sociedade brasileira estava fortemente estruturada sobre o escravismo, por um lado, e, por outro, havia a necessidade de manejar o seu ineludível fim, a partir da segunda metade do século.

Tenta-se, por conseguinte, desmistificar a dicotomia pessoa/coisa por tratar-se de uma situação única: os escravos negros eram seres juridicamente despojados da condição de pessoas ou cidadãos, sem direitos ou garantias formais, os quais, necessariamente, passariam a ser pessoas. Analisar em que medida esses escravos eram coisas e os significados assumidos para eles do tornar-se pessoa, concomitantemente com o processo político que culminou com a abolição da escravatura, permite formular um entendimento mais adequado desse evento marcante da história do Brasil. Viabiliza-se, também, a análise de problemas mais gerais relacionados à temática da personalidade: o papel das formas jurídicas na determinação da pessoa; o que torna possível a emergência e a atualização da pessoa daquilo que antes era apenas matéria; as implicações da reificação e a contraposição de personalidade (conquista) e personalidade (atribuição).

Para além disso, demonstrar-se-á que os seres usualmente considerados pessoas encontram-se em situações nas quais há uma tensão permanente entre a pessoalização e a reificação, e que a afirmação da pessoalidade ante práticas reificantes é marcada pela fluidez com que os papéis de pessoa e coisa são socialmente manejados e reconstruídos. O objetivo principal deste trabalho, portanto, consiste em formular um modelo teórico de análise dessa tensão que possibilite o estudo de um contexto histórico e social específico (o da escravidão brasileira no século XIX, no caso) e observar a validade das conclusões obtidas na elaboração de juízos éticos, históricos e jurídicos.

PARTE I

Pessoas e Coisas: Formas de Distinção Possíveis

CAPÍTULO I

A Pessoa Irredutível

1. Pessoa [Ou Como Complexificar uma Forma de Autorreferência]

Parte-se da ideia de que a distinção entre pessoas e coisas pode ser compreendida para além de uma mera ficção jurídica, já que, , verificam-se critérios e formas de distinção que revelam a pertinência dos predicados éticos de ambas². Entretanto, sem reduzir essa distinção a uma dicotomia estanque, tentar-se-á demonstrar que é possível uma teorização que se apoie na análise de certas propriedades da matéria organizada e seja empiricamente congruente.

Construir-se-á, assim, entre os dois conceitos, uma linha de continuidade dinâmica, ao invés de uma muralha inamovível, sobretudo ao se propugnar a compreensão de pessoa como “coisa pessoalizada”.

Desse modo, a solução da oposição conceitual não é o tratamento de pessoa e coisa como conceitos distintos que podem ser comparativamente analisados. Em termos gerais, o conceito de coisa, embora tenha um sentido próprio para o Direito, indica qualquer objeto individualizado do mundo material. Obviamente, a pessoa é um objeto

² Por predicados éticos se quer dizer os atributos de um objeto sob o qual se age ou com o qual se age que são relevantes na determinação de quais modos de agir em relação a esse objeto são eticamente *aceitáveis* ou não, em um determinado contexto social em que haja um compartilhamento de um modelo ético por agente capazes de agirem dessa forma.

individualizado do mundo material, mas tem atributos únicos que a distinguem das demais coisas. Logo, ao se tratar da pessoa, dos seus traços distintivos, não é necessário defini-la em oposição à coisa, mas sim em acréscimo. A terminologia jurídica distorce o fato fundamental de que pessoas são, também, coisas, para afirmar o caráter particular e especial da pessoa. O mais preciso seria dizer que algumas coisas *também* são pessoas, e essa condição especial traria uma série de consequências e distinções no tratamento jurídico que se dá a essa categoria diferenciada no universo das coisas. Para que a distinção faça sentido, porém, em se tratando de objetos materiais, é necessário explicações em termos práticos, e não meramente por abstrações, do que significa o conceito de pessoa.

O conceito de “pessoa” pertence à ordem dos conceitos denominados autorreferentes, os quais podem ser identificados como abstrações realizadas por grupos de seres para identificar a si próprios, usualmente em oposição ao restante do mundo. Nesse sentido, os conceitos autorreferentes consistem em uma necessidade na estruturação de formas de interação linguística, sendo ubíquos nos grupos antropologicamente identificados como humanos, que foram capazes de produzir linguagem. MAUSS destaca que:

De modo nenhum afirmo que tenha havido uma tribo, uma língua, em que a palavra “eu-mim” [*je-moi*] [...] não existisse e não expressasse algo de nitidamente representado. Muito pelo contrário, além do pronome que elas possuem, muitas línguas se destacam pelo uso de abundantes sufixos de posição, os quais se referem em grande parte às *relações que existem no tempo e no espaço entre o sujeito que fala e o objeto de que ele fala*³.
[Destacou-se]

³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 370-371.

Essa primeira noção já permite concluir que a pessoa é uma dentre várias possibilidades de conceitos autorreferentes, não sendo sequer o mais básico. A “pessoa” permite ir além da separação entre sujeito que fala e objeto de que se fala, na medida em que admite que tanto o “eu” quanto outros “eu” com quem se interage pertençam a uma mesma classe de seres.

Não se desconhece, entretanto, o uso de outros conceitos autorreferentes de caráter generalizante que se confundem e sejam tratados, ao menos na linguagem popular, como quase sinônimos de “pessoa”. É o caso das expressões “ser humano” e “indivíduo humano”. Assumir que não se trata de sinônimos perfeitos implica a necessidade de justificar o uso de um e não de outro, ao que inicialmente pareceria uma escolha indiferente. Simultaneamente, é preciso reconhecer as relações entre esses conceitos, uma vez que o que se supõe serem pontos de tangência podem ser áreas mais extensas de sobreposição. Tendo isso em mente, tentar-se-á, em seguida, demonstrar que pessoa é um conceito distinguível dos demais conceitos autorreferentes e que se relaciona com todos eles sem, contudo, estar totalmente contido em nenhum.

Não se pretende realizar, aqui, uma arqueologia exaustiva do conceito de pessoa ou um estudo comparativo das variantes culturais que lhe equivalham. O que se propõe é uma abordagem antirreducionista do conceito, em que se demonstrará que a pessoa não pode ser reduzida a indivíduo e ser humano. O argumento seria o de que a pessoa, como conceito que denomina um grupo de coisas que merece tratamento diverso das demais por conseguir se construir de forma autorreferente, é um conceito mais afeto à complexidade dos seres a que se refere do que indivíduo humano e ser humano, diferindo de ambos por não ser um

conceito fechado. Nesse contexto, se diz que são conceitos fechados as formas de autorreferência que, por se servirem de simplificações excessivas, reduzem o escopo dos seres que nelas poderiam ser legitimamente incluídas.

As razões pelas quais isso acontece com conceitos como ser humano e indivíduo humano, e mesmo com o conceito de *pessoa natural* como é tido pelo direito, são duas, em particular. A primeira é falta de clareza e a incongruência empírica. A segunda, é por não estarem abertos, verdadeiramente, à expansão e contração dos seus limites através de modos de legitimação práticos ou discursivos. O conceito de pessoa, sob uma perspectiva sistêmica, que será desenvolvido no capítulo seguinte, ao contrário, é suficientemente claro, e é aberto a expandir – ou contrair – os seus limites.

No presente capítulo, se buscará desconstruir a visão reducionista da pessoa, e demonstrar como o reducionismo, ou, compreensões reducionistas sobre seres autorreferentes, permitiram, historicamente, práticas excludentes e reificantes⁴. A defesa do antirreducionismo no tratamento do conceito de pessoa, portanto, é uma forma de afirmar a pessoa como conceito prático, ético e, necessariamente, aberto.

⁴ Por “reificantes”, aqui, entendem-se formas de tratar pessoas que desconsideram os atributos que as diferenciam das demais coisas. O conceito de reificação será melhor explorado no terceiro capítulo do trabalho sob uma perspectiva da teoria do reconhecimento.

2. Contra a Pessoa Redutível

Construir qualquer conceito a partir de uma perspectiva antirreducionista parece, à primeira vista, um contrassenso. Afinal, a tarefa de conceituar envolve a circunscrição analítica de uma parcela da realidade, reduzida linguisticamente a alguns postulados – elementos sem os quais algo não se encaixa em um determinado conceito, e a partir dos quais se pode dizer se se é ou não alguma coisa.

Contudo, a postura antirreducionista traz pelo menos duas vantagens no tratamento do conceito de pessoa.

A primeira é a realização de uma estrutura conceitual aberta, que reconhece a precariedade dos atributos articulados na construção do conceito. Essa abertura torna-se necessária em um contexto no qual há o constante reexame, por uma perspectiva científico-analítica, da terminologia conceitual empregada, e em um momento histórico em que há variadas expectativas (por parte da Ética, do Direito, da Sociologia, da Biologia, da Política etc.) acerca das representações do conceito de pessoa.

A segunda vantagem consiste em evitar armadilhas teóricas que surgem ao se atrelar o conceito de pessoa a características ditas “essenciais”. Tais armadilhas são frequentes em raciocínios reducionistas, que tendem a conclusões que assumem um caráter de ontologia metafísica⁵.

⁵ Embora possa aparentar que a proposta deste trabalho remeta a uma espécie de ontologia da pessoa, ou seja, tentar dissecar categorias do ser e do existir como “pessoas” e “coisas”, intenta-se o inverso. Ontologizar é algo distinto de teorizar, ou conceituar, particularmente porque a postura ontológica estatiza os entes que são definidos, buscando prendê-los a modelos estanques de representação da realidade.

A questão torna-se ainda mais complexa quando se atenta para o fato de que não apenas as tentativas de entender-se a pessoa a partir de uma antropologia filosófica ontologizante são problemáticas, mas também as conceituações sobre a pessoa oriundas de formulações científicas. Isso ocorre em razão de as visões científicas apresentarem-se usualmente em disjunção com as expectativas e comprometer-se éticos assumidos pelas próprias pessoas. Ou seja, há uma incongruência entre as representações cognitivas que as pessoas fazem de si mesmas, do que são, do que esperam e do que querem ser, e a forma como as teorias científicas as retratam.

SMITH coloca muito bem essa questão:

A maioria dos pesquisadores das ciências sociais que conheço é pessoalmente comprometida – alguns de forma apaixonada – com os direitos humanos, a justiça social, a igualdade, a tolerância e a emancipação humana. Por trás desses comprometer-se encontra-se uma crença moral na dignidade e valor inatos e inalienáveis das pessoas humanas. A desconexão que vejo é que poucas das teorias das ciências sociais que empregamos em nossas disciplinas modelam os seres humanos em maneiras que justifiquem ou levem em conta essas crenças humanísticas morais e políticas. Poucas representações do humano em teorias de ciência social deixam minimamente claro por que tais objetos deveriam ser portadores de direitos, igualdade ou autodeterminação⁶.

E ele sugere uma explicação plausível para esse fenômeno de “desconexão”:

Acredito que, quando cientistas sociais trabalham com descrições teóricas profissionais sobre o humano que estão em desacordo com as suas próprias visões pessoais, morais e políticas do humano, alguma outra coisa não intencional está em curso: a influência de uma poderosa presunção de fundo

⁶ SMITH, Christian. *What is a person? Rethinking Humanity, Social Life and the Moral Good from the Person Up*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, p. 3.

sobre as ciências sociais – especificamente a do modelo de um empirismo naturalista-positivista que determina que as ciências sociais devam emular as ciências naturais. Isso [a preocupação excessiva dos cientistas sociais em parecerem científicos e objetivos] nos leva a teorias acadêmicas sobre os seres humanos que não se encaixam com as nossas visões próprias, reais, pessoais, morais e políticas sobre os seres humanos⁷.

Evidencia-se, portanto, a dupla função de uma proposta não reducionista de definir um conceito de pessoa: não a ontologizar em esquemas desvinculados da realidade empírica e evitar a sua fragmentação em modelos teóricos científicos que não levem em conta o papel da própria pessoa na experiência de autoconstrução interativa dos seus valores e aspirações.

Além disso, historicamente, posturas reducionistas foram incompatíveis e danosas a projetos éticos inclusivos, e contribuíram para a manutenção e legitimação das mais diversas práticas discriminatórias e de violência contra pessoa. Desatar a pessoa de propostas de explicação reducionista é um pressuposto básico para este trabalho teórico.

3. Reduzindo e Excluindo: Uma Breve História

Através de um estudo histórico, mesmo que em linhas gerais e formulado de maneira diacrônica, é possível notar os efeitos deletérios da imposição de modelos fechados e reducionistas de pessoa e ser humano àqueles que se encontravam por eles excluídos.

⁷ SMITH. What is..., *cit.*, p. 3.

Na Antiguidade Clássica greco-romana, abundam os exemplos de formas de exclusão do “outro”, ao se reduzir o campo do humano ao que se conforma a padrões restritos de aparência corpórea e de comportamento.

Os gregos e romanos não consideravam a fisiologia como o único padrão pelo qual se media a semelhança, ou a falta dela, de outras raças a eles mesmos. Pelo contrário, o desvio da norma fisiológica era meramente uma dentre um conjunto extenso de critérios para determinar a ‘alteridade’ cultural. Critérios adicionais incluem linguagem incompreensível, vestimentas exóticas, costumes fúnebres estranhos, dieta peculiar, práticas religiosas bizarras e instituições sociais primitivas. De fato, a imagem do “Outro” era comumente um amálgama de desviações fisiológicas, éticas e comportamentais da norma civilizada grega ou romana⁸.

A objetificação dos outros desviantes não se limitava, no mundo greco-romano, a outros povos e raças: a própria figura da mulher era vista como um ser deformado, imperfeito ou incompleto, de natureza diversa da do homem.

O corpo e os seus usos aparecem como elementos que justificam a discriminação da personalidade também em outros momentos. No decorrer do século XIX, desenvolvem-se várias teorias científicas com o objetivo de estudar-se a “evolução social”, determinando que a diferenciação racial (e os fenótipos associados) seria elemento determinante dessa análise, fracionando a humanidade em uma tipologia de grupos humanos e subumanos hierarquicamente dispostos. O pressuposto básico era que as diferenças entre as raças eram marcas de diferenças essenciais entre os seres humanos a elas vinculados. Essa é

⁸ GARLAND, Robert. *The eye of the beholder*. Deformity and disability in the Graeco-Roman World. Ithaca: Cornell University Press, 1995, p. 160.

uma noção que encontra suas raízes em tentativas incipientes de teorização sobre o homem e a humanidade, iniciadas com o projeto iluminista que desembocou na Revolução Francesa.

Os filósofos e cientistas sociais do século XVIII encontravam-se em um momento peculiar da história humana. Se a antiguidade clássica greco-romana, com a expansão da cultura helênica e do Império Romano, possibilitou o contato com vários povos e culturas e gerou uma série de classificações excludentes para o “outro”, em meados do século XVIII, a relação da civilização ocidental com o diferente e o problema da uniformidade (ou não) de uma humanidade se agudizou sobremaneira:

Pode-se dizer [...] que é no século XVIII que os “povos selvagens passam a ser entendidos e caracterizados como primitivos” (Clastres, 1983:188). Primitivos porque primeiros no começo do gênero humano; os homens americanos transformam-se em objetos privilegiados para a nova percepção que reduzia a humanidade a uma espécie, uma única evolução e uma possível “perfectibilidade”⁹.

O conceito de “perfectibilidade”, desenvolvido por ROUSSEAU, informava, a princípio, uma teoria humanística includente, já que supunha uma especificidade do homem em ser capaz de se superar, ou superar o determinismo natural, e aperfeiçoar-se¹⁰. Contudo, o próprio ROUSSEAU entendia o aperfeiçoamento às avessas: enquanto inseria no seu projeto iluminista bases filosóficas para uma compreensão da humanidade como totalidade, acreditava que a evolução das sociedades ocidentais, civilizadas, havia produzido homens degenerados, em

⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 44.

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Discourse Upon The Origin And The Foundation Of The Inequality Among Mankind*. [S.l.]: Cosimo Classics, 2008.

oposição ao seu modelo lógico do “bom selvagem”¹¹. Traçando um paralelo, alguns pensadores gregos e romanos também pareciam crer em uma inexorável degeneração de toda raça humana, considerando que a existência dos deformados e disfuncionais entre eles próprios era prova disso¹². Mas, se o ideal de perfeição corporal para os gregos e romanos era associado a heróis de outrora, ou em seres humanos de outras eras que eram fisiologicamente e anatomicamente diferentes dos que habitavam a terra naquele momento, ROUSSEAU via nos “selvagens” de que era contemporâneo, nos homens não civilizados encontrados no Novo Mundo, um modelo ideal de homem perfeito ainda existente, não corrompido pela evolução social.

A novidade de ROUSSEAU, portanto, parece ter sido a inversão de ver em um “outro” ainda existente, nos selvagens e primitivos, um modelo do que era bom e puro, e enxergar em si próprio, no mundo do qual fazia parte, o resultado de um longo processo de decaimento do homem. Contudo, essa visão idílica é abandonada ao longo do século XVIII, conforme aprofunda-se o contato com os povos do Novo Mundo, e, posteriormente, com a expansão do Neocolonialismo europeu do século XIX, no continente africano.

Segundo SCHWARCZ, no quadro intelectual, ao fim dos setecentos:

Novas perspectivas se destacam. De um lado a visão humanista herdeira da Revolução Francesa, que naturalizava a

¹¹ No mesmo sentido, *cf.* SCHWARCZ. O Espetáculo..., *cit.*, p. 45.

¹² Sobre a crença dos gregos e romanos no declínio da raça humana: “A natureza subjetiva e comparativa do que constitui a norma física do homem era reconhecida indiretamente pelos gregos e romanos através da crença amplamente difundida de que a raça humana está em um declínio progressivo e irreversível” (GARLAND. *The eye...*, *cit.*, p. 172).

igualdade humana; de outro, uma reflexão, ainda tímida, sobre as diferenças básicas existentes entre os homens. A partir do século XIX, será a segunda postura a mais influente, estabelecendo-se correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais¹³.

Talvez um dos pontos mais relevantes dessa passagem, do igualitarismo da Revolução Francesa à visão científica excludente sobre o diferente verificada a partir do século XIX, é a reformulação do termo “raça” como categoria objetiva do conhecimento sobre o humano.

O termo *raça* é introduzido na literatura mais especializada em inícios do século XIX, por Georges Cuvier, inaugurando a ideia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos (Stocking, 1968:29). Esboçava-se um projeto marcado pela diferença de atitude entre o cronista do século XVI e o naturalista do século XIX, “a quem não cabia apenas narrar, como classificar, ordenar, organizar tudo o que se encontra pelo caminho” (Sussekind, 1990:45). Delineia-se a partir de então certa reorientação intelectual, uma reação ao Iluminismo em sua visão unitária da humanidade. Tratava-se de uma investida contra os pressupostos igualitários das revoluções burguesas, cujo novo suporte intelectual concentrava-se na ideia de raça, que em tal contexto cada vez mais se aproximava da noção de povo. O discurso racial surgia, dessa maneira, como variante do debate sobre a cidadania, já que no interior desses novos modelos discorria-se mais sobre as determinações do grupo biológico do que sobre o arbítrio do indivíduo entendido como “um resultado, uma reificação dos atributos específicos da sua raça” (Galton, 1869/1988:86)¹⁴.

A partir de então, pensando-se em uma humanidade fracionada em raças, cuja origem comum passa a ser questionada, as diferenças corpóreas servem para justificar a inferioridade, o desvio, a crueza do espírito. A fixação com o *crânio* humano como medida das desigualdades é particular do período. Surgem disciplinas como a Frenologia e a

¹³ SCHWARCZ. O Espetáculo..., *cit.*, p. 47.

¹⁴ SCHWARCZ. O Espetáculo..., *cit.*, p. 47.

Antropometria, comprometidas com a análise do tamanho e formato dos crânios de espécimes diversos do grupo humano como marcadores da desigualdade, de forma, por vezes, bastante determinista. É seguindo esses parâmetros que Cesare Lombroso desenvolve a sua famosa teoria da biologização do comportamento criminoso, reduzindo a criminalidade a “um fenômeno físico e hereditário”. Aqui, reduzido a um crânio deformado, o outro passa a significar não mais do que uma curiosidade antropomórfica, um mero objeto de estudo¹⁵.

O advento do “A Origem das Espécies”, de Darwin (1859), teve impacto profundo no estudo das raças¹⁶. A diferença entre as raças humanas passa a ser explicada em termos de diferenças entre espécies diversas, com percursos evolutivos distintos, e com implicações determinadas por leis da natureza.

O Darwinismo Social, teoria mais bem desenvolvida pela correntes de pensamento que formulavam “teorias das raças”, admitia que as raças representavam estados finais e imutáveis de um processo de evolução biológica, que englobavam em seus caracteres físicos diversos também disposições morais diversas. Em suma, propunha-se uma humanidade cindida entre várias raças que constituíam uma hierarquia biológica e cultural bem definida, determinante na redução dos comportamentos e características dos indivíduos aos ditames de estereótipos raciais.

Partiam os teóricos da raça de três proposições básicas, respaldadas nos ensinamentos de uma antropologia de

¹⁵ Cf. LOMBROSO, Cesare. *Criminal Man*. Durham: Duke University Press, 2006.

¹⁶ Cf. DARWIN, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, Albermale Street, 1859.

modelo biológico. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças humanas a mesma distância entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo “racio-cultural” ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à ideia do arbítrio do indivíduo¹⁷.

As consequências mais desastrosas desse processo de redução das pessoas aos seus corpos e caracteres físicos seriam sentidas mais tarde, já no século XX. Para além dos exemplos mais óbvios do genocídio de judeus, ciganos, e outras “raças inferiores” e desumanizadas pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, ressalta-se que não apenas a exclusão com base na aparência física e caracteres raciais foram aspectos relevantes do reducionismo da pessoa a um corpo, mas também a conformação dessa pessoa a usos corretos e padronizados do seu corpo serviram de justificativa para a exclusão.

Ter um corpo apto para o trabalho – leia-se trabalho honesto – e usá-lo para esse fim, são elementos recorrentes em relatos de práticas excludentes nas sociedades burguesas do pré-Segunda Guerra que, em graus variados, adotaram modelos científicos positivo-evolucionistas como base para regulamentação das relações sociais.

No Brasil da Primeira República, sob a égide do positivismo, buscou-se um rígido controle dos corpos, e vigorou a lógica da “correção pelo trabalho”. Os vagabundos, desocupados e indolentes deveriam ou ser corrigidos ou expurgados.

¹⁷ SCHWARCZ. O Espetáculo..., *cit.*, p. 58-60.

A atuação estatal, visando à moral do trabalho e à produtividade, utilizou, também, colônias correcionais, com as já mencionadas “Colônias Correcionais Agrícolas” [...]. Essas colônias apresentam-se como perfeitos estereótipos das Instituições Totais, estudadas por Goffman [...]. O poder disciplinar nessas instituições é, portanto, patente. Redes de micropoderes, com punições/recompensas, segundo lógica particular, foram estabelecidas. Tudo em busca de sujeição e de construção de uma nova subjetividade: a do cidadão trabalhador¹⁸.

De modo semelhante, tem-se relato acerca da Alemanha Nazista:

Um decreto de 14 de dezembro de 1937 permitiu a prisão e o confinamento em campos de concentração de qualquer pessoa a quem o regime [...] definisse como associial. Pouco tempo depois [...] essa definição de associial foi estendida para incluir qualquer um cuja atitude não se encaixasse com aquela da comunidade racial, incluindo ciganos, prostitutas, rufiões, vagabundos, andarilhos, pedintes e arruaceiros. Até contraventores de regras de trânsito poderiam ser incluídos em algumas circunstâncias, como o eram aqueles que estavam há muito tempo desempregados. [...] Nesse momento, tal era o raciocínio, não havia necessidade de se estar desempregado, então essas pessoas deveriam ser congenitamente “tímidas para o trabalho” e, portanto, precisando de correção¹⁹.

Não basta um corpo racialmente puro, mas é necessário colocá-lo em bom uso. O corpo indolente deveria ser preso, punido e corrigido. São elucidativos, nesse sentido, os termos do relatório de prisão de um homem de 54 de anos, detido em Duisburg, na Alemanha, em junho de 1938, como parte de uma onda de prisões do Estado Nazista contra pessoas classificadas como associiais:

¹⁸ STANCIOLI, Brunello. Razão Excludente e Geografia do Poder: o Sanitarismo Brasileiro do Início do Século XX. In: GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa *et al.* (Org.) *História do Direito: Novos Caminhos e Novas Versões*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, p. 163-164.

¹⁹ EVANS, Richard J. *The Third Reich in Power*. Londres: Penguin Books, 2006, p. 87-88.

Segundo informações do escritório de seguridade social daqui, C. deve ser classificado como uma pessoa tímida para o trabalho. Ele não cuida da sua esposa e dois filhos, de forma que esses tem que ser sustentados pelo tesouro público. Ele nunca assumiu o posto de trabalho designado a ele. Ele se entregou à bebida. Ele usou todos os seus pagamentos do seguro-desemprego. Ele recebeu vários alertas do escritório da seguridade social e é descrito como clássico exemplo de uma pessoa associal, irresponsável e tímida para o trabalho²⁰.

Além do trabalho, a saúde também aparece, em diversos momentos, como requisito necessário a um corpo pessoalizado. Voltando ao Brasil republicano, e ao Sanitarismo higienista do início do século XX, percebe-se com muita clareza os efeitos perversos de uma Medicina cujo objetivo é o combate e prevenção à doença, e não o tratamento de um paciente, e que opera a redução da pessoa-paciente à sua enfermidade.

Em um contexto de grandes e sucessivos surtos epidêmicos de doenças infectocontagiosas nas cidades mais populosas do país, a República nascente alia-se à medicina positivista para erradicar as doenças e promover a desinfecção do espaço urbano, à revelia das pessoas e dos seus direitos individuais. O combate às doenças no período apoiou-se em dois pilares principais: o projeto tecno-assistencial e o campanhista policial²¹.

O primeiro pilar visava a combater as infecções através de medidas que evitassem o contágio e a propagação das doenças pelos corpos e pelo espaço (solo e água). Para isso, adotam-se medidas de exclusão do convívio com os sadios de doentes contaminados, com o seu despejo

²⁰ EVANS, Richard J. *The Third...*, *cit.*, p. 88.

²¹ Cf. STANCIOLI, Brunello. *Relação Jurídica Médico Paciente*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, p. 35-36.

sistemático em hospitais de isolamento que “longe de objetivarem a cura, visavam à exclusão”, e que já foram chamados, talvez com grande propriedade, de “antecâmaras da morte”²². Além do isolamento de pessoas, procurava-se desinfetar domicílios e objetos pessoais, muitas vezes com a destruição dos mesmos. O caso da destruição coercitiva de cortiços e outros locais de moradia tidos como “ameaças à saúde pública” dos espaços urbanos (fato ocorrido em grande escala em São Paulo e no Rio de Janeiro), e o subsequente expurgo dos habitantes para as margens da geografia das cidades, são exemplares nesse sentido.

O segundo pilar da medicina positivista republicana consistiu na criação da polícia médica, pelo que o braço coercitivo do Estado foi usado para levar a cabo as medidas de isolamento de doentes, destruição de moradias, e manejo de cadáveres infectos. Com pouco exagero, é possível concluir que o projeto sanitarista da primeira república contribuiu para uma “total aniquilação da vontade, autonomia e privacidade dos enfermos”. Comentando sobre as razões de episódio marcante do período, a “Revolta da Vacina”, de 1904, STANCIOLI sugere que:

Na verdade, o ocorrido tem causas mais profundas. Parece ter sido um grito de desespero de vários seres humanos que tiveram sua identidade e autonomia solapadas ao extremo. Uma população que perdia suas moradas, era compulsoriamente enclausurada nos hospitais de isolamento e estigmatizada como portadora de pestilências nocivas á sociedade em geral²³.

Quando se trata da estigmatização de pessoas em razão de seus corpos doentes, porém, nenhum caso histórico é mais ilustrativo do que

²² Cf. TELAROLLI JÚNIOR, Rodolpho. *Poder e Saúde: As epidemias e os serviços de saúde em São Paulo*. São Paulo: Unesp, 1996, p. 153.

²³ STANCIOLI. *Relação...*, *cit.*, p. 35-36.

o do tratamento dos leprosos na Europa Medieval. Em resposta a um aumento da incidência da doença (ou pelo menos a uma maior visibilidade proporcionada pelo acúmulo dos doentes nos centros urbanos) proliferaram, a partir do século XI, no continente europeu, os “leprosários” – fundações de caridade que funcionavam como hospitais de isolamento e exclusão daqueles afligidos pela lepra, expressões tanto da santidade de seus patronos quanto da preocupação com a salvaguarda da saúde da população em geral. Dando noção às dimensões do fenômeno, FOUCAULT aponta que, em dado momento no século XIII, apenas em Paris chegou a haver 43 desses locais, um deles com o sugestivo nome de “Campo-Podre” [*Champ-Pourri*]²⁴.

A Igreja, na condição de uma das principais instâncias normativas e regulamentadoras de práticas sociais durante o período, tratou do problema dos leprosos estabelecendo um programa rigoroso de segregação. Um concílio realizado na França meridional, em 1368, traz um bom resumo do “plano de ação”²⁵:

Por ser a doença contagiosa, desejando prevenir o perigo, nós ordenamos que os leprosos sejam apartados dos demais fiéis, que eles não entrem em qualquer local público – igrejas, mercados, praças públicas, estalagens; que suas vestes sejam uniformizadas, suas barbas e cabelos raspados; eles devem ter um local de sepultamento especial e devem sempre carregar um sinal através do se possa reconhecê-los²⁶.

Além das demais marcas distintivas que deveriam carregar, é simbólico que os leprosos fossem obrigados a perambular usando

²⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. Na Idade Clássica. [Histoire de la Folie à l'Âge Classique]. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010, p. 4.

²⁵ RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação*: As minorias na Idade Média. [Sex, Dissidence and Damnation: Minority groups in the middle ages] Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 157.

²⁶ RICHARDS. *Sexo...*, *cit.*, p. 157.

guizos, sinos ou trompas que anunciassem a sua aproximação, o que “simbolizava o fato de o leproso ser membro de uma minoria distinta, uma pessoa à parte”²⁷. Todas essas práticas de despersonalização do leproso culminavam em um ritual religioso que anunciava, para fins jurídicos e sociais, a sua morte civil²⁸.

Para além do corpo, é possível apontar outros elementos com os quais historicamente se tentou definir a pessoa através de discursos excludentes.

A ascensão do racionalismo cartesiano, no século XVII, que cria o sujeito com base no *cogito*, na possibilidade de que pode fazer uso da razão, marca a despersonalização do louco, aquele que não se enquadra no modelo de ser racional. Assumindo as consequências mais profundas do pensamento cartesiano, se a única certeza que advém da dúvida geral sobre tudo mais que existe é o ego que pensa, que é capaz de formular a dúvida, o louco está na categoria de seres que *não existem*²⁹.

Em termos mais práticos, o louco, posteriormente apropriado pelo discurso médico como doente mental, torna-se um estorvo social: com a sua irracionalidade e incapacidade para a ação produtiva, ele não pode ser controlado e ajustado ao trabalho. A racionalização do modo de produção, como a operada pelo Fordismo e pelo Taylorismo, exigia trabalhadores minimamente racionais, passíveis de sujeição à tarefa imposta. O doente mental é, nesse sentido, inservível. O louco e os seus devaneios foram tratados como mais uma prova da miséria humana, do que há de inumano entre as possibilidades do ser.

²⁷ RICHARDS. *Sexo...*, *cit.*, p. 158.

²⁸ *Cf.* RICHARDS. *Sexo...*, *cit.*, p. 158-159.

²⁹ FOUCAULT. *História...*, *cit.*, p. 46.

O campo da moral também pode ser citado como criador de exclusões significativas. Na história do conceito de pessoa, o uso da dignidade humana pelo Cristianismo foi típico nesse sentido.

A dignidade humana, conforme entendida pelos filósofos cristãos medievais, indicava o valor intrínseco do homem como criatura criada à imagem e semelhança de Deus^{30 31}. De fato, o caráter da imanência da pessoa, para a fé cristã, indica uma autonomia ontológica no nível do ser, de algo que é fim em si mesmo³². Na tradição cristológica do conceito de pessoa, imanência é o atributo que determina que a pessoa não é coisa, ou objeto, que é o mais digno dos seres.

Da dignidade aparentemente inclusiva – afinal, todos os seres humanos, como criaturas divinas, a possuíam –, emergiram diversas práticas de exclusão. Embora dotada de dignidade, a pessoa também possuía “livre arbítrio”, e com ele poderia escolher o caminho da corrupção, do desvio, da entrega imoderada ao apetite dos sentidos.

E os desviantes foram, enquanto a Igreja Católica exerceu o monopólio da moral e teve os meios para reprimi-los e puni-los, devidamente enquadrados. A punição e a exclusão de minorias na Idade Média como bruxos, hereges, prostitutas, judeus e homossexuais apoiavam-se fundamentalmente no pilar de os perseguidos levarem vidas indignas, afastadas do bem Divino, e, invariavelmente, próximas ao demônio. A perseguição e a punição aos desviantes nem sempre fez uso

³⁰ “Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda a natureza [...]. [O] termo pessoa veio a designar aqueles que estavam constituídos em dignidade” (*Suma*, I, Q 29, a3).

³¹ Essa analogia foi também utilizada no Direito para justificar a dignidade da pessoa humana, cf. ZAMBRANO, David. *Persona y Derecho*. Buenos Aires: Libreria Jurídica Valerio Abeledo, 1947.

³² STANCIOLI. *Renúncia...*, *cit.*, p. 41.

de esquemas de justificação que aberta e diretamente “despessoalizavam” o sujeito. Na verdade, talvez o único caso em que isso tenha ocorrido de maneira tão direta foi no dos leprosos, que, após serem ritualística e discursivamente “mortos”, perdiam, inclusive, a condição de pessoa para o Direito³³.

Isso só evidencia o fato de que formas mais sutis do que um decreto de morte social podem operar efeitos bastante parecidos. A Inquisição, criada inicialmente no século XI para combater as heresias que ameaçavam o poder da Igreja na Europa, tinha como uma de suas armas mais terríveis a tortura (cujo uso no interrogatório de suspeitos foi autorizado oficialmente pelo Papa em 1252). Consistia em método preferencial para obter-se a confissão, e foi o primeiro tribunal a aplicar a pena de prisão perpétua, reservada a infratores mais sérios, em larga escala³⁴. Era comum, igualmente, justificar a perseguição a hereges estigmatizando-os como praticantes de condutas sexuais desviantes, como orgiastas e adoradores do diabo. A Inquisição medieval preocupava-se mais com o arrependimento dos suspeitos e a aplicação de penitências canônicas adequadas, de forma que os réus inconfessos que não expressavam arrependimento eram entregues às autoridades seculares, usualmente para serem queimados na fogueira e ter a sua propriedade confiscada³⁵. Em que medida alguém que poderia ser vítima de tortura, perpetuamente isolado do mundo em uma prisão, queimado até ser reduzido a pó, ou mesmo marcado socialmente com o estigma de

³³ Cf. RICHARDS. *Sexo...*, *cit.*, p. 158 *et seq.*

³⁴ RICHARDS. *Sexo...*, *cit.*, p. 66.

³⁵ RICHARDS. *Sexo...*, *cit.*, p. 66.

ser capaz de “abominações indizíveis” ainda poderia ser considerado pessoa, é difícil dizer.

Dessa maneira, através de alguns exemplos históricos, vislumbram-se tentativas de reduzir a pessoa a grupos de atributos específicos, como a aparência do corpo, os usos que se faz do corpo, a presença de razão ou a obediência a uma ordem moral. Estas, porém redundaram na criação de uma miríade de práticas excludentes, em que o outro que não se encaixava nos padrões previamente estabelecidos poderia ser objetificado de formas diversas: ter o corpo violentado, ter a privacidade devassada, ser removido coercitivamente do convívio do grupo social, ter a sua morte civil decretada, ser socialmente estigmatizado como uma aberração etc.

4. A Pessoa Irredutível e Distinguível

A partir da pessoa reduzida, negativamente conformada de todas as maneiras, é possível propor soluções para o problema do que seja essa pessoa, irredutível, mas passível de ser distinguida.

A pessoa possui um corpo, mas não com conformações necessariamente prescritas e usos impostos. Ao contrário, os corpos são vários possíveis, tanto em termos anatômicos, quanto em termos de quais usos podem dele ser feitos. O corpo é uma base “empírico-

sensitiva” manipulável, que, ao mesmo tempo, medeia vivências e incorpora experiências³⁶.

No entanto, mesmo havendo corpo, mesmo sendo corpo humano, sem os processos interativos com outras pessoas e com o ambiente, não haverá pessoa, capaz de ação, de transformação, de afetação. A pessoa só existe na alteridade, e por isso o isolamento e a exclusão social (as penas de não-convívio) são tão brutais, pois impossibilitam o desenvolvimento de qualquer personalidade. A racionalidade em si não é marca distintiva da pessoa, mas sim a razão-em-uso, que permite o desenvolvimento prático de uma autonomia moral, e a emergência de um *self* organizado.

Aqui, desvela-se com clareza o porquê da inadequação do uso de “ser humano” ou “indivíduo humano” como sinônimos de pessoa humana. O “ser humano” apresenta uma categoria ôntica, aprioristicamente definida e em desconexão com o processo da realidade que é o tornar-se pessoa. O “ser humano” é só, ele existe, e meramente existindo será o que é: ser humano. O indivíduo humano apenas anuncia uma das características do ser, que não pode ser dividido ou recortado em mais de um sem perder o seu status original. Contudo, as características ressaltadas nesses termos são insuficientes e inadequadas. Abandonadas as explicações metafísicas, e criadas exigências de congruência empírica de quaisquer construtos teóricos, o ser humano, e mesmo de indivíduo humano, não resistem a um exame mais profundo.

³⁶ Cf. STANCIOLI, Brunello; CARVALHO, Nara Pereira. Da Integridade Física ao Livre Uso do Corpo: Releitura de um Direito da Personalidade. In: TEIXEIRA, Ana Carolina Brochado; RIBEIRO, Gustavo Pereira Leite (Org.). *Manual de Teoria Geral do Direito Civil*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011, p. 267-285.

A fragmentação conceitual da pessoa produzida pelas ciências, a que se aludiu no início do tópico anterior, ainda trouxe como último refúgio do ser humano a ciência genética, pela qual foi possível a associação do ser humano com uma espécie humana geneticamente bem delimitada, com um DNA próprio, um código que determinaria com segurança o que é e quem é ser humano. Não obstante, a a genética também não é terreno seguro para apoiar o conceito de ser humano.

O motivo mais evidente consiste no caráter dinâmico e não uniforme da composição genética das espécies. O desenvolvimento da biologia genética contribuiu muito para um maior refinamento dos postulados da Teoria da Evolução e, particularmente, das formulações acerca da evolução da espécie humana. Descobriu-se que não apenas o *Homo sapiens* possui forte parentesco genético com outras espécies, em especial com aquelas com as quais compartilha ancestrais comuns (pesquisas na área de genômica comparativa concluíram que 98,5% do DNA humano é idêntico ao dos chimpanzés³⁷), mas também que continua *evoluindo*. Ou seja, a composição do DNA humano está mudando, através de recombinações, mutações, processos transgênicos, e pela própria engenharia genética, de forma que é um prognóstico bastante plausível que o *Homo Sapiens* possa, no futuro, dar origem a outras espécies. Mesmo dentro da espécie humana, há tanta variabilidade genotípica e fenotípica, que é tarefa extremamente árdua definir quais são (e, antes, se os há) os traços essenciais definidores da espécie.

³⁷ Cf. GIBBONS, A. Which of our genes make us human? *Science*, 1998, 281:1432-1434; THE CHIMPANZEE Sequencing and Analysis Consortium. Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. *Nature*, 2005, 437 (7055): 69.

A pessoa, portanto, pode ir além do humano, e pode mesmo chegar a incluir o não-humano. O transumanismo, a ideia de que a superação das barreiras da espécie humana, através de modificações genéticas, interfaces homem-máquina e intervenções radicais no funcionamento do corpo, já é factível e representa algo que pode ser desejável por muitas pessoas, não pelo desejo de transcender o humano em si, mas tendo em vista as possibilidades que oferece para a construção de projetos de vida boa³⁸. Por outro lado, a tendência atual de conceber “direitos dos animais”, em bases éticas pelo reconhecimento de que alguns animais teriam formas identificáveis de personalidade³⁹, informa a ampliação do conceito de pessoa para a inclusão de outras espécies que não só a humana.

O que resta do ser humano, e que fica presente no conceito de pessoa *humana*, é a constatação de que, por um lado, as pessoas ainda hesitam em abandonar a certeza de que são humanas, por outro temem que só possam ser pessoas em razão de sua humanidade. É uma falsa certeza, por certo, mas que tranquiliza e tem certa utilidade. Para o Direito, em uma inversão cruel, é a ficção do humano que determina a pessoa, e daí surge certa segurança na definição de quem é pessoa e quem não o é. Porém, quer-se ir além da ficção e da falsa certeza.

No Capítulo seguinte, será apresentado um modelo para superar o reducionismo e construir um conceito aberto e empiricamente congruente de pessoa, capaz de efetivamente elucidar distinções entre pessoas e coisas. Tratar-se-á a pessoa como sistema.

³⁸ Cf. BOSTROM, Nick. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 2005, 19 (3): 202-214.

³⁹ Cf. SINGER, Peter. All Animals are Equal. In: SINGER, Peter (Org.) *Applied Ethics*. New York: Oxford University Press, 1986, p. 215-228.

CAPÍTULO II

A Pessoa Emergente

1. Do Reduccionismo ao Emergentismo

No capítulo anterior, mostrou-se a inadequação das visões reducionistas para explicar o conceito de pessoa, e que, historicamente, várias práticas de exclusão, segregação e violência contra pessoas e grupos de pessoas estiveram aliadas a visões desse tipo. As correlações estabelecidas não são de causa e consequência pura e simples, em que essa ou aquela visão reducionista da pessoa teria levado à exclusão. Os fatos e eventos sociais são multifacetados, e atribuir causas determinantes geralmente produz explicações superficiais e pouco esclarecedoras.

O que todas as situações citadas têm em comum é que o ato de excluir vem acompanhado de um discurso com viés reducionista sobre o que é ou deveria ser a pessoa, e, qualificando o excluído como uma sub-pessoa ou não-pessoa, fica justificada a violência e a discriminação do outro. Decerto, a relação não é de determinação, ou seja, visões reducionistas sempre conduzirão a práticas de exclusão, mas os exemplos históricos são suficientemente numerosos e aberrantes para permitir a assertiva de que o reduccionismo encaixa-se muito bem em esquemas de exclusão, e que a difusão de tais visões pode favorecer a legitimação social e política desses esquemas.

A persistência da associação de conceituações reducionistas da pessoa a práticas e discursos excludentes ainda hoje (a crença no “excepcionalismo genético”⁴⁰, a pessoa que não pode renunciar seus direitos da personalidade, a discriminação e proibição contra variadas formas de uso do corpo como a homofobia, modificações corporais radicais, a venda de órgãos e tecidos humanos, a prática do aborto, a atribuição de identidades imutáveis pelo Direito etc.) faz crer que a relação não é infundada.

Não só em termos sociais o reducionismo é pernicioso. Como modelo teórico ético e científico, ele também é inapropriado. Abandonando as fundamentações metafísicas, reduzir a pessoa a entidades como “ser humano” ou “indivíduo humano” não produz nenhuma base palpável para apoiar o conceito e, pelo contrário, acaba por mistificá-lo.

Não é incomum em argumentações jurídicas ou éticas que pressuporiam abordar o problema da pessoa (traçando os seus pontos limítrofes e densificando o seu conteúdo conceitual), que ela seja tratada como ente intangível, de conteúdo sensível, e que, por esse mesmo motivo, deve ser deixada de lado. Nesse caso, procuram-se soluções que circunaveguem completamente esse ponto nevrálgico, que poucos estão dispostos a efetivamente enfrentar.

O problema não é, de fato, de fácil resolução, mas não é, igualmente, intangível. A pessoa é um processo da realidade, e, como tal, pode ser estudada e, através de teorizações articuladas, entendida, como se entendem outros processos complexos, como o funcionamento do

⁴⁰ DA FONSECA, Flávio Guimarães *et al.* Human Transgenesis: Definitions, Technical Possibilities and Moral Challenges. *Philosophy and Technology*, 2012, v. 24.

universo, de sistemas linguísticos, ou da mente humanas. Os exemplos não são fortuitos: todas são questões de altíssima complexidade, mas que podem ser melhor elucidadas se se rejeitar o reducionismo em favor de uma outra perspectiva: o *emergentismo*.

2. Emergentismo: Conteúdo e Relevância

O emergentismo é uma forma de ver e enxergar a realidade que é oposta ao reducionismo, por partir de uma premissa básica que é a este antitética: o todo não pode, em sistemas complexos, ser reduzido à mera soma das partes⁴¹. Mais especificamente, certas propriedades do todo – ou sistemas – não são tidas pelas partes que o compõem, de forma que tais propriedades só podem ser explicadas como produtos da interação das partes, que faz emergirem propriedades que são predicados de entidades que se localizam um nível acima daquelas partes, delas dependentes, mas não a elas idênticas⁴².

Um exemplo simples ilustra bem o conceito:

Entre os elementos da tabela periódica pregada na parede de qualquer sala de aula de química estão o Hidrogênio e o Oxigênio. Esses elementos podem existir separadamente como H ou O e, quando assim existem, possuem certas propriedades características. Ambos ajudam, por exemplo, a inflamar chamas. Entretanto, também sabemos que quando duas moléculas de hidrogênio se combinam com uma

⁴¹ Para uma visão histórica do conceito de emergência, cf. MCLAUGHLIN, Brian P. *The Rise and Fall of British Emergentism*. In: BEDAU, Mark A.; Paul, HUMPHREYS (Ed.). *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. London: MIT Press, ©2008, p. 19-59.

⁴² Cf. BUNGE, Mario. *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto: University of Toronto Press, 2003, *passim*.

molécula de oxigênio, algo novo passa a existir: a água, H₂O. A água não pode existir sem o hidrogênio e o oxigênio que a compõem, pelo contrário, ela é inteiramente dependente deles para existir. Contudo, em sua combinação, o hidrogênio e o oxigênio fazem surgir algo que é bem diferente do H ou do O, seja considerados separadamente ou como resultado de uma soma entre essas partes. [...] A água é a realidade emergente trazida por uma combinação particular entre hidrogênio e oxigênio. A água é bastante real e única em sua existência. Ela é composta por substâncias definidas. Mas ela é irreduzível àquilo que a compõe⁴³.

Para compreensão do conteúdo e da relevância do emergentismo, é indispensável explorar o significado de *sistema*, pois, só a partir de uma visão sistêmica da realidade, é que o emergentismo faz sentido. De fato, as ideias de *sistema* e *emergência* se pressupõem, em grande medida, como se verá a seguir.

2.1 Sistema e Emergência

“Sistema” é um conceito polissêmico e com uma história bastante longa, mas, restringindo-se aos objetivos deste trabalho, será adotada a concepção de BUNGE, de que um sistema é “um objeto com uma estrutura de ligação”⁴⁴. Isso significa que objetos que sejam compostos por uma mera agregação de elementos, como uma multidão ou um monte de areia, não são efetivamente sistemas. Em primeiro lugar, para que haja um sistema, é necessária a combinação de elementos, mais do que a mera agregação:

⁴³ SMITH, Christian. What is..., *cit.*, p. 27-28.

⁴⁴ BUNGE. Emergence..., *cit.*, p. 20.

Combinações diferem de meros agregados de pelo menos três maneiras: Primeiro, os itens originais alteram-se no processo, de forma que eles são *precursores* ao invés de *constituintes* do todo. [...] Segundo, combinações, como no caso de compostos químicos, órgãos corporais e sistemas sociais, *são mais estáveis* que meros agregados, porque eles são mais *coesos*. Terceiro, e conseqüentemente, combinações demandam mais energia, um tempo mais longo e *circunstâncias mais raras*⁴⁵. [Destacou-se]

Dessa maneira, o fenômeno da emergência só é possível em sistemas. Trata-se de uma categoria ontológica na qual se caracteriza o surgimento de propriedades em um sistema que só podem ser descritas como *globais*, uma vez que não podem ser atribuídas distributivamente às partes. Voltando ao exemplo da água, a “umidade” da água não é uma propriedade das moléculas de hidrogênio ou da molécula de oxigênio. Em verdade, “essas propriedades globais (sistêmicas) originam-se na interrelação entre os constituintes dos sistemas considerados”⁴⁶.

Dizer que P é uma propriedade *emergente* de sistemas de um tipo K é o mesmo que dizer que P é uma propriedade global [ou coletiva ou não distributiva] de um sistema do tipo K, cujos componentes e precursores não possuem, nenhum deles, P⁴⁷.

Propriedades emergentes, portanto, emergem de sistemas, e não de meros agregados.

O processo de montagem (natural ou artificial) de sistemas sempre se dá em níveis. Por exemplo, moléculas subatômicas juntam-se para formar átomos, que se juntam para formar moléculas, que se juntam para formar células, etc. A organização em níveis possibilita o surgimento ou a construção, passo a passo, de sistemas extremamente

⁴⁵ BUNGE. Emergence..., *cit.*, p. 11-12.

⁴⁶ BUNGE. Emergence..., *cit.*, p. 13.

⁴⁷ BUNGE. Emergence..., *cit.*, p. 14-15.

complexos. Pode-se dizer, então, que há uma hierarquia entre níveis, e que um nível é a coleção de elementos que tem certas propriedades em comum. Hierarquia, aqui, significa a precedência lógica e a percepção de que as propriedades ditas emergentes pertencem a um dado nível do sistema, e surgem como resultado da interação dos elementos do nível abaixo.

Prótons, nêutrons e elétrons combinam-se de uma determinada maneira para dar origem a um átomo. Um átomo, nesse caso, está um nível acima de prótons, nêutrons e elétrons, e possui propriedades emergentes (como a estabilidade nuclear, níveis de energia, capacidade de formar ligações químicas etc.) que não são tidas pelos elementos do nível abaixo, mas surgem como resultado da interação desses elementos, e são deles dependentes, embora não a eles *reduzíveis*.

Todavia, não basta simplesmente dizer que em um sistema complexo emergem propriedades novas, é preciso explicar como isso ocorre. Todo objeto material tem uma estrutura (ou organização ou arquitetura), que pode ser definida como “a coleção de relações entre os seus componentes”⁴⁸. As relações entre os componentes podem ser de ligação ou de não ligação. Relações de ligação são aquelas que influem nos componentes que se relacionam e são fundamentais para a compreensão do fenômeno da auto-organização, do nível subatômico subindo até a macroestrutura do Universo. Nesse sentido, relações de ligação fortes dão origem a sistemas pequenos, mas extremamente coesos e difíceis de serem desmontados (e.g. o núcleo de um átomo), enquanto relações de ligação comparativamente mais fracas sustentam

⁴⁸ BUNGE. *Emergence...*, *cit.*, p. 19.

sistemas maiores, e comparativamente menos coesos e mais fluidos, como a pessoa (conforme se abordará adiante).

A estrutura de um objeto é igual à união entre o conjunto das relações de ligação e as de não ligação entre os seus componentes. Se um objeto possui ao menos uma relação de ligação entre dois de seus componentes, pode-se dizer que esse objeto é, efetivamente, um sistema.

Sistemas materiais possuem, ainda, mecanismos. Consiste no “conjunto de processos em um sistema que tragam ou previnam alguma mudança – ou a emergência de uma propriedade ou outros processos – no sistema como um todo”⁴⁹. Não basta então dizer que algo é um sistema com propriedades emergentes, é necessário explicar como tais propriedades aparecem. E explicar como um sistema funciona significa explicar os seus processos e propriedades, o que é feito através da compreensão do seu mecanismo. Através da elucidação dos seus vários mecanismos é que se explicam diversas propriedades emergentes e processos, viabilizando a explicação do funcionamento de um sistema.

A emergência não é um processo que pode ser universalmente explicado através de um só mecanismo ou teoria. A emergência é um fenômeno relativamente comum, e é através dela que é possível haver novidade qualitativa na realidade, mas não é uma explicação, ou seja, a emergência não é uma categoria epistemológica, mas sim ontológica, que significa o surgimento de coisas novas, desconhecidas, de objetos “velhos” e conhecidos. O mecanismo, portanto, é uma categoria epistemológica, e assim deve ser considerado. Se um mecanismo não explica como um sistema funciona, ou, como as interações entre os seus elementos, e entre estes e o ambiente produzem as propriedades

⁴⁹ BUNGE. *Emergence...*, *cit.*, p. 20.

sistêmicas, ele não pode ser considerado um mecanismo. Sem mecanismo, portanto, não há sistema.

Incluindo o mecanismo na definição de sistema, e levando em conta a existência de elementos externos ao sistema, que podem ser denominados de ambiente, tem-se o denominado Modelo CAEM:

A seguinte caracterização pode ser chamada de *Modelo CAEM*, é mais detalhada. Ela afirma que qualquer sistema s pode ser modelado, em um dado instante, como o quádruplo $\mu(s) = \{C(s), A(s), E(s), M(s)\}$

onde

$C(s) =$ *Composição*: Coleção de todas as partes de s .

$A(s) =$ *Ambiente*: Coleção de itens, que não aqueles em s , que agem ou sofrem atuação por alguns ou todos os componentes de s .

$E(s) =$ *Estrutura*: Coleção de relações, em particular de ligação, entre os componentes de s ou entre eles e os itens em seu ambiente $A(s)$.

$M(s) =$ *Mecanismo*: Coleção de processos em s que fazem com que ele se comporte da maneira como ele se comporta⁵⁰.

O modelo apresentado por BUNGE é útil, mas é necessário observar que ele seria, à primeira vista, de difícil uso prático, pois “requereria o conhecimento de todas as partes do sistema e todas as suas interações, assim como os seus vínculos com o restante do mundo”⁵¹. Contudo, ao modelar um sistema nesses contornos, é necessário supor que se fala em composição, ambiente, estrutura e mecanismo em um dado nível. O modelo CAEM, mesmo na sua forma reduzida, que considera só um dado nível do sistema em um dado momento, representa, para todos os efeitos, uma visão de mundo e da realidade que engloba abordagens diversas, tentando superar as limitações de cada uma delas:

⁵⁰ BUNGE. *Emergence...*, *cit.*, p. 36.

⁵¹ BUNGE. *Emergence...*, *cit.*, p. 36.

[S]istemismo, ou emergentismo, é tido como subsumindo quatro abordagens gerais, mas unilaterais:

1. *Holismo*, que enfrenta sistemas como um todo e se recusa a analisá-los e a explicar a emergência e o desmantelamento de totalidades em termos de seus componentes e das interações entre eles; [...]

2. *Individualismo*, que foca na composição dos sistemas e recusa a admitir quaisquer entidades ou propriedades supra individuais dele originadas; [...]

3. *Ambientalismo*, que dá ênfase a fatores externos até o ponto em que se releva a composição, a estrutura interna e o mecanismo do sistema – a visão behaviorista.

4. *Estruturalismo*, que trata estruturas como se elas preexistissem às coisas ou mesmo como se coisas fossem estruturas – uma visão caracteristicamente idealista.⁵²

A mesma forma de raciocínio utilizada para explicar como a água surge do hidrogênio e do oxigênio pode explicar como a pessoa, ou, um ente que tem *personalidade*, emerge de matéria organizada. Obviamente, a tarefa é mais complexa, pois a pessoa é muito mais complexa, em termos da interação entre as partes que a formam, dos níveis que a compõem, e dos mecanismos que a explicam, do que a água. Para conseguir empreende-la é preciso construir a base pela qual a personalidade emergente pode ser explicada, é preciso delinear o conceito de pessoa entendida como sistema. E o tema da próxima seção.

3. A Pessoa como Sistema

Partindo-se da crítica ao reducionismo, a pessoa pode ser modelada como um sistema do tipo CAEM reduzido, através de um recorte em que se determine o nível com componentes que possuem

⁵² BUNGE. *Emergence...*, *cit.*, p. 36.

propriedades ou em que ocorrem processos dos quais emergem a personalidade. Para tanto, é necessária a existência de vários corpos interagindo, corpos que possuam *capacidades causais*. SMITH descreve as capacidades causais como propriedades emergentes de um corpo humano (particularmente do cérebro humano) “enquanto operante em seu ambiente material e social”⁵³.

Por capacidades *causais* quero dizer que esses poderes concedem os humanos com a habilidade de trazer mudanças em fenômenos materiais ou mentais, produzir e influenciar objetos e eventos no mundo. [...] As capacidades causais que eu descrevo não constituem, elas mesmas, a personalidade humana. A personalidade emerge delas. Mas elas foram alguns dos elementos-chave dos quais, pela sua interação, a personalidade humana é emergente. Logo, essas capacidades causais são mediadoras entre o corpo humano real e a personalidade humana real⁵⁴.

SMITH atrela a personalidade e o corpo ao termo corpo, mas o faz de uma forma muito mais prática do que ontológica: ele identifica humano como aquele grupo de seres que atualmente possuem as capacidades causais na forma que descreve em razão de terem corpos (em especial cérebros) apropriados para tanto e que podem ser prescritos como biologicamente pertencentes a uma só espécie biológica. Para ele, parece que só seres que se enquadram na definição biológica do *Homo sapiens* possuem capacidades causais em certa “extensão, intensidade, e qualidade”⁵⁵ que podem ser chamadas de distintamente humanas.

Contudo, mesmo esse uso restrito do humano, colocado por SMITH, é evitável e de pouca utilidade. Em primeiro lugar, assumindo que seja verdade que as capacidades causais desenvolvidas por corpos e

⁵³ SMITH. What is..., *cit.*, p. 42

⁵⁴ SMITH. What is..., *cit.*, p. 42-43.

⁵⁵ SMITH. What is..., *cit.*, p. 42.

cérebros humanos são quantitativa e qualitativamente distintas (maiores e melhores) das que outros animais podem desenvolver (o que já é, por si só, bastante questionável), qual é o sentido do atrelamento da personalidade a essa é apenas uma circunstância evolutiva transiente? Além de não haver uma relação de causa e consequência necessária entre o humano e a pessoa), já se demonstrou que essa vinculação é historicamente carregada de práticas excludentes e discriminatórias. No mais, ela pode confundir e atrapalhar a precisão terminológica que se busca na distinção entre pessoas e coisas.

O que seria uma afirmação mais precisa é a de que a emergência da personalidade (circunstancialmente humana) necessita da existência de capacidades causais, que são emergentes da operação de um corpo (que inclui necessariamente um cérebro capaz de especialização localizada e de plasticidade neuronal) em um ambiente. Um ambiente propício à interação é, pois, fundamental à emergência da personalidade.

A respeito das capacidades causais descritas por SMITH, destacam-se quatro aspectos:

a) Consciência, ou a capacidade de absorver e estar atento à informação externa e reagir a ela.

A consciência significa que a personalidade só pode existir se houver seres capazes de estarem sencientes, despertos, alertas, atentos. A personalidade também envolve, em grande medida, o estado de ser inconsciente.

Nem todos os desejos, sentimentos, disposições e objetivos que governam as afetações e ações das pessoas estão imediatamente acessíveis à inspeção consciente. Parte da personalidade normal do ser humano e da sua estrutura motivacional existe “abaixo da superfície” da percepção e do

reconhecimento – mesmo que elas sejam moldadas por processos conscientes em andamento⁵⁶.

Além da habilidade de estar e ficar consciente, a pessoa parece ser capaz de uma *consciência prática*, a capacidade de “seguir em frente”, de executar tarefas e de exibir uma série de comportamentos funcionais sem pensar conscientemente sobre o porquê ou como se está fazendo o que se está fazendo, talvez sem estar mesmo *ciente* de que se está fazendo. Essas ações habituais executadas sem recorrer constantemente a instruções ou justificações conscientes, como um “piloto-automático”, é fundamental para que a pessoa possa existir⁵⁷.

A consciência prática significa a incorporação de informações em um nível subcognitivo, e a execução de tarefas com economia de energia, já que não é necessário que a consciência fique o tempo todo “ativada”. Ela dá à pessoa uma maior capacidade de ação, além de ressaltar a importância do corpo (não apenas do cérebro) como formativo da personalidade.

b) Capacidade de compreender as propriedades reais de quantidade, qualidade, tempo e espaço.

As pessoas podem criar categorias básicas para o ordenamento e a representação da realidade em que estão inseridas, ou, em outros termos, categorias capazes de interpretar sensações e estímulos e transformá-los em *informação*.

c) Capacidade de representação mental da realidade, de formar imagens mentais sobre si próprios ou sobre outros objetos.

⁵⁶ SMITH. What is..., *cit.*, p. 44.

⁵⁷ SMITH. What is..., *cit.*, p. 45.

Cognitivamente, as pessoas são capazes de representar o mundo e a si próprias, e, conseqüentemente, de distinções entre o eu e o mundo.

d) Capacidade de volição.

As pessoas têm a aptidão de “quererem, desejarem, aspirarem a, e determinar algo como um objetivo ou um propósito desejado”⁵⁸. Isso inclui a capacidade de ter desejos de segunda ordem⁵⁹, ou priorizar e hierarquizar desejos e vontades – querer querer algo e agir em razão desse desejo criado – com o objetivo de buscar a autorrealização.

Seria possível, pela complexidade do tema, detalhar minúcias acerca das capacidades causais do corpo e do cérebro da pessoa, mas, para os fins deste trabalho, as que foram listadas são suficientes.

A partir das capacidades causais, viabilizadas pelo corpo e pelo cérebro, é possível a emergência da personalidade. O *sistema pessoa* demonstra, justamente, como essa emergência funciona. Seguindo o modelo *CAEM* de BUNGE, propõe-se a seguinte formulação acerca desse sistema:

Composição: vários corpos com cérebros que possuem capacidades causais (consciência, fabricação e apropriação de informações, representação cognitiva da realidade, volição complexa com desejos de segunda ordem).

⁵⁸ SMITH. What is..., *cit.*, p. 45.

⁵⁹ A respeito do tema *desejos de segunda ordem*, cf. FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: KANE, Robert (Ed.). *Free Will*. Oxford: Blackwell, 2002, p. 127-145.

Ambiente: Artefatos e construtos, estímulos apropriáveis como informação e linguagem como ação.

Estrutura: corpos interagindo socialmente uns com os outros e com o ambiente, através da linguagem em processos de aprendizado, afetação emocional, produção, troca, e reconhecimento recíproco.

Mecanismo: através de processos de reconhecimento mediados linguisticamente, de interação com o outro e com ambiente, os corpos em ação e uso desenvolvem capacidades causais que, em uso, possibilitam o surgimento de uma identidade, e de um senso de *self*.

Observa-se que a pessoalidade só emerge quando há *pessoas*, no plural. É impossível, portanto, a existência da pessoa isolada, sozinha. O outro, a alteridade, constitui a pessoa de uma maneira radical, a ponto de a pessoalidade só emergir efetivamente na interação.

Essa pessoalidade que emerge consiste na vivência da pessoa que concebe projetos de vida e busca a sua implementação. A pessoa, assim, coloca-se autonomamente face ao mundo e no mundo, exercendo possibilidades de vontade e de ação, que ela mesma cria e recria⁶⁰. A pessoalidade existe quando as pessoas são capazes de pensar em outras realidades possíveis, podendo inclusive transcender a realidade existente, e agir, geralmente em conjunto e em redes de colaboração, para transformar o real a partir do que é imaginado⁶¹.

⁶⁰ Cf. STANCIOLI. Renúncia..., *cit.*, *passim*.

⁶¹ STANCIOLI, Brunello; CARVALHO, Nara Pereira. Pessoa Natural, *Eudaimonia* e Transcendência. In: Reunião Anual da SBPC, 61., 2009. *Anais eletrônicos...*

A personalidade não está, portanto, propriamente no corpo da pessoa individuada. Se em alguma medida se supõe que se possa falar em uma personalidade individuada, tratar-se-ia apenas de um exercício analítico reducionista: afirma-se que uma pessoa, individualmente, é capaz de expressar desejos de segunda ordem, que é capaz de ter projetos e meta-sentidos que sente que são seus, que é capaz de desenvolver um *self*, uma noção de “eu” que age e que pensa que é diferente dos outros, e uma identidade própria, adstrita a ela. Contudo, fora desse exercício analítico reducionista, só é possível explicar e entender a pessoa-em-ação pelo sistemismo emergentista, tratando-a como o resultado de vários processos dinâmicos e multidimensionais (que ocorrem em vários níveis do real) que, por mecanismos próprios de ação e interação com outras pessoas, outros seres e com um ambiente propício, causam a emergência da personalidade.

O processo de emergência da personalidade, não obstante, varia ao longo do tempo, podendo submergir (deixar de existir) e reemergir em outros momentos, de acordo com as condições necessárias para o seu surgimento e sua manutenção. Os sistemas materiais, portanto, têm uma *história*, que pode ser contada como a história das suas transformações e processos, da emergência e submergência de propriedades ao longo do tempo.

Essa inconstância se dá em razão da instabilidade e da incerteza que são marcas do real. Os processos de emergência sempre devem enfrentar, em alguma medida, forças contrárias à organização da matéria em níveis cada vez maiores e mais complexos. Como mencionado

anteriormente, as relações de ligação que mantém os sistemas estruturados tendem a se tornar cada vez mais fracas conforme aumenta a complexidade. Essa ideia abstrata pode ser comprovada por um exemplo simples: em termos de gasto de energia, de tempo e de dificuldade em fazê-lo (ou seja, da especificidade do que se é preciso fazer para realizar a tarefa), é muito mais fácil acabar com a personalidade em um dado sistema do que destruir um átomo, como sistema.

O sistema pessoa, que apresenta um nível bastante alto de complexidade, é estruturado por relações que são, portanto, relativamente fracas, sujeitas a mudanças e reestruturações quase constantes, e, nesse sentido, é um sistema não muito estável. Em um sistema como esse, as forças que sobre ele atuam (os mecanismos pelos quais os sistemas são formados, são mantidos, ou até mesmo destruídos ao longo do tempo) são extremamente relevantes para a sua compreensão dinâmica. Mais, se há um interesse em manter um dado sistema, como no caso de um sistema funcional de pessoas, é preciso entender particularmente as forças destrutivas, de modo a evitá-las e preveni-las.

As forças contrárias à emergência, ou forças destrutivas ou desmanteladoras, podem ser naturais (e.g. certos ambientes podem ser altamente hostis à emergência de algumas formas de vida e a sua manutenção, apresentando variações bruscas de temperatura, pH, disponibilidade de nutrientes, conformação geofísica do espaço etc.) ou artificiais, que são até bastante comuns, pois o controle da realidade pelas pessoas exige, em grande medida, controlar processos de emergência, fazendo com que alguns ocorram enquanto evitam o surgimento de

outros. Em termos mais práticos, em especial para a pessoa como sistema:

As coisas se desmontam. A resistência precisa ser vencida. Portanto, entender completamente o exercício de poderes causais de qualquer espécie requer um exame das forças “entrópicas” relevantes que os condicionam, resistem, confundem ou limitam. Nossas visões teóricas mais amplas não deveriam modelar a realidade como uma série de movimentos suaves e desobstruídos de desenvolvimento progressivo em direção a níveis cada vez mais altos de complexidade, capacidade e funcionalidade. Sempre há uma tensão relevante, resistência, dissolução, desafio, *uma luta a ser enfrentada*⁶². [Destacou-se]

Em um sistema em funcionamento, nunca há efetiva estabilidade, pois sempre há forças propondo mudanças, desagregações e novos arranjos, e também assim são os sistemas compostos de pessoas. Na sua estruturação, a pessoa só se faz como tal perante os outros, e a personalidade é um produto emergente dessa interação.

Nesse contexto, a emergência da personalidade é contestada tanto por condições naturais quanto por condições artificiais. Emergir demanda força e luta contra essa contestação, e esse mecanismo de luta, no tocante às condições artificiais (ou sociais), pode ser esquematizado como um processo contínuo de luta por reconhecimento, pelo direito de ser pessoa, em um dado momento histórico.

Retomando uma afirmação de BUNGE, diz-se que o processo de emergência original (no caso em questão, aquele pelo qual historicamente emergem a pessoa e a personalidade de um dado grupo de objetos pela primeira vez) é diferente dos outros processos semelhantes que se seguem ao original⁶³. Isso significaria afirmar que o tornar-se pessoa

⁶² SMITH. What is..., *cit.*, p. 42.

⁶³ Cf. BUNGE. Emergence..., *cit.*, p. 13.

cotidianamente, em um contexto no qual, em grande medida, a primeira luta pelo reconhecimento já foi travada e já há uma personalidade conquistada, é diverso do contexto inicial. Esta é uma questão intrigante: se há diferença qualitativa entre um processo histórico de luta por reconhecimento por parte de um grupo (como os escravos negros no Brasil) e o processo de reconhecimento que marca todo novo tornar-se pessoa, mesmo quando já há um reconhecimento tácito, ético e jurídico da personalidade. É o que se perquirirá na Segunda Parte deste trabalho.

O reconhecimento, e aqui se trabalhará com base na teoria desenvolvida por HONNETH⁶⁴, é uma ferramenta útil para se compreender como, em dados contextos históricos, coisas (corpos que desenvolveram capacidades causais), através de processos de luta por reconhecimento, incluíram-se e foram incluídos em sistemas de pessoas, e emergiram efetivamente como seres com personalidade. Um pressuposto básico dessa ideia é que *ser pessoa, então, é uma condição conquistada*, e que a verdadeira personalidade requer o reconhecimento, sucessivo e retroativo, em vários níveis da estrutura social, desde os níveis afetivos mais básicos até a esfera pública, o lócus da política e do Direito. Para tanto, necessária abordagem acerca da luta por reconhecimento, a qual será aplicada como mecanismo historicamente identificável de construção de pessoas e personalidades.

Argumenta-se que é cientificamente interessante e novo, em muitos sentidos, entender o processo de abolição da escravidão negra no Brasil através desse prisma teórico, que acaba por valorizar o papel dos

⁶⁴ Cf. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003; HONNETH, Axel. *Reification: A New Look at the Old Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

escravos, em suas lutas individuais ou agindo coletivamente, em detrimento de visões históricas e sociológicas que os colocaram como joguetes passivos do processo. Talvez, já adiantando possíveis conclusões, será possível relacionar a prevalência de narrativas históricas de passividade na formação da personalidade brasileira com formas de discriminação, exclusão e redução de pessoas que persistem na sociedade brasileira ainda hoje.

Esse será o percurso da Segunda Parte deste trabalho.

CAPÍTULO III

Pessoa e Reconhecimento

1. No que Consiste o Reconhecimento

No Capítulo anterior, o reconhecimento foi tratado como elemento fundante na construção da concepção sistêmica de pessoa. Ele funciona tanto como mecanismo para emergência da personalidade, quanto como sentido de várias das relações de ligação que estruturam o sistema.

De acordo com HONNETH, o reconhecimento indica experiências intersubjetivas de socialização que contribuem para a individuação dos sujeitos e a construção de sua identidade pessoal⁶⁵. Efetivamente, através do reconhecimento, a personalidade é socialmente reproduzida de maneira mais ou menos constante, por várias esferas que compõem padrões específicos e sucessivamente mais complexos de eticidade. O reconhecimento opera-se de modo contrário à reificação. Ambas seriam formas de se relacionar com o mundo, e enquanto o reconhecimento produz e reproduz a personalidade, a reificação implica um relacionamento neutro e sem engajamento afetivo com a realidade.

Assim, para entender os mecanismos que explicam o sistema da pessoa, é necessário entender a dinâmica entre os processos de reconhecimento e de reificação. Compreendida essa dinâmica, será possível determinarem-se os níveis ou esferas de socialização em que o

⁶⁵ Cf. HONNETH. Luta..., *cit.*, *passim*.

reconhecimento ocorre, diagnosticando possíveis problemas ou deficiências que dão origem a lutas por reconhecimento. A partir dessa tipificação de deficiências nas esferas de reconhecimento, ter-se-ão elementos suficientes para um estudo particular da dinâmica reconhecimento-reificação e das deficiências de socialização no caso da escravidão brasileira.

Passa-se, então, a considerações sobre a prioridade do reconhecimento e a sua relação com a reificação.

2. A Prioridade do Reconhecimento e a Reificação

HONNETH parte do pressuposto que o reconhecimento, como forma de as pessoas relacionarem-se umas com as outras e com o mundo, tem prioridade, tanto cronológica quanto categorial, em relação à cognição fria. A reificação ocorreria, nesse contexto, como um “esquecimento do reconhecimento”⁶⁶.

Em termos cronológicos, ou do desenvolvimento cronológico da pessoa, pelo que já foi discutido até aqui, a personalidade emerge do que até então era apenas matéria não-pessoalizada. A personalidade, como propriedade emergente de um sistema material, é claramente dinâmica e pode emergir e submergir em diversos pontos da história da pessoa como sistema. Contudo, há um momento em que um dado indivíduo, novo, passa a integrar o sistema pela primeira vez, iniciando a sua história como pessoa.

⁶⁶ Cf. HONNETH. *Reification...*, *cit.*, p. 52.

Entretanto, a questão de precisar exatamente em que momentos ou marcos isso ocorre é bastante tormentosa. O Direito, em nome da segurança jurídica, sempre optou por fixar limites artificiais a esse momento. Atualmente, no Brasil, opta-se pelo nascimento com vida como critério para que um ser gerado por pessoas (progenitura) seja considerado pessoa (art. 2º do Código Civil Brasileiro). No caso dos escravos, pelo contrário, a concepção já era suficiente para que o novo ser ainda não nascido fosse considerado automaticamente propriedade do senhor, e, ao menos nos termos do sistema jurídico, seres despersonalizados. Esse fato é significativo o suficiente para que a promulgação da Lei do Ventre Livre de 1871 seja colocada, em retrospecto, como um dos marcos da luta do movimento abolicionista no país.

Considerando um conceito empiricamente delimitado de pessoa, porém, a artificialidade com que o Direito trata a questão é insuficiente. É preciso buscar subsídios capazes de explicar melhor como tem início a construção da personalidade.

HONNETH argumenta, fazendo uso de referências de autores no campo da psicologia do desenvolvimento infantil e da socialização, que, com cerca de nove meses de idade, a criança passa por um processo que pode ser denominado de *descentralização*. Consiste num marco importante na história da pessoa, pois indica a ocasião em que a criança é capaz de assumir a perspectiva de uma segunda pessoa ao perceber o mundo ao seu redor, o que permitiria a aquisição, “da habilidade de perceber uma figura de apego com um agente intencional, cuja postura em relação ao mundo circundante é, tal qual a sua própria, orientada por objetivos e, portanto, teria a mesma significância que a relação da própria

criança com o mundo”⁶⁷. Segundo avanços recentes no campo da psicologia do desenvolvimento, a descentralização parece ser um processo de cunho fortemente afetivo, uma vez que dependente de uma figura de afeto a quem a criança esteja emocionalmente vinculada.

Investigações demonstraram com uma regularidade impressionante que a criança pequena precisa primeiro se identificar emocionalmente com uma figura de apego antes que ela possa aceitar a postura dessa pessoa em relação ao mundo como uma autoridade corretiva. [...] Essas teorias sugerem que, com a idade de nove meses, a criança faz vários avanços notáveis no comportamento interativo. Ela adquire a habilidade de apontar objetos para sua figura de apego através de gestos protodeclaratórios e, então, de ver esses objetos com essa pessoa; ela pode fazer que a sua atitude perante esses objetos dependa cada vez mais do comportamento expressivo com o qual essa outra pessoa reage a esses objetos; e, finalmente, a criança parece, fazendo o que G. H. Mead chama de “brincar”, ser capaz de gradualmente apreender o fato de que significados familiares podem ser desacoplados dos seus objetos originais e transferidos a *outros* objeto, cuja nova função emprestada pode, então, ser tratada de uma maneira criativa⁶⁸.

Essa relação com a figura de apego não é emocionalmente neutra.

Citando o caso de crianças autistas, as quais possuem enormes dificuldades em se ligar emocionalmente com outras pessoas, mesmo com figuras de afeto primárias como a dos pais, HONNETH afirma que as dificuldades de cognição verificadas nessas crianças indicam que o problema não se deve a deficiências em processos mentais de pensamento abstrato ou formulação da fala, mas justamente às barreiras de ligação afetiva que essas crianças possuem⁶⁹.

⁶⁷ HONNETH, Axel. *Reification: A New Look at An Old Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 42.

⁶⁸ HONNETH. *Reification*, *cit.*, p. 42-43.

⁶⁹ *Cf.* HONNETH. *Reification*, *cit.*, p. 42-43.

O reconhecimento, como experiência de ligação afetiva a figuras de apego emocional, teria, então, prioridade em relação a processos cognitivos mais complexos, que permitiriam compreender o mundo objetivo. A conclusão é que o processo de *descentralização* é fundamental para a emergência da personalidade, já que, só a partir dele, há a possibilidade de interação comunicativa e de trocas afetivas com outras pessoas. Não obstante, esse processo não se dá apenas pelo componente da afetividade e da alteridade. O indicativo mais curioso parece ser o de que o avanço dos processos mentais de cognição, do raciocínio abstrato e da possibilidade do engajamento prático com o mundo objetivo também dependem de um processo prévio de reconhecimento.

O reconhecimento, num primeiro momento, aponta para uma forma de mimese do outro, pelo qual, fazendo uso de um aforismo de ADORNO, “a pessoa só se torna uma pessoa a partir do momento em que imita outras pessoas”⁷⁰. Essa mimese só é possível, contudo, se a criança sentir-se emocionalmente motivada a adentrar na perspectiva do outro, através de uma ligação afetiva com uma figura de apego. Essa motivação, portanto, é fruto de um engajamento que depende primeiramente da afetividade, mais do que uma curiosidade cognitiva.

HONNETH estende a prioridade do reconhecimento para além do momento inicial do desenvolvimento da criança enquanto pessoa. Posteriormente a esse momento inicial, ele crê que a relação cognitiva das pessoas com o mundo e com outras pessoas continua a ser motivada primordialmente por processos de reconhecimento⁷¹.

⁷⁰ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. New York: Verso Books, 1984, [Aforismo 99].

⁷¹ Cf. HONNETH. Reification, *cit.*, p. 49-50.

Em termos do engajamento com outras pessoas, uma postura de objetividade cognitiva é impossível, uma vez que não há como conhecer objetivamente os estados mentais, sentimentos e afetos alheios. A única possibilidade de conhecimento do outro, nesses termos, é o engajamento empático. Só através da compreensão emocional de assertivas como “eu sinto dor”, por exemplo, uma pessoa é capaz de conhecer a outra. O conhecimento é precedido por demandas por reconhecimento. Nesse sentido, toda demonstração afetivamente carregada consiste em uma reivindicação para que o outro reaja. E a reação, mesmo que negativa, ou de indiferença, constrói sentidos de reconhecimento de uma personalidade e formação identitária para a pessoa que as recebe, e possibilita o estabelecimento de relações sociais.

Sumarizando essas ideias, HONNETH afirma que “o reconhecimento do outro constitui um pré-requisito não epistêmico para o entendimento linguístico”⁷². Mesmo afirmando a prioridade do reconhecimento sobre a cognição, o processo descrito é inicial, e não engloba em si todas as etapas de formas mais complexas de pessoalização, que envolvem a afirmação de valores específicos de cada pessoa e a sua construção através de processos fortemente linguístico-cognitivos. O que se busca enfatizar é a importância do reconhecimento no quadro geral de mecanismos do sistema pessoa. Para que haja pessoalidade, não basta o reconhecimento, por certo, mas, sem ele, mesmo formas rudimentares de pessoalização tornam-se improváveis.

Na dinâmica da vida social, embora afirme a prioridade do reconhecimento, HONNETH aponta que a reificação é um processo significativo, que ocorre exatamente quando há um “esquecimento” do

⁷² HONNETH. *Reification*, *cit.*, p. 50.

reconhecimento que subjaz às relações interpessoais e do engajamento com o mundo⁷³. A reificação não pode ser entendida como mera objetificação, ou uma sobrepujança de processos puramente cognitivos sobre os de reconhecimento. Há situações em que, no relacionamento com o outro e com o mundo, o raciocínio reificante se torna necessário e útil, como em vários casos de “resolução inteligente de problemas”⁷⁴. De fato, a resolução de vários problemas práticos (como a alocação de recursos limitados em um sistema público de saúde) em sociedades altamente complexas exige, em alguma medida, um afastamento de uma perspectiva de reconhecimento, e é normal que isso ocorra. A recusa em operar essas formas socialmente aceitas de instrumentalização e objetificação racional do mundo resulta, na maior parte dos casos, em caos e sistemas de solução de problema dotados de alto grau de irracionalidade e baixo grau de eficiência⁷⁵.

A reificação, para HONNETH, colocada em contraposição ao reconhecimento, serve como um conceito útil para identificar dois polos distintos:

Temos, de um lado, formas de conhecimento sensíveis ao reconhecimento e, de outro, formas de conhecimento nas

⁷³ Cf. HONNETH. *Reification*, *cit.*, p. 52.

⁷⁴ HONNETH. *Reification*, *cit.*, p. 56.

⁷⁵ Faz-se referência aqui ao problema do ativismo judicial e ao planejamento de políticas públicas na área da saúde no Brasil no quadro pós-Constituição de 1988. A recusa em se responsabilizar por escolhas que, inevitavelmente, irão prejudicar – e até matar – algumas pessoas, mas, em contrapartida, salvarão um número maior de vidas (um raciocínio que claramente se afasta de uma perspectiva de reconhecimento em direção à reificação) leva a um quadro em que o poder judiciário coage o sistema de saúde a atender demandas pessoais específicas de altíssimo custo, sem levar em conta as demandas futuras (invisíveis aos órgãos judicantes) que deixarão, por esse motivo, de serem atendidas.

quais todos os traços da sua origem em um ato antecedente de reconhecimento foram perdidos⁷⁶.

O que será denominado de reificação serão formas de conhecimento que perderam completamente a sua relação com o ato antecedente de reconhecimento, em tal grau em que se possa afirmar que houve um “esquecimento” do ato de reconhecimento. Esse esquecimento funciona de duas formas básicas: a primeira é o ato de se buscar cognitivamente o cumprimento de objetivos e metas de forma desacoplada do contexto original de sua origem; a segunda é através de esquemas ou formas de cognição que socialmente levam à interpretação seletiva dos fatos e a um afastamento de formas de reconhecimento, como é o caso de preconceitos e estereótipos que muitas vezes estão institucionalizados em uma dada sociedade.

Em termos da teoria dos sistemas, a reificação é uma das forças que opera contra o reconhecimento e, conseqüentemente, contra a emergência da personalidade. Como se verá a seguir, ao se detalhar uma teoria do reconhecimento e da eticidade que se realiza em três níveis, é inevitável que haja experiências de desrespeito, de resistência a esse reconhecimento em cada um desses níveis, geralmente na forma de processos reificantes. Por isso, há que se falar em uma luta por reconhecimento, que encontra pontos históricos de ruptura, mas que pode ser entendida como uma dinâmica moral recorrente nas sociedades modernas e, em outro sentido, uma das dinâmicas principais que determina a persistência ou anulação das personalidades. No próximo tópico deste Capítulo, portanto, serão explicitadas as formas específicas

⁷⁶ HONNETH. *Reification*, *cit.*, p. 56.

de reconhecimento – e reificação – que acompanham o desenvolvimento e a emergência das personalidades.

3. Padrões de Reconhecimento Intersubjetivo e a Luta pelo Reconhecimento

A teoria do reconhecimento desenvolvida por HONNETH não se coloca, para ele, como o fundamento para a construção da personalidade, nesses exatos termos. Ele não denomina de “personalidade” os produtos emergentes das lutas por reconhecimento. Contudo, ao aprofundar-se nas ideias de HONNETH, é possível traçar inegáveis paralelos e congruências entre a formação de padrões sociais intersubjetivos de formação da individualidade e da identidade pessoal e a emergência da personalidade em si.

De fato, a experiência do reconhecimento descrita por ele permite apontar desdobramentos sucessivos em processos genéticos, históricos e sociais em que surge a pessoa, constituída através de camadas interconexas de pretensões afetivas, normativas e valorativas, que, articuladas, dão conta de um conceito empiricamente embasado de pessoa. Mais do que o conceito, a clarificação das estruturas sociais de reconhecimento dá pistas sobre a relação entre a evolução dos direitos fundamentais e a pessoa, e da necessidade do estabelecimento de teias sociais de solidariedade complexas, que permitam a convivência entre expressões plurais de afirmações valorativas para a consolidação da personalidade em um dado contexto. Em termos do estudo da escravidão

no Brasil, a identificação dos padrões intersubjetivos de reconhecimento proporciona um quadro teórico sólido sobre o qual pode ser apoiada a hipótese de uma personalidade escrava dinâmica, e não inteiramente consolidada com a personalização convencional operada pela abolição da escravatura.

A primeira forma de reconhecimento já foi tangenciada no tópico anterior, ao tratar-se da prioridade do reconhecimento. O amor, ou a dedicação emotiva encontrada nos relacionamentos amorosos, familiares e de amizade, proporciona a primeira oportunidade de intersubjetivação à pessoa. O bebê primeiro aprende a reconhecer os limites de outra figura de afeto para que consiga avançar em um relacionamento cognitivo e abstrato com o mundo objetivo, e essa relação primordial guarda os elementos básicos do tipo de reconhecimento que se consegue nos relacionamentos afetivos, mesmo na vida adulta. Passado o momento inicial de completa fusão entre o bebê e a figura da mãe, é dada à criança perceber que aquele outro, inicialmente tido como em vínculo absoluto à sua própria disposição de vontade, se mostra “resistente” à disponibilidade absoluta. A gradual percepção de que a figura da mãe não é o absoluto complemento para todas as suas carências faz com que o bebê, procure, através da agressividade, destruir a mãe, que, contudo, resiste. As consequências desse jogo interativo são profundas:

Com efeito, só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias. [...] Se, pelo caminho assim traçado, um primeiro passo de delimitação recíproca é bem-sucedido, a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo

outro, sem terem de fundir-se simbioticamente uma na outra⁷⁷.

A partir dessa primeira experiência de deslimitação, a criança surge como ser autonomizado, que, embora dependa do outro para suprir suas carências afetivas, desenvolve a capacidade de *autoconfiança* em si, pois aprende que, mesmo que o outro amado possa direcionar suas atenções a outros objetos, a relação afetiva ainda persiste. A autoconfiança significa confiança na manutenção do afeto de um outro separado e confiança em si próprio, a ponto de poder desvincular-se dessa relação em termos absolutos. Em termos práticos, isso se traduz na capacidade de estar a sós, como segurança existencial necessária para relacionar-se com o mundo.

É um primeiro passo na formação da pessoa, que emerge como ser que já se sabe individuado e, mesmo que de maneira precária, independente. Esse modelo da relação entre a criança e a mãe pode ser analisado sob o prisma do fundamento das relações afetivas e amorosas dos adultos:

Certamente isso [a afirmação de que o poder-estar-só é a matéria de que é feita a amizade] se refere ao fato de toda ligação emotiva forte entre seres humanos abrir mutuamente a possibilidade de relacionar-se consigo próprio de maneira descontraída, esquecendo-se a situação, como é possível ao bebê, quando pode confiar na dedicação emotiva da mãe⁷⁸.

Elaborando esse raciocínio, continua HONNETH:

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência da fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um

⁷⁷ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 170.

⁷⁸ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 174.

simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com outra pessoa. Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente⁷⁹.

A habilidade de ser emotivamente autônomo que, como demonstrado anteriormente, está relacionada à autonomia cognitiva, parece ser o primeiro elemento necessário à emergência de uma forma básica de pessoalidade, em que os limites entre os agentes são traçados, ainda que em um nível rudimentar. A autoconfiança que resulta dessa forma de reconhecimento, porém, é de fundamental importância para a pessoa.

Visto que essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico de todas as outras atitudes de autorrespeito⁸⁰.

A experiência do autorrespeito deve ser apresentada como acoplada, inexoravelmente, do desrespeito. Quando é negado à pessoa reconhecimento afetivo, por meios diversos de maus-tratos e da recusa em se suprir carências, está-se diante da forma mais abjeta de negação da pessoalidade. Sem um outro para cobrir-lhe as carências emocionais, a pessoa torna-se incapaz de participar de uma maneira básica da práxis

⁷⁹ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 174-175.

⁸⁰ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 177.

social. A autonomização de um *self* minimamente seguro de suas próprias atribuições não ocorre, o que inviabiliza por completo o projeto da pessoa.

Nesse particular, um estudo da escravidão pode mostrar-se surpreendente. Não raras vezes a escravidão foi retratada como a brutal rejeição aos impulsos afetivos mais básicos do sujeito escravizado. Na experiência brasileira, difícil igualar, no requinte da crueldade e no realismo conferido à narrativa, ao conto “Negrinha”, de Monteiro Lobato. Publicado em 1920, o conto traz a estória de uma ex-senhora de escravos, Dona Inácia, que mantém em sua casa uma criança negra, filha de escravos. Situada já no Brasil pós-abolição, e não se tratando mais propriamente de uma criança escrava, Negrinha é alvo constante de abusos físicos e psíquicos por parte da sua senhora. O conto é interessante, pois Monteiro Lobato coloca o *choro* da criança como elemento fundante do ódio nutrido pela senhora àquela. Um choro que, segundo o próprio narrador do conto, “nunca vinha sem razão. Fome quase sempre, ou frio, desses que entangem pés e mãos e fazem-nos doer...”⁸¹.

A criança a chorar de fome e de frio evoca a forma mais primitiva da comunicação de uma carência, da necessidade de afeto e de cuidado. Negrinha recebe, porém, maus-tratos, não conseguindo ter tais necessidades básicas supridas de maneira adequada, pois lhe falta uma figura de afeto com a qual consiga se vincular e buscar intersubjetivamente alguma atenção a essas carências. A emergência da pessoalidade torna-se, então, quase impossível. Uma criança que não

⁸¹ LOBATO, Monteiro [LOBATO, José Bento Renato]. *Negrinha*. São Paulo: Globo, 2008, p. 20.

desenvolve um senso mínimo de autoconfiança emocional não consegue situar-se no mundo como ser autônomo. O narrador não mergulha na tragédia emocional interna de Negrinha, mas chega mesmo a anunciá-la quando indaga:

Que ideia faria de si essa criança que nunca ouvira uma palavra de carinho? Pestinha, diabo, coruja, barata descascada, bruxa, pata-choca, pinto gorado, mosca-morta, sujeira, bisca, trapo, cachorrinha, coisa-ruim, lixo – não tinha conta o número de apelidos com que a mimoseavam. Tempo houve em que foi a bubônica. A epidemia andava na berra, como a grande novidade, e Negrinha viu-se logo apelidada assim – por sinal que achou linda a palavra. Perceberam-no e suprimiram-na da lista. Estava escrito que não teria um gostinho só na vida – nem esse de personalizar a peste...⁸².

O relato é fictício, mas a construção parece real o bastante, pelo menos ao vislumbrarem-se as repercussões práticas da negação quase absoluta dessa forma de reconhecimento mais básica, que o próprio HONNETH chama de Amor⁸³.

O caso de Negrinha é chocante, e bastante verossímil em um regime escravista como foi o brasileiro. Todavia, o caso não deve ser visto como um arquétipo da realidade cruenta da escravidão brasileira, principalmente a escravidão tardia dos oitocentos. Ao estudá-la, nesse particular, demonstrar-se-á que a farta historiografia sobre a família escrava mostra que a construção de vínculos afetivos intersubjetivos entre os cativos e entre cativos e libertos foi uma das forças que, enquanto internamente engendrada pelo próprio escravismo, acabou por sub-repticiamente minar-lhe os sustentáculos de dominação, tendo

⁸² LOBATO. Negrinha, *cit.*, p. 20.

⁸³ HONNETH. Luta..., *cit.*, p. 173.

estabelecido bases sobre as quais formas mais abertas de rebeldia e contestação ao sistema puderam firmar-se.

Contudo, as pretensões e desejos dos seres inicialmente carentes por afeto e por serem amados não se esgotam nos processos de trocas afetivas. A autorrelação de confiança afetiva que se constrói nessa forma primária de reconhecimento não dá, sozinha, suporte à relação que a pessoa deverá travar com o outro, desconhecido, diferente da pessoa amada.

Desse encontro com os muitos “outros” desconhecidos surge uma nova camada no reconhecimento, que é descrita por HONNETH como a do reconhecimento jurídico. O autor descreve-a como a etapa na qual a pessoa efetivamente é criada como tal, uma vez que o Direito estabelece circunstâncias segundo as quais:

Só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões⁸⁴.

Do reconhecimento de carências afetivas individuais, passa-se à identificação de carências e pretensões mais generalizadas, em que as idiossincrasias mais particulares da pessoa dão lugar a uma tentativa de entender, de forma mais abrangente, do que necessitam as pessoas como pressupostos básicos para viverem e se relacionarem com as demais. Esse entendimento mútuo, processado discursivamente, resulta na

⁸⁴ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 179.

elaboração dessas necessidades gerais e compartilhadas como direitos subjetivos, das quais a pessoa pode depender com certa segurança, uma vez que são minimamente exigíveis dos outros membros da sociedade, através de medidas coercitivas, se necessário.

Contudo, diferentemente da fase anterior (na qual o recurso explicativo é baseado em uma compreensão da gênese psicobiológica da pessoa, a partir de um ponto no desenvolvimento da criança), explicar os meandros do reconhecimento jurídico exige um entendimento básico de aspectos da sequência de evolução histórica do próprio Direito. Isso porque a forma de representar o “outro generalizado” é bastante distinta em contextos de um direito tradicional e das formas jurídicas na modernidade, pós-convencionais e pós-metafísicas.

Em sociedades tradicionais, a estima social da pessoa, o reconhecimento de sua dignidade enquanto membra do grupo, estava fortemente vinculada ao papel social que lhe era atribuído em uma distribuição estamentária e pré-estatuída – carregada de privilégios e barreiras intransponíveis entre estamentos. Em sociedades modernas, sob a égide do igualitarismo iluminista e do universalismo moral, é estabelecido o princípio da igualdade formal de todas as pessoas, o que acaba com privilégios de ordem metafísica. A dignidade pessoal é afirmada não mais como ligada a um papel social específico, mas da pessoa como fim em si mesma, que deve ser respeitada juridicamente senão apenas por esse motivo. Nesse estágio de reconhecimento, as particularidades e realizações do indivíduo representam algo que é, para tais fins, irrelevante. Não é necessário perguntar qual é a importância específica de um dado sujeito no quadro social para atribuir-lhe direitos e pretensões generalizadas, pois há uma construção social (discursiva e

racional, em sociedades pós-convencionais) de direitos que atenderiam genericamente a pretensões básicas das pessoas.

Evidentemente, a construção dos direitos fundamentais foi e continua sendo dinâmica, uma vez que se verificou, como ainda se verifica hoje, que as pretensões básicas do ser pessoa são alteradas historicamente, de forma que, aos direitos fundamentais inicialmente concebidos, foram acrescentados outros, tidos como integrantes de um sistema que muitas vezes é tido como “irredutível” e “universal”.

Na estrutura do reconhecimento jurídico, justamente porque está constituída de maneira universalista sob as condições modernas, está infrangivelmente inserida a tarefa de uma aplicação específica à situação: um direito universalmente válido deve ser questionado, à luz das descrições empíricas da situação, no sentido de saber a que círculo de sujeitos ele deve se aplicar, visto que eles pertencem à classe das pessoas moralmente imputáveis. Nessa zona de interpretações da situação referidas à aplicação, as relações jurídicas constituem, como veremos, um dos lugares em que pode suceder uma luta por reconhecimento⁸⁵.

Da tensão insolúvel em que se encontra o Direito moderno, entre a necessidade de generalizar e universalizar pretensões básicas e aplicar-se a pessoas concretas, circunstanciadas e viventes, surge uma experiência de luta por reconhecimento. Pessoas concretas, não se vendo atendidas pelos direitos fundamentais da forma como existem e são aplicados, passam por uma situação em que experimentam o desrespeito. Reversamente, o reconhecimento jurídico constrói pessoas capazes de autorrespeito, pois são respeitadas socialmente pelas outras na satisfação de suas pretensões e, talvez mais importante, se percebem como portadoras de direitos que foram por elas próprios acordados e que, na

⁸⁵ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 186.

falta de uma justificação metafísica, se baseiam exclusivamente nelas. As pessoas são, por conseguinte, corresponsáveis eticamente pelos próprios direitos. A luta por reconhecimento, nesse sentido, pode ser entendida como uma luta pela ampliação dos requisitos genéricos pelos quais alguém pode considerar-se verdadeiramente “moralmente imputável” por aqueles direitos. Segundo HONNETH:

Todo enriquecimento das atribuições jurídicas do indivíduo pode ser entendido como um passo além no cumprimento da concepção moral segundo a qual todos os membros da sociedade devem poder ter assentido por discernimento racional à ordem jurídica estabelecida, deve ser esperada deles a disposição individual à obediência⁸⁶.

Entretanto, esse é um aspecto relevante na luta por reconhecimento jurídico. No Direito Moderno, no qual permanecem essas duas forças distintas na “luta por reconhecimento”, haveria, segundo HONNETH, “conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito”⁸⁷.

O caso da escravidão brasileira é significativo se analisado pelo aspecto do reconhecimento jurídico, pois representa um ponto de inflexão com múltiplas facetas. O momento histórico do Direito brasileiro no século XIX o coloca entre a modernidade marcada fortemente pela herança pré-moderna, herança da qual o escravismo faz parte. Porém, a tensão do escravismo pode ser entendida dentro dos parâmetros da luta por reconhecimento no interior uma ordem jurídica moderna, pois indica tanto uma luta por ampliação do conteúdo material dos direitos (como ocorreu em torno da ampliação dos significados da

⁸⁶ HONNETH. Luta..., *cit.*, p. 192.

⁸⁷ HONNETH. Luta..., *cit.*, p. 194.

liberdade dentro da sociedade escravista brasileira dos oitocentos), quanto uma busca da ampliação do círculo daqueles que tem o *status* de pessoa de direito (representada pelo princípio basilar do abolicionismo: estender aos escravos a condição jurídica de pessoa).

Como conclusão provisória, é possível afirmar que o problema do escravismo no Brasil, então, não indicaria por si só uma ordem jurídica *sui generis*, marcada, simultaneamente, por impulsos modernizantes e grilhões pré-modernos. Como visto, a luta dos escravos por liberdade é perfeitamente viável em um esquema jurídico “moderno”. A título de comparação, essa luta é análoga à luta, hodierna, pelo reconhecimento de direitos aos demais animais não-humanos. Essa luta é processada, de maneira bastante adequada no sentido de que o sistema jurídico a comporta como uma força jurígena válida dentro do jogo, ainda hoje.

A análise do caso dos escravos no Brasil não poderá ficar circumspecta nesse ponto, portanto, a um estudo simplificado da luta por reconhecimento jurídico, já que deverá incorporar dificuldades não previstas por HONNETH, pois a aparente fluidez dessa luta é marcada, no caso brasileiro, por obstruções advindas de fatores que podem ser considerados pré-modernos, para todos os efeitos. Cita-se, a título ilustrativo das peculiaridades brasileiras, o apego renitente a privilégios absolutistas, o racismo persistente (embora o racismo “científico” tenha tido, também, bastante força), o paternalismo autoritário das elites, a aversão, quase generalizada, ao racionalismo iluminista, o papel da Igreja Católica como autoridade moral incontestada etc.

Portanto, embora possam ser apontados com alguma clareza na historiografia vários elementos da luta por reconhecimento jurídico dos

escravos (as ações de liberdade, a inserção econômica dos escravos no mundo de relações econômicas como contratantes e contratados, as rebeliões organizadas defronte o desrespeito, a formulação de petições de direitos aos senhores etc.) conforme descrita por HONNETH, procurar-se-á problematizar outras questões que poderiam parecer alheias a ela, mas que, levando em conta as vicissitudes da sociedade brasileira, não podem ser deixadas de lado.

Porém, o reconhecimento jurídico, apenas, não basta. As garantias para o exercício regular de direitos e prerrogativas é uma maneira de criar espaços de liberdade para a atuação da pessoa, espaços nos quais há uma intensa produção e reprodução de escolhas valorativas pessoais. O Direito permite a liberdade ao se fazer essas escolhas, mas não garante, por si só, que todas as escolhas possíveis serão socialmente admitidas como valorosas, ou dignas.

É nessa injunção que se insere o terceiro padrão intersubjetivo de reconhecimento introduzido por HONNETH, que o denomina como o da solidariedade. Sucedendo-se a experiências de reconhecimento jurídico, há uma substantiva ampliação dos horizontes valorativos socialmente definidos como possíveis de serem pessoalmente buscados. O reconhecimento jurídico já havia operado o que pode ser denominado de “desvalorização da eticidade tradicional” das sociedades estamentais pré-modernas, mas a relação jurídica de reconhecimento tem efeitos de maior alcance:

Uma tensão impregna a forma de organização moderna da estima social, submetendo-a de modo duradouro a um conflito cultural: seja como for que as finalidades sociais estejam determinadas, se sintetizadas numa ideia de “realizações” de aparência neutra ou pensadas como um horizonte aberto de valores plurais, sempre se precisa de uma

práxis exegética secundária, antes que elas possam entrar em vigor no interior do mundo da vida social a título de critérios de estima⁸⁸.

Enquanto os direitos fundamentais passam a sintetizar uma ideia neutra de realizações, no sentido em que garantir o exercício de direitos é apenas uma das facetas que compõe a estima social (estima pelo fato de o indivíduo ser efetivamente uma pessoa de direito incluída no círculo), isso não representa a totalidade do que se chama de estima.

Em uma dada sociedade, há realizações específicas que são mais ou menos valorizadas, culturalmente hierarquizadas e intersubjetivamente articuladas. A solidariedade a que se aludiu relaciona-se com uma superação dessa hierarquia cultural. As vivências pessoais dentro de grupos sociais que partilham experiências e valores comuns passam a ser vistas como simetricamente valiosas. A solidariedade representa a estima que é estendida de maneira difusa a todas as pessoas, consideradas como pessoas dignas e valorosas (que possuem prestígio social), independentemente das suas opções de autorrealização. Das experiências comuns e simultaneamente distintas, dos membros do grupo emerge a possibilidade da valorização simétrica de todos os seus membros, que reciprocamente “tomam interesse por seus modos distintos de vida”⁸⁹. Ou seja, grupos sociais particulares são capazes de articular redes de solidariedade em razão da estima mútua que possuem pelas realizações uns dos outros, reconhecidas reciprocamente como valorosas em igual medida. Aqui pode ser encontrado o mecanismo mais sofisticado que completaria esse modelo teórico de explicação do sistema pessoa: a emergência plena da pessoalidade torna-se possível quando as

⁸⁸ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 206.

⁸⁹ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 209.

peças consideram-se igualmente dignas, apesar das distinções e particularidades de suas realizações sociais.

Agora o indivíduo não precisa mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza socialmente por suas realizações conforme os *standards* culturais, senão que pode referi-lo a si próprio. Nesse sentido, sob essas novas condições, vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como “valiosas” pelos demais membros da sociedade; com todo o sentido, nós podemos chamar essa espécie de autorrealização prática, para a qual predomina na língua corrente a expressão “sentimento do próprio valor”, de “autoestima”, em paralelo com os conceitos empregados até aqui de “autoconfiança” e de “autorrespeito”. Na medida em que todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira, pode se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social⁹⁰.

Com alguma facilidade, pode-se concluir que tal estado “pós-tradicional de solidariedade social” ainda parece distante na maioria das sociedades. O escalonamento das relações de reconhecimento operado por HONNETH é particularmente relevante na identificação de problemas de identidade e reconhecimento mais complexos pelos quais passam as sociedades contemporâneas. A questão usualmente denominada de “direitos dos homossexuais”, por exemplo, pode ser entendida para além do reconhecimento jurídico.

Os vigorosos ataques sofridos pelos homossexuais não se restringem a denegar-lhes direitos, denegam-lhes também, fortemente, estima social. Tornou-se lugar comum na atual conjuntura do debate público brasileiro sobre esse tema dizer-se que se é a favor dos direitos civis iguais para os homossexuais, mas mantendo-se a reprovação moral da conduta. Esse é um exemplo claro de déficit de reconhecimento

⁹⁰ HONNETH. *Luta...*, *cit.*, p. 210.

solidário. Não basta reconhecer direitos, é necessários reconhecer estima. A necessidade pessoal pela estima do grupo parece ser tão forte quanto a necessidade pessoal por direitos. No Brasil, tem sido comum, quando essa estima é rejeitada, tentar-se obtê-la *à força*, através de leis que proíbam discursos discriminatórios, por exemplo, ou, de outra forma, através de leis que estipulem cotas raciais em instituições de ensino superior.

Certamente a escravidão deixou como legado um enorme déficit de reconhecimento solidário em relação aos libertos e seus descendentes. A luta por esse reconhecimento é, nesse sentido, tão válida quanto foi a luta por reconhecimento por direitos, mas, sem dúvida, os pressupostos enfrentados são diferentes, e os métodos socialmente válidos de estruturação dessa luta também o são.

Na próxima parte do trabalho tentar-se-á, assim, com subsídio da historiografia sobre o tema, traçar um quadro geral da escravidão brasileira do século XIX, explicitando os fatos marcantes do regime escravista e do pano de fundo sob o qual ele se encontrava no Brasil dos oitocentos. A partir de elementos historiográficos, tentar-se-á uma reconstrução – desde já fadada a ser fragmentária, pela enormidade da tarefa – da(s) luta(s) por reconhecimento dos escravos brasileiros, relacionando eventos do processo político de abolição com esquema teórico traçado nesta Primeira Parte. Ao final, serão feitas algumas considerações sobre a persistência das lutas por reconhecimento hoje no contexto da afirmação da pessoa, e da personalidade, no contexto brasileiro.

PARTE II

**Um Estudo da Dinâmica Sistêmica da Pessoaalidade:
A Escravidão no Brasil**

CAPÍTULO IV

Formação e Caracteres Básicos do Sistema Escravista Colonial⁹¹

1. Estudo da Escravidão Brasileira sob Três Eixos

Um estudo sobre a escravidão no Brasil no século XIX requer, como pressuposto básico, um recuo histórico, visando à compreensão do sistema escravista da forma como se encontrava no país no contexto da sua independência política, com seus caracteres básicos compreendidos como resultados de um longo processo de evolução, desde a sua introdução incipiente, nas últimas décadas do século XVI, até o início do século XIX. São três os eixos explicativos que se qualificam como “caracteres básicos”, divididos com o intuito de facilitar a construção dos argumentos e das conclusões gerais desta Parte do trabalho.

O primeiro deles é o **econômico**, com a descrição das formas em que se deu a inserção do escravismo na economia do Brasil Colônia e os

⁹¹ Para a obtenção de dados e a construção de argumentos neste Capítulo, foi usada como referência a obra “Escravidão no Brasil”, cf. LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2010. O seu uso frequente e a relativa ausência da menção a outras fontes devem-se ao fato de ela constituir quase uma meta-análise de inúmeros trabalhos na historiografia sobre aspectos da escravidão no Brasil, particularmente durante o período colonial. A rica compilação de dados e o uso de fontes primárias sobre a escravidão confere às análises constantes nessa obra um embasamento empírico que raramente é encontrado em trabalhos que tratam da escravidão durante todo o período colonial.

modelos de exploração econômica do trabalho escravo em relação às atividades produtivas que existiram durante esse período. Um entendimento geral da economia escravista é importante por vários motivos: para desconstruir “mitos” sobre os papéis do escravo como produto e como agente econômico no período, para entender melhor as relações entre os muitos escravos e os muitos senhores dentro do contexto produtivo, e, finalmente, para elucidar aspectos relevantes sobre o “trabalho escravo”. Afinal, o trabalho é elemento distintivo no modelo teórico do reconhecimento, já que consiste em forma de engajamento prático do indivíduo com o mundo objetivo e com consequências não desprezíveis na formação da personalidade.

O segundo eixo é o da **sociedade**. Nele, visa-se à compreensão da importância do escravismo como fator de influência nas relações sociais no Brasil Colônia, da dinâmica entre os mundos do cativo e da liberdade, e das repercussões das mudanças demográficas dos números de homens livres brancos, dos livres de cor e dos cativos ao longo do período. Uma visão sobre os papéis sociais desempenhados por esses vários grupos permitirá entender caracteres sociais simbólicos associados à escravidão, as possibilidades de socialização para os escravizados e a situação dos ex-escravos dentro do quadro social mais amplo. Como visto na Parte I deste trabalho, a emergência da personalidade requer a socialização interpessoal intensa, e os mecanismos de reconhecimento operam dentro de redes sociais bem definidas, de forma que é indispensável um olhar mais detido sobre as relações sociais desenvolvidas sob a égide do escravismo colonial.

A **cultura** é o terceiro eixo a ser tratado. Busca-se uma compreensão, mesmo que em linhas gerais, do “universo cultural da

colônia” e da inserção dos sujeitos escravizados na produção e na reprodução dessa cultura. Mais que isso, é importante delinear como a escravidão marcou esse universo. Trata-se de uma questão importante, tendo em vista que a presença ubíqua da escravidão na vida cultural do Brasil Colônia poderia ter enorme influência sobre os significados da liberdade (inclusive como direito) após a independência política brasileira.

Este Capítulo tentará construir explicações e modelos convincentes para os três eixos e, ao final dele, será feita uma síntese das ideias desenvolvidas, tendo como objetivo principal apontar temas e elementos que podem ser explorados na aplicação do modelo teórico desenvolvido na Primeira Parte do trabalho à escravidão brasileira do século XIX rumo ao seu processo de abolição – tema do Capítulo seguinte.

2. A Economia Escravista do Brasil Colônia: Pontos de Interesse

Um aforismo muito citado sobre a importância da escravidão, principalmente a dos africanos e crioulos, para a colonização do Brasil é o do Padre João António Antonil, na sua obra *Cultura e Opulência do Brasil* (que trata da sociedade colonial ainda no século XVII): “[o]s escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho

corrente”⁹². A assertiva deve ser lida, no entanto, com algum cuidado, pois, embora seja verdadeira, especialmente no tocante aos projetos de *plantation* de cana-de-açúcar, não apenas nessa atividade econômica a escravidão esteve presente ou foi relevante.

É possível afirmar que o projeto de colonização do Brasil não teria sido possível, no momento histórico em que ocorreu, sem a utilização do trabalho escravo negro. Tanto é verdade que, durante a fase inicial do domínio do Império Português na sua colônia americana, que vai do início até meados do século XVI, o Brasil teve pouca importância para os portugueses. Não foram estabelecidos núcleos colonizadores relevantes e a principal atividade foi a extração da madeira do pau-brasil, abundante na costa da colônia e cujo trabalho de exploração era realizado pelos indígenas que vendiam o produto para os portugueses em um sistema de escambo.

A partir de meados do século XVI, Portugal se empenhou mais na colonização do Brasil, em virtude da competição sofrida de outras potências coloniais que desejavam ameaçar o lucrativo comércio português com as Índias Orientais. Essas potências começaram a ocupar parte do território brasileiro e a manter contatos com os nativos na busca do estabelecimento de vínculos comerciais para a extração do pau-brasil e de outras especiarias. Um dos motivos ensejadores do início de um projeto colonizador abrangente por Portugal, inclusive, foi a presença dos franceses na baía de Guanabara, então chamada de França Antártica, que só foi derrotada definitivamente pelos lusitanos em 1558⁹³.

⁹² ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, s.d., p. 159 *apud* LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. *Escravidão no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 129.

⁹³ Cf. LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 32.

Aproveitando-se da experiência que já possuíam com escravos africanos em suas colônias nas ilhas atlânticas, os portugueses passaram gradativamente a importar escravos africanos para o Brasil a fim de utilizá-los nas plantações de cana-de-açúcar. O açúcar já era um dos principais produtos exportados pelos portugueses de suas colônias para o mercado europeu, e a sua produção poderia ser bastante lucrativa no Brasil. Para tanto, foi indispensável o uso de escravos africanos como mão de obra.

No início da expansão dos engenhos de açúcar, a partir da metade do século XVI, houve o emprego da mão de obra indígena, que, escravizada, não se mostrou adequada para esse fim. Além da pouca experiência dos indígenas na atividade da agricultura monopolista e na lida com o maquinário dos engenhos, não havia, na América portuguesa, ao contrário das colônias espanholas, organizações preexistentes de exploração em massa de trabalho camponês dos nativos, e, mesmo demograficamente, os índios eram pouco numerosos na região costeira para serem usados efetivamente nas plantações e engenhos.

Para o declínio da população indígena costeira, contribuíram de modo decisivo os surtos epidêmicos de doenças trazidas pelos portugueses que dizimaram parte significativa dessas populações. Além disso, principalmente a partir da união da Coroa Portuguesa com a espanhola, em 1580, o poder real mostrou-se cada vez mais hostil à escravização indígena, em razão, em parte, de pressões da Igreja Católica, que tinha pretensões catequizantes e de uso próprio da força de trabalho indígena em suas missões colonizadoras.

Tampouco era possível aos portugueses trazer imigrantes da metrópole para realizar o trabalho necessário na colônia. Portugal, por

ser um país pequeno, pouco populoso e com a economia em crescimento, em virtude do seu vultoso império ultramarino, não dispunha, à época, de grandes reservas de mão de obra ociosa. Assim, o sistema de *indentured labor*, no qual colonos europeus vinham para a América e precisavam trabalhar para amortizar os custos da viagem de travessia em contratos a prazo (muito utilizado pelos europeus setentrionais em suas colônias americanas), não era, portanto, uma alternativa viável.

Concorrentemente, Portugal passou a ter o domínio de regiões que eram importantes fontes de escravos na África, o que facilitava e reduzia os custos do tráfico atlântico. O moderado sucesso de empreendimentos açucareiros no Brasil, já a partir da metade do século XVI, por sua vez, permitiu a capitalização necessária para a importação gradativa dos africanos para trabalharem como escravos nas *plantations* brasileiras. A rápida expansão da atividade açucareira no século XVII deu-se, então, com o aumento paulatino da importação de escravos africanos, o que demonstra que o projeto colonizador teria sido impossível sem esse elemento.

Embora a escravidão tenha existido em diversas outras culturas e em todos os momentos da história, o diferencial nas Américas, que contou com a importação massiva de escravos africanos, foi o fato de que, ao contrário de outros momentos e outros locais, o sistema escravista era a base da economia, e a produção pelo trabalho escravo preponderava sobre outras formas de trabalho livre e assalariado. Não obstante a escravidão colonial brasileira ter convivido com o trabalho livre, mesmo nas atividades de *plantation*, a colônia não seria economicamente viável sem o trabalho escravo.

Dessa forma, desde o início da colonização, a presença do trabalho escravo foi fundamental para a viabilidade da colônia, e era elemento estruturante do sistema produtivo.

Porém, já em meados do século XVII, começaram a ocorrer mudanças nas formas de exploração do trabalho escravo no Brasil. Com o comparativo declínio da atividade açucareira após a década de 1650 em relação ao *boom* dos decênios anteriores, ocorreu uma queda geral da lucratividade do empreendimento açucareiro, tanto em virtude da competição de outros centros produtores (nas Antilhas, principalmente) quanto do aumento do preço dos escravos africanos, já que houve um contínuo aumento na demanda⁹⁴.

A depressão econômica do fim do século XVII levou a Coroa Portuguesa a investir na busca de atividades econômicas alternativas para reavivar a lucratividade do empreendimento colonial. Isso impulsionou a exploração do interior da colônia, que até então permanecia praticamente inexplorado (os engenhos de açúcar concentraram-se sobretudo nas regiões costeiras do nordeste brasileiro), pelo que acabaram sendo descobertas, na atual região de Minas Gerais, significativas jazidas auríferas.

O descobrimento do ouro na região de Minas Gerais ocasionou uma forma totalmente nova de exploração do trabalho escravo: a mineração escravista.

Das muitas consequências da expansão da atividade mineradora no interior da colônia, devem ser destacadas mudanças significativas na exploração da empresa escravista. Durante o período do auge da mineração, em meados do século XVIII, predominaram os grandes

⁹⁴ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 49.

empreendimentos minerários que faziam uso de grande número de escravos. Novas datas minerais eram concedidas pela Coroa Portuguesa de acordo com o número de cabeças de escravos que possuísem os potenciais exploradores – o que inicialmente aumentou a concentração na posse de escravos, já que as explorações em larga escala, denominadas lavras, só estavam acessíveis a produtores que possuísem 12 ou mais escravos, sendo destinadas áreas menores a possuidores de menos escravos⁹⁵.

Assim como na atividade canavieira, nas grandes explorações, o trabalho escravo era fisicamente mais intenso e o controle do trabalho por feitores, mais estrito, visando a uma maior produtividade. Porém, a grande empresa mineradora convivia com grande número de mineradores itinerantes, que possuíam poucos escravos, empregados como fiscadores. Estes trabalhavam com grande autonomia e mineravam por conta própria nos aluviões, sem supervisão de feitores e um sistema de cotas fixas de produção. Gozavam, então, de um grau muito alto de autonomia de ação e trabalho: não era incomum que se apropriassem do excedente do trabalho para uso próprio, particularmente para comprarem a própria alforria.

A presença dos fiscadores não pode ser desprezada mesmo em comparação com os escravos empregados nas grandes lavras: em 1814, quando a mineração já se encontrava decadente, havia em Minas Gerais 6.662 trabalhadores (dos quais 6.493, mais de 97%, eram cativos) em 555 lavras, e 5.747 fiscadores, dos quais 1.871 (mais de 32%) eram cativos⁹⁶.

⁹⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 56

⁹⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 57.

“Provavelmente metade dos mineradores e um quarto dos escravos, mesmo no período inicial, eram itinerantes”⁹⁷.

Esse processo acabou ocasionando não só uma maior dispersão dos escravos entre os proprietários (60% dos proprietários, no início do século XVIII em Minas Gerais, possuíam 5 ou menos cativos⁹⁸), mas também a emergência de uma classe nova de indivíduos, os chamados forros, ex-escravos que haviam comprado a própria alforria. A expansão dessa classe deu-se mesmo contra a vontade da Coroa:

A tentativa da Coroa de controlar a mineração foi mais bem-sucedida do que seu esforço para conter o aumento da população de negros e mestiços livres. Embora se opusesse à emergência dessa classe de indivíduos, os padrões normais da colonização, as recompensas pelo trabalho e a miscigenação geral que se tornou regra nas relações sociais da capitania [de Minas Gerais] levaram ao crescimento rápido, por meio da alforria, da autocompra e da reprodução, de uma numerosa população livre nos campos de mineração. Provavelmente em nenhuma região escravista das Américas essa população aumentou com tanta rapidez ou se tornou tão cedo um elemento importante no processo de colonização quanto em Minas Gerais, e esse crescimento deveu-se a taxas muito elevadas de reprodução natural e um fluxo de alforrias relativamente constante, embora pequeno⁹⁹.

O crescimento da mineração foi acompanhado, portanto, de um rápido aumento da população livre de pessoas de cor (africanos, crioulos ou miscigenados). Tal se deu devido, em parte, a um número significativo de plantéis pequenos (com até 5 escravos), que tanto facilitavam a autonomia produtiva dos escravos fiscoadores quanto proporcionavam uma maior proximidade com o mundo dos livres – dos quais esses escravos participavam mais ativamente trocando e

⁹⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 57.

⁹⁸ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 58

⁹⁹ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 63.

comerciando sua produção excedente de ouro¹⁰⁰. Isso também permitia aos faiscadores construir vínculos mais próximos com os seus senhores, aos quais estavam subjugados, mas com os quais mantinham inúmeras formas de relações mais simétricas, de troca e negociação.

Uma indicação da relação entre plantéis menores e a construção de vínculos mais próximos, e possivelmente de caráter afetivo, na atividade de mineração, pode ser encontrada nos registros de inventários das comarcas do Rio das Velhas (1720-84) e do Rio das Mortes (1716-1789). Esses demonstram que, quanto menores os plantéis, maiores as chances da alforria ou coartação¹⁰¹.

Como já se mencionou, a expansão da classe de pessoas livres de cor deu-se à revelia da Coroa e das elites locais, que sempre os desprezou e mesmo se esforçou para impedir-lhes a mobilidade social, de todos os modos possíveis. Mas o esforço foi, em grande parte, em vão¹⁰². A “economia do ouro” proporcionou a essas pessoas importantes oportunidades de crescimento econômico e de vida social. A mineração contribuiu fortemente para a criação de vários centros urbanos nas regiões mineradoras, onde, além de uma vida cultural significativa em torno das irmandades religiosas, pulsavam várias redes de comércio inter-regional e local, além de atividades econômicas acessórias à mineração.

O impacto não se deu apenas na região dos centros mineradores, mas em toda a colônia. Economicamente, o centro de gravidade da colônia passou do norte para o centro e o sul do Brasil, que passou a

¹⁰⁰ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 57

¹⁰¹ PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 177.

¹⁰² LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 65.

contar com maior população. O ouro das minas era escoado pelo porto do Rio de Janeiro, por onde também chegavam os escravos necessários à mineração advindos do tráfico atlântico. O Rio de Janeiro desenvolveu-se rapidamente ao longo do século XVIII como centro de navegação, comércio e concentração de logística em transportes para o interior do Brasil, e, já em 1763, passou a ser sede e capital da colônia, substituindo Salvador na Bahia¹⁰³.

O mercado consumidor interno de gêneros alimentícios e de outras provisões criado com a mineração favoreceu o desenvolvimento da economia colonial de maneiras inesperadas. Ao longo das rotas de abastecimento dos centros mineradores, paulatinamente se desenvolveram a agricultura e a pecuária para alimentar as minas e suprir a necessidade de animais para o trabalho. Foi criada, na região sul do país, onde hoje se localizam o Rio Grande do Sul e o Uruguai, uma próspera indústria de fornecimento de animais de carga, carne seca (charque) e couros, essenciais para o sistema de comboios que transportava cargas para o interior e em direção à costa da colônia.

Em todas as atividades econômicas que se desenvolveram em torno da mineração – agricultura de gêneros alimentícios, pecuária, produção de charque, navegação interna e internacional, transporte de cargas –, o trabalho escravo foi empregado, muitas vezes em conjunção com o trabalho livre. O ponto fundamental é que, já no século XIX, não havia área ou atividade econômica em que o trabalho escravo não estivesse presente, embora em padrões diversos. Por exemplo, a escravidão teve um caráter predominantemente rural no Brasil-Colônia,

¹⁰³ Cf. LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 67.

mas havia presença significativa de escravos nos centros urbanos, nas mais diversas atividades.

Com a decadência da mineração em Minas Gerais em fins do século XVIII, não houve uma diminuição no número de cativos. Embora a população livre de cor superasse o número de escravos à época, o número de escravos continuou a crescer continuamente no século XIX, a ponto de Minas Gerais ter, quando da abolição da escravatura, a maior população escrava das províncias brasileiras¹⁰⁴.

Com a decadência da mineração, houve uma diversificação das atividades econômicas, com a expansão da agricultura de gêneros alimentícios e da pecuária para abastecer o mercado interno, especialmente a grande lavoura de açúcar que se expandiu nas regiões costeiras do Rio de Janeiro e de São Paulo. Com isso, aumentou o número total de proprietários de escravos e reduziu-se o tamanho dos plantéis na região de Minas Gerais, em contraposição com o movimento inverso nas zonas litorâneas de *plantation*.

O desenvolvimento econômico da colônia até o início do século XIX colocava o regime escravista brasileiro em uma posição singular em comparação com o escravismo em outras colônias americanas:

Em todo o Brasil em 1800 havia quase um milhão de escravos. Portanto, encontrava-se no Brasil a maior concentração de cativos de origem africana de todas as colônias americanas e, provavelmente, também a maior diversificação no uso econômico da mão de obra escrava do hemisfério ocidental. Embora sempre seja difícil classificar detalhadamente a população escrava segundo as atividades econômicas, pode-se estimar que não mais que um quarto dos cativos era empregado na grande lavoura ou na mineração. O restante amplamente disperso pelas cidades e áreas rurais da colônia, ocupado em todos os tipos de

¹⁰⁴ LUNA; KLEIN. Escravismo..., *cit.*, p. 80.

atividade econômica. Até 10% da população escrava total talvez se concentrasse na zona urbana, mas o resto da escravaria era empregado em atividades rurais, trabalhando na agricultura, pesca, transporte e em todos os tipos de ocupação. O Brasil, com seu meio milhão de pessoas livres de cor, tinha a maior população de negros e mulatos livres da América. Embora o açúcar, o ouro, os diamantes e outros produtos exportáveis passassem pelos clássicos ciclos coloniais de crescimento e declínio, a vitalidade da economia brasileira permitiu o desenvolvimento de novos produtos, a abertura de novas regiões e a criação de um vigoroso mercado interno¹⁰⁵.

O que se pode concluir é que, retomando a célebre frase do Padre Antonil, o Brasil se apoiou economicamente em mãos e pés de escravos negros durante todo o período colonial, mas, ao contrário do que poderia parecer, a exploração em grandes empresas de *plantation* ou em grandes lavras mineradoras, apesar de representativa do período, não é o retrato das formas de utilização econômica do trabalho escravo no Brasil até a sua independência. Os escravos estavam presentes em todas as atividades econômicas relevantes da colônia, tanto em atividades braçais e pouco especializadas como em atividades que exigiam alto grau de especialização.

O regime de exploração do escravo em grandes empresas exportadoras reduzia as chances de que o cativo pudesse construir redes sociais tanto entre eles próprios quanto com o mundo dos livres. O controle dos proprietários era muito maior – em alguns casos de lavras, havia um supervisor por escravo –, assim como a violência empregada.

Alguns modelos econômicos da escravidão americana sugerem que “em tarefas que requerem maior esforço físico, pouca habilidade e pouco cuidado, a violência física e a necessidade de rigorosa supervisão

¹⁰⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 81-82.

constituem as características essenciais”¹⁰⁶, vez que um aumento na violência e na supervisão resultavam em um aumento da produção. Em atividades mais especializadas, que requereriam habilidade e atenção, porém, o uso da força bruta não era eficaz, pois não aumentava a produtividade¹⁰⁷.

Isso é correto em parte. De fato, em atividades menos especializadas, o controle físico e violento é mais eficaz, talvez simplesmente pelo fato de que a disposição para esse tipo de trabalho requeira uma forte supressão de formas de personalidade do escravo, não sendo necessário um alto desenvolvimento cognitivo para a sua realização, e sendo necessária, de forma quase absoluta, a eliminação de desejos de segunda ordem e das interações intersubjetivas para aumentar a produtividade. Colocando em outros termos, em tarefas desse tipo, a reificação do escravo é bem mais marcada.

Em atividades com maior nível de especialização, por outro lado, a violência e a fiscalização intensa não funcionavam tão bem. Tais atividades, como a de artesões, fazedores, transportadores de cargas, criadores de animais, pescadores, trabalhadores domésticos, agricultores etc., exigiam um nível maior de autonomia prática dos escravos. Essa autonomia era adquirida pelo desenvolvimento de habilidades corporais e cognitivas, através de processos complexos de aprendizado envolvendo alterações cerebrais profundas e incremento geral das capacidades cognitivas. Como visto nos capítulos anteriores, esse desenvolvimento exige o estabelecimento de relações de reconhecimento prioritárias, e os escravos que exerceram tais atividades, para que tenham podido exercê-

¹⁰⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 133.

¹⁰⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 133.

las, necessariamente passaram por processos de pessoalização mais fortes do que aqueles cujas tarefas eram mais brutalizadas.

Portanto, a divisão dos escravos por atividades econômicas, particularmente a divisão entre aqueles que trabalhavam como mão-de-obra braçal em *plantations* e em grandes empresas mineradoras e os demais, também demarcava uma diferença significativa no ambiente sistêmico em que a personalidade poderia desenvolver-se. A interação entre elementos do sistema e o seu ambiente é fundamental para a emergência das suas propriedades complexas. A presença de incentivos negativos – violência, abuso físico, ameaças – e positivos – recompensas econômicas, maior liberdade de ação, relações mais simétricas entre senhores e cativos – é bastante distinta em ambas as situações. O regime de maior controle e violência certamente era mais hostil à personalidade.

Contudo, esse modelo explicativo não dá conta de toda complexidade do regime escravista brasileiro. Mesmo em situações de trabalho intenso com uso constante de violência e forte controle, era necessário empregar incentivos positivos. Um exemplo disso ocorreu na extração de diamantes no último quartel do século XVIII em Minas Gerais: enquanto era possível que a fiscalização – muitas vezes individual – impedisse que os escravos se apropriassem dos diamantes, ela não conseguia prevenir que eles deixassem de colher pedras valiosas. Nesse sentido, em vários casos, havia sistemas bem estruturados de incentivos positivos, nos quais, por exemplo, um cativo que encontrasse uma pedra particularmente valiosa poderia até mesmo ganhar de forma automática a sua alforria, como fizeram alguns senhores¹⁰⁸. Por outro lado, a

¹⁰⁸ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 134.

constante ameaça da rebelião e da fuga dos escravos poderia servir como *détente* no escalamento excessivo da violência por parte dos senhores.

Analogamente, mesmo em atividades econômicas em que os escravos tinham mais autonomia, é inegável a presença ou pelo menos a ameaça constante da violência sobre os cativos. Os senhores detinham poderes amplos para castigar e punir os seus escravos, seja pelo castigo físico, seja por outras formas indiretas de punição, como a separação de famílias escravas pela venda de seus membros, ou a ameaça de restringir liberdades anteriormente concedidas de ação ou trabalho.

Levando em conta todas essas considerações, no início do século XIX, cerca de 75% dos 1 milhão de escravos que viviam no Brasil estavam empregados em atividades diversas da grande lavoura ou da mineração em grande escala¹⁰⁹. Essa informação, aliada ao de número crescente de forros e de uma população livre miscigenada que geralmente mantinha, em razão de relações de parentesco e compatibilidades socioculturais, vínculos com os indivíduos escravizados, é forte indício de que a existência de espaços para socialização e pessoalização do escravo era regra no regime escravista, e não o contrário.

Além disso, o grande número de proprietários com pequenos plantéis sugere que a visão clássica da divisão dos espaços de convivência entre senhores e escravos entre a casa grande e a senzala constituía mais a exceção do que a regra. O trânsito de livres e escravos pelos vários espaços urbanos e rurais de produção parece ter sido comum. De fato, a conclusão que se tem é a de que a diversidade econômica produziu uma enorme pluralidade de “senhores”:

¹⁰⁹ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 81.

Podemos classificar nessa categoria econômica e social [a de “senhor”] o padre que tinha uma velha escrava para ajudá-lo no trabalho da igreja? Ou a negra forra que, nas Minas Gerais do século XVIII, declarou-se pobre apesar de possuir sete escravos? Ou os milhares de agricultores que se dedicavam ao cultivo para o mercado interno, além de produzir para subsistência empregando um ou dois escravos que ajudavam a família no trabalho em seu pequeno pedaço de terra? Como definir o senhor que empregava seus cativos no comércio urbano, ou o faiscador que possuía alguns escravos a quem ele dava total liberdade de movimentos e do qual recebia uma remuneração diária em ouro? Como caracterizar o dono de escravo coartado que conseguiu efetiva autonomia e gradualmente pagou pela própria liberdade? Como caracterizar um agricultor proprietário de um cativo que trabalhava com ele em sua roça? Como classificar o senhor que alforriou seu escravo sob a condição de que este continuasse a servi-lo enquanto ele vivesse? Como classificar as relações do proprietário de escravo com seu filho ilegítimo ainda mantido em cativeiro? Finalmente, como classificar o agregado que reside na casa de outrem, não atividade identificável e possui escravos? Tudo isso sugere uma estratificação e organização social muito mais complexas do que aquela apontada pelas análises tradicionais sobre a escravidão no Brasil¹¹⁰.

Concomitantemente, havia múltiplas formas de se ser “escravo”:

Como comparar o papel social, as oportunidades e a liberdade de ação dos cativos empregados na produção e os numerosos escravos usados em serviços domésticos? Como comparar esses três fatores para os cativos de áreas urbanas e rurais? Como comparar os escravos inseridos nas turmas do trabalho agrícola e os cativos com qualificação empregados no beneficiamento de cana ou como artesãos? Como classificar um cativo casado com uma pessoa livre? Ou um escravo cujos filhos são livres? Ou, ao contrário, qual é a relação entre um escravo e seu proprietário quando este é forro ou vive de esmolas? Como classificar um domicílio composto apenas de escravos? Onde situar o cativo coartado? Qual a posição social de um escravo que é filho de seu senhor e foi reconhecido e alforriado no testamento deste? Como comparar os cativos envolvidos no duro trabalho das turmas nas fazendas com os que se dedicavam a conduzir comboios

¹¹⁰ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 134.

de mulas ou a criar gado? Esses exemplos são apenas alguns que sugerem a complexidade da sociedade escrava no Brasil e a diversidade de espaços sociais que os cativos podiam ocupar no sistema¹¹¹.

Assim, embora tenha havido grande desequilíbrio etário e entre sexos na escravaria em grande parte do período colonial, em fins do século XVIII, essa tendência parecia mais atenuada. Com a maior possibilidade da reprodução natural dos plantéis, eles se tornaram mais equilibrados em termos da presença de homens, mulheres e crianças¹¹². Esse maior equilíbrio indicava uma maior participação dos escravos nascidos no Brasil no número total de escravos, em detrimento dos africanos.

A redução proporcional do número de escravos de origem africana na escravaria não foi um indicativo do declínio do tráfico negreiro. Pelo contrário, ele cresceu de maneira vertiginosa do final do século XVIII até a sua proibição definitiva em 1850. Contudo, o aumento relativo do número de escravos crioulos nos plantéis, que significava uma proporção de crianças e mulheres escravas mais próxima da dos homens adultos, é um indicativo de que os escravos puderam, em vários casos, participar de redes comunitárias estáveis, onde o parentesco e as relações de ascendência e descendência, além de outras formas de relações horizontais, constituíam fortes laços de solidariedade.

¹¹¹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 131-132.

¹¹² LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 56.

3. A Sociedade Escravista do Brasil Colônia: Relações e Estruturas

O surgimento da sociedade colonial brasileira e a compreensão das suas relações e mecanismos de funcionamento não podem ser explicados sem a referência à ideia do racismo, que a marcou desde a sua concepção.

Na verdade, o preconceito pela cor da pele foi fruto da escravidão negra atlântica, mas não em razão da instituição da escravidão em si. A escravidão, como já se disse, existiu em todos os tempos e em todas as civilizações humanas, de forma generalizada, pelo menos até o fim do século XVIII.

Os europeus, particularmente os ibéricos, que tinham vasta experiência com a escravidão antes de iniciarem a colonização da América, certamente adotavam práticas discriminatórias diversas em suas sociedades antes de iniciarem o tráfico negreiro africano em larga escala. Em Portugal, no final do século XV estava amplamente disseminada a discriminação em razão de crenças religiosas (contra judeus e cristãos-novos), condição social (da fidalguia e da nobreza em relação aos demais membros da sociedade) e até a cor, em alguma medida (contra os árabes e mouros, cuja discriminação estava associada tanto à cor quanto à religião).

A discriminação dos ibéricos se deu, também, por óbvio, contra os nativos que encontraram em suas colônias americanas, que foram massacrados, explorados, aculturados e escravizados em grande número, desde o início do processo colonizatório, especialmente pelos espanhóis.

Porém, a partir do momento em que a escravidão negra ganhou proeminência como base do sistema econômico colonial, e a população

negra e, particularmente no caso brasileiro, mestiça, começou a aumentar exponencialmente em número e proporção, diversas práticas discriminatórias já praticadas no reino contra judeus e mouros, por exemplo, passaram a ser praticadas contra os negros e pardos livres. A ideologia muito difundida entre os ibéricos na luta contínua que empregaram contra os judeus e mouros durante o processo da Reconquista da Península Ibérica, de “limpeza do sangue”, acabou por se transferir para outros grupos sociais. Com a expulsão dos judeus e mouros da península, os chamados “cristãos-novos” passaram a sofrer toda sorte e tipo de preconceitos:

Desde o tempo da expulsão dos judeus e mouros de Espanha e Portugal em fins do século XV e início do XVI, a Igreja e as instituições de ensino, seguidas pela Coroa, começaram a distinguir entre cristãos velhos, cujas famílias eram cristãs desde a Idade Média, e cristãos-novos, recém-convertidos do judaísmo ou islamismo. Os cristãos-novos não tinham direito de exercer determinadas ocupações nem de ser admitido em muitos cargos civis e eclesiásticos, e eram, em muitos aspectos, tratados como cidadãos de segunda classe¹¹³.

Tais práticas discriminatórias foram, em grande medida, adaptadas à realidade da América Portuguesa, e, desde o início da colonização, constituíram um aspecto fundamental da sociedade colonial, tendo, no entanto, como principal foco a discriminação racial contra as pessoas de cor – negros e pardos livres –, fator preponderante na estratificação social a ser encontrada no Brasil Colônia.

A escravidão negra, portanto, não se deveu à discriminação racial, ou, melhor dizendo, de forma causal, não se pode afirmar que africanos começaram a ser traficados através do atlântico e vendidos na América em razão da discriminação racial, e seria mesmo difícil equiparar a

¹¹³ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 272.

condição de ser e estar escravizado com a discriminação sofrida pelas pessoas livres de cor na colônia, pelo menos no caso brasileiro. A escravidão tornava a pessoa propriedade de outra pessoa, sujeita ao seu poder e autoridade, e, nesse sentido, colocava os escravos abaixo das pessoas de cor livres na estratificação da sociedade colonial, uma vez que até mesmo negros e pardos livres poderiam ser proprietários de escravos.

O que se busca afirmar, especificamente para os objetivos desta seção, é que houve uma forte discriminação social contra os negros e pardos livres na América Portuguesa devido à disseminação da escravidão africana como base do sistema socioeconômico, o que permitiu que ideologias racistas de “limpeza do sangue”, já presentes na sociedade portuguesa naquele momento histórico, fossem com facilidade transferidas para o mundo colonial brasileiro. De fato, “[D]esde o princípio, leis locais e metropolitanas investiram contra os direitos das pessoas livres de cor e puseram-nas em pé de igualdade com os cristãos-novos”¹¹⁴.

Enfatizar as políticas e práticas racistas na sociedade colonial brasileira é relevante, nesse momento, pois ajuda a explicar o fato de no Brasil, como em todas as outras sociedades escravistas americanas, a escravidão ter convivido com o instituto da manumissão ou alforria de cativos, que possibilitava que escravos conseguissem se tornar pessoas livres. Trazida dos princípios do Direito Romano que regeram em grande parte a escravidão praticada por europeus na própria Europa e em outros empreendimentos coloniais desde a antiguidade até a abolição dos sistemas escravistas no Ocidente, a alforria de escravos foi prática que se tornou relativamente comum no contexto da escravidão colonial

¹¹⁴ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 272-273.

americana, particularmente na América Portuguesa, tendo existido desde a introdução da escravidão negra no Brasil, e que foi se tornando mais difundida (foram sendo registradas taxas de alforria cada vez maiores com o passar do tempo). Uma das razões principais pelas quais negros e pardos puderam ter garantido o direito de se libertar da escravidão em certas circunstâncias, foi justamente o fato de que, mesmo livres, ainda estavam em uma posição subalterna em relação aos brancos. A disseminação do racismo, e a sua institucionalização, permitiu acomodar a libertação de escravos do cativo com a manutenção da ordem social na colônia.

Uma análise interessante sobre o padrão de manumissões na América do Norte e nas colônias sul-americanas onde a escravidão negra foi comum permite observar uma diferença gritante conforme avançaram no tempo os sistemas escravistas. Enquanto nas sociedades inspiradas por leis e práticas ibéricas a ideia de negros e pardos livres como uma “casta” inferior em um sistema fortemente estratificado foi bem difundida – afinal, tais sociedades já o eram antes da colonização da América – nas sociedades coloniais da América do Norte a alforria e o status de liberdade de pessoas de cor passou a ser fortemente restringido com o passar do tempo. Nas colônias anglo-saxãs a elite colonial passou a temer – não sem uma certa razão – que um aumento crescente do número de libertos poderia contribuir para a sublevação da ordem social, e, por isso, dificultaram enormemente – por meio de restrições legais – a alforria pelo processo de autocompra, por exemplo.

Mesmo quando conseguiam a própria liberdade – o que se tornou cada vez mais difícil –, vários códigos coloniais anglo-saxões restringiam a liberdade de movimento e de ação dos libertos de tal modo que

acabavam por oferecer um fator de enorme resistência para a sua mobilidade e ascensão social. Nessas sociedades, a população livre de cor se manteve em níveis baixos, se comparados aos da América Portuguesa, e estáveis até a abolição da escravidão.

Nas sociedades coloniais ibéricas e na portuguesa em especial, pelo contrário, com o passar do tempo, tendo havido a maior difusão da escravidão negra, e com a fixação na colônia de gerações já estabelecidas de cativos crioulos, cresceram as oportunidades de manumissão, e as autoridades chegaram mesmo a proteger e a codificar as formas e regras para essa operação¹¹⁵.

Isso tudo para dizer que a sociedade colonial da América Portuguesa, embora racista e estratificada com certa rigidez, permitiu formas de ascensão e mobilidade social para os negros livres ou libertos, que, por sua vez, se tornaram protagonistas sociais importantes a partir da urbanização e diversificação social e econômica ocorridas na colônia durante e mesmo depois do ciclo da mineração na região das Minas no século XVIII. As formas pelas quais um escravo poderia conseguir a sua alforria no Brasil, eram, normalmente, de três modos:

[V]oluntariamente e sem imposição de condições (grátis), quando o cativo era libertado de imediato e sem nenhum tipo de obrigação para com o senhor; voluntária com condições (que poderiam ser a continuidade do serviço, trabalho especial ou até mesmo atos formais de respeito e devoção), designada pelo termo geral “onerosa”; e a autocompra, que frequentemente aparece nos documentos também sob o termo “onerosa”, já que o escravo tinha de pagar por sua liberdade. [a] autocompra era o único dos três tipos de alforria que dependia da iniciativa do escravo e, depois da concordância dos senhores e dos tribunais, envolvia uma mudança fundamental da condição social do alforriado. Os

¹¹⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 274.

escravos coartados, como eram chamados, pagavam sua liberdade em prestações, que podiam ser quitadas ao longo de meses ou anos. Esses cativos podiam guardar dinheiro e fazer contratos, e não era permitidos vendê-los sem autorização¹¹⁶.

Ressalta-se que as alforrias voluntárias predominaram na maioria das regiões, embora tenha havido bastante variação. Já dentre os escravos que compravam a própria liberdade a prestações, predominavam os africanos, a grande maioria deles trabalhadores especializados. Para os senhores desses escravos poderia ser bastante vantajosa, economicamente, permitir que o escravo efetuasse a autocompra. Além do já citado fator da força não conseguir um aumento da produtividade sobre esses cativos, os preços pagos pelos escravos pela própria liberdade equivaliam aos preços praticados no mercado naquele momento, o que permitia que os proprietários adquirissem novos escravos para substituir os alforriados.

De todo modo, mesmo que fruto de arranjos complicados, o processo da autocompra dava ao escravo uma experiência de luta pela própria liberdade que não estava acessível aos demais cativos, mesmo aqueles libertados pela liberalidade dos seus senhores. De fato, relacionando o fato de que era mais comum que africanos com ofícios especializados comprassem a própria liberdade do que os demais grupos de cativos, é possível inferir que, por terem vivido experiências de liberdade (ou pessoalidade) anteriores à escravidão, esses indivíduos certamente buscaram a sua libertação mais ativamente, pois para eles a libertação do cativo poderia significar a reconquista de um status perdido. Além disso, como já mencionado, o exercício de funções especializadas no cativo possibilitou que esses escravos construíssem

¹¹⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 280.

relações mais elaboradas de autonomia prática com os próprios corpos, em suas relações intersubjetivas e no seu relacionamento com o ambiente. O conhecimento laboral e prático é uma etapa importante na emergência da personalidade. Se o ser pessoa envolve, em última análise, ser o que se quiser ser, a personalidade requer a exploração prática das muitas possibilidades do real, testando e construindo os limites da autonomia pessoal. Aqui é clara a importância dos padrões intersubjetivos de reconhecimento – a existência de construções afetivas personalizadas nas vidas preescravidão, e da inserção mais autônoma (mais negocial) no mundo do trabalho – como fatores propulsores na luta pela liberdade desses escravos.

Entretanto, só podem ser salientados tais espaços de negociação e autonomia no sistema escravista contra um pano de fundo de brutalidade e miséria, que eram, sem dúvida, a regra geral. O tratamento jurídico da escravidão na América Portuguesa, incluindo o sistema de alforrias, elucida bem essa constatação.

Embora não tenha havido um tratamento sistemático da escravidão no ordenamento jurídico que vigeu na colônia, não se pode menosprezar a relevância do Direito na manutenção e legitimação das práticas escravistas.

Não havia uma regulamentação específica de direitos e deveres de senhores e escravos, ou mesmo a afirmação direta e clara de que o escravo não era pessoa, até mesmo porque a formatação moderna da pessoa de direito não havia sido desenvolvida, especialmente no direito português.

O tratamento jurídico da escravidão, segundo alguns autores, tendeu a se apoiar mais em medidas protetivas em relação ao escravo,

uma vez que tomava-se como pressuposto que a regra geral era o poder do senhor sobre seus escravos, devendo haver algumas restrições a esse poder para garantir a “humanidade” do sujeito escravizado:

Como a maioria dos regimes escravocratas da América Latina e Caribe, os governos de Portugal e Brasil procuraram dar alguma proteção aos cativos. Esse apoio, essencial para a humanidade do escravo, evoluiu de um conjunto de leis medievais que foram influenciadas por preceitos romanos anteriores. Nesses códigos mais antigos, a escravidão era reconhecida como uma instituição que era “contra a razão natural”. Tais palavras encontram-se no código *Las Siete Partidas*, do século XIII [...], onde se acrescenta: “porque o homem, que é a mais nobre e livre das criaturas dentre todas as criações de Deus, é posto em poder do outro”¹¹⁷.

A impressão que se tem é que o Direito que se aplicou à sociedade colonial, fortemente influenciado pelas noções cristãs do conceito de pessoa, relutava em dar maior legitimidade à escravidão, e tendia a regulamentar a sua existência como um mal necessário.

Obviamente, os contratos de compra e venda de escravos e outras transações envolvendo os cativos, como a coartação (a autocompra a prazo), eram legitimados pelo Estado e tacitamente pela Igreja, que, umbilicalmente ligada à Coroa Portuguesa por meio do Padroado, nunca ofereceu oposição sistemática ao escravismo.

Em razão disso, o escravo nunca foi, reitera-se, tratado, como uma coisa como outra qualquer. Talvez por isso análises puramente econômicas da escravidão colonial tenham falhado ao não levar em conta o aspecto fortemente político da relação entre senhores e escravos:

Dos escravos, por definição, não se esperava que trabalhassem por se os haver furtados dos meios de subsistência e, mesmo, do direito sobre o seu corpo: se lhes

¹¹⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, cit., p. 204.

obrigava. *As estratégias senhoriais deveriam ser, antes de mais nada, políticas.* A política escravista não pode ser resumida aos custos econômicos da manutenção de um aparato de vigilância sobre os cativos, os quais incidiriam sobre a taxa de rentabilidade do sistema e contribuiriam para adequar a níveis ótimos o tratamento conferido aos escravos. Transformar um fenômeno de natureza política (a má vontade do escravo) em uma variável econômica, de maneira simplista e apressada, significa a despolitização da política e não permite constituir legitimamente um problema teórico relevante, tornando impossível o conhecimento de seu exato significado para o funcionamento do sistema¹¹⁸.

O mais correto seria falar em pessoas que podiam ser propriedade de outras pessoas. Os desenvolvimentos modernos do conceito de pessoa, que ressaltam a autonomia e a dignidade plenas como condições necessárias para se ser pessoa certamente fariam crer o contrário, mas é preciso levar em conta que, no momento histórico em que a escravidão colonial ocorreu, as duas ideias – ser pessoa e ser escravo – não estavam em tão gritante oposição.

O conceito sistêmico de pessoa e pessoalidade que nesse trabalho se desenvolve, por sua vez, levaria a uma compreensão mais dinâmica do fenômeno. Entendendo pessoas como objetos materiais que de forma transiente possuem pessoalidade, as contradições do sistema jurídico colonial sobre a condição do escravo são compreensíveis: era inegável que a escravidão trazia forças que dificultavam a emergência da pessoalidade, mas, ao mesmo tempo, era igualmente incontestável que havia forças e mecanismos que operavam a favor de momentos e experiências de pessoalidade dos cativos, que não eram suprimidas com mais vigor não só por razões puramente “humanitárias” ou ideológicas,

¹¹⁸ FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: Famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997, p. 30.

mas pela necessidade de se permitir que elas emergissem para a estabilidade geral do sistema.

Entendia-se que a escravidão não sacrificava totalmente a humanidade do escravo, sendo, na verdade, uma relação de poder assimétrica peculiar entre duas pessoas, nas quais o escravizado estava em uma posição subalterna e com a sua liberdade e integridade física cerceada, mas detendo alguns “direitos secundários”:

Dos três direitos básicos que a lei romana reconhecia como definidores do ser humano, o da liberdade pessoal era automaticamente sacrificado sob a escravidão. Mas os outros direitos primários, segurança e propriedade, não precisavam ser sacrificados para que a escravidão existisse. Um conjunto de direitos secundários também podia ser aceito sem interferir na definição dos escravos como propriedade; alguns determinavam que o cativo era responsável por suas ações voluntárias como ser humano, enquanto outros garantiam-lhe o direito dos sacramentos cristãos¹¹⁹.

Dentre o conjunto de regras jurídicas que se menciona podem ser destacadas, por exemplo, a tipificação como crime capital do ato de matar um escravo. Enquanto era possível a um proprietário de, por exemplo, um animal de carga, matá-lo sem qualquer consequência, um senhor que matasse seu escravo estaria cometendo homicídio. Alguns pouquíssimos senhores chegaram a ser executados durante todo o período da escravidão negra (durante o período colonial e no Império) por esse delito, e alguns outros – também poucos – foram punidos com o banimento e multas pesadas, mas, em regra, a grande parte das mortes não naturais de cativos foram motivo para investigações judiciais formais¹²⁰.

¹¹⁹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 204.

¹²⁰ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 204-205.

Essa proteção contra o homicídio, porém, não significava que não poderia haver punições físicas severas. Poderiam e as houve, em abundância. O açoite, a marcação a ferro e outras formas de violência física eram consideradas “tratamento aceitável” para os cativos¹²¹.

Em relação ao direito de propriedade, deve-se destacar, além da possibilidade da autocompra (em que o escravo adquire a propriedade de si próprio) já tratada, o direito dos cativos de possuir pecúlios (bens econômicos) em nome próprio. Como mencionado na seção anterior, a diversificação das atividades econômicas a que se dedicava a escravaria permitiu que escravos em atividades mais especializadas, sujeitos a menos vigilância e com mais liberdade de movimentos e ação, frequentemente tivessem a oportunidade, com a anuência dos próprios senhores, para os quais esse sistema mais livre de trabalho poderia ser vantajoso, de acumular recursos por conta própria, recursos esses que não raramente eram usados para a compra da própria liberdade.

Também os chamados “escravos de ganho”, mais comuns no meio urbano a partir do século XIX, o faziam com grande frequência. Os escravos de ganho geralmente exerciam alguma atividade econômica no meio urbano – venda de alimentos, carregamento de cargas e pessoas, ofícios manuais etc. – com pouca ou nenhuma supervisão de seus senhores, muitas vezes em oficinas de artesãos e, conforme fosse o caso, por conta própria. Deveriam pagar preços periódicos para os seus proprietários, mas poderiam ficar com o excedente econômico que conseguissem juntar.

¹²¹ Sobre a questão do papel da punição física dos cativos na manutenção do escravismo no Brasil, cf. LARA, Sílvia Hunold. *Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.



FIGURA 1: Escrava de Ganho (Foto de cerca de 1860)¹²²

Em termos jurídicos, os escravos de ganho alugavam-se a si próprios por um preço fixo e tinham direito a ficar com os “frutos” da coisa que excedessem o preço estipulado no aluguel. Porém, mesmo escravos empregados em áreas rurais de *plantation* tinham, ocasionalmente, o acesso a roças e terrenos dos seus senhores onde cultivavam gêneros alimentícios por conta própria.

Para os senhores essa concessão permitia uma diminuição dos custos da manutenção dos escravos – que proveriam parte da própria subsistência – e uma ocupação melhor das propriedades agrárias. Porém, era comum que esses acordos de usufruto da terra por parte do escravo previssem que certos excedentes da produção seriam de propriedade do cativo. Além disso, presentes recebidos pelos cativos ou compensações

¹²² *Museu Imperial*, Petrópolis.

financeiras recebidas de terceiros eram também propriedade pessoal dos escravos. Esse direito à propriedade era, reitera-se, reconhecido e garantido pelo Estado, havendo certa proteção legal contra eventuais arbitrariedades senhoriais nesse particular¹²³.

Em relação ao que foram chamados “direitos secundários”, deve ser destacada a importância das normas eclesásticas no tocante a direitos dos cativos como cristãos. Na visão da Igreja, os escravos possuíam “alma imortal”, e tinham direito a receber os sacramentos, como o batismo, que era obrigatório para crianças e adultos. Há razões para crer que a conversão e proselitismo dos cativos era uma das principais preocupações da Igreja Católica na colônia, e, se os membros do baixo clero parecem não ter expressado tanto afincamento nessa tarefa, a liderança da Igreja certamente a demonstrou, legislando “profusamente” sobre a questão desde os primeiros sínodos de bispos americanos.

Disciplinou-se a obrigatoriedade do batismo, a concessão de tempo para as devoções e o direito dos escravos a receberem os sacramentos, inclusive o casamento, o que dava reconhecimento legal às uniões entre cativos oficializadas pela Igreja. Não deve ser desprezada a relevância da concessão do status de crentes aos cativos na sociedade colonial. Participar da Religião constituía aspecto fundamental da vida social na América Portuguesa:

Mas não é só inconcebível e inconcebida uma existência à margem da Religião e da Igreja: ela é impraticável mesmo para o incrédulo convicto e relutante. Atos de que ninguém se podia passar, mesmo pondo de parte qualquer sentimento religioso, só se praticavam por intermédio da Igreja: a constatação do nascimento se fazia pelo batismo, o casamento só se realizava perante a autoridade clerical. Além

¹²³ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 205.

disto, o poder eclesiástico tinha jurisdição privativa em muitos assuntos de fundamental importância, como nas questões relacionadas com o casamento [...] Também nos assuntos que envolvessem matéria de pecado. Eram as estipulações do Concílio de Trento, que Portugal foi a única das nações cristãs a aprovar sem restrições; e que se mantiveram em vigor no Brasil, em seus traços essenciais, até a República¹²⁴.

Como já dito, a noção de pessoa durante a Idade Moderna, principalmente em sociedades fortemente católicas como a portuguesa, era profundamente calcada na ideia cristã da pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus. Não havia, de fato, a possibilidade de uma vida civil separada da vida religiosa. Nesse sentido, reconhecer os cativos como cristãos lhes dava direito, embora limitado, a uma existência civil. Esse fato não era meramente uma formalidade: há relatos que fazem crer que os cativos conheciam e lutavam por esse reconhecimento. Um dos tipos de relato mais comuns nesse sentido eram queixas contra senhores que obrigavam os escravos a trabalharem aos domingos e em dias santos¹²⁵.

Em balanço, o tratamento jurídico da escravidão na sociedade colonial nunca negou os poderes e direitos dos senhores sobre os seus cativos, mas, ao mesmo tempo, parece ter resguardado aos escravizados alguns traços de “humanidade”:

Em última análise, os direitos do proprietário de escravos incluíam o absoluto controle sobre a mobilidade física do cativo e, obviamente, o indisputado direito, sustentado pelo Estado, de se desfazer de sua propriedade humana mediante venda ou doação. Mas nenhum código português ou lei municipal pressupunha que um escravo não tinha alguns dos direitos humanos básicos, por mais que as leis afirmassem sua

¹²⁴ PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 23. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, p. 327.

¹²⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 206.

condição de propriedade humana e protegessem as necessidades dos senhores¹²⁶.

Em termos do respeito e da efetiva aplicação das normas protetivas aos cativos, pode-se afirmar que ela foi, sem dúvida, irregular e bastante variável no tempo e no espaço:

Isso [a importância da legitimidade jurídica reconhecida pelo Estado para a manutenção da escravidão negra] não significa que sempre e em toda parte se tenha imposto o cumprimento dos aspectos mais protetores e paternalistas do código escravista. A prática diferiu drasticamente entre os países e até entre as regiões. Na maioria dos casos, quanto mais o cativo estava limitado à zona rural e à fazenda, menos acesso ele tinha a compensações ou queixas na justiça, em especial porque os tribunais situavam-se predominantemente em áreas urbanas. Porém, em muitos casos, os princípios fundamentais da lei foram suficientemente conhecidos e reconhecidos para dar alguns direitos mínimos de proteção a um número significativo de escravos em todas as partes onde eles viveram¹²⁷.

A análise do tratamento jurídico dispensado aos cativos, que garantia algumas proteções e abria possibilidades até para que comprassem a própria liberdade, parece sugerir que mesmos aos escravos não estava totalmente fechado o acesso ao mundo dos livres e a diversos momentos e experiências de pessoalização. E isso se pode afirmar, não só pelo Direito, ou pelo grau de liberdade de ação e de movimentos que o exercício de algumas atividades econômicas permitia, mas também, fundamentalmente, pela existência de uma efetiva comunidade de cativos, com base em estruturas familiares bem estabelecidas.

¹²⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 206.

¹²⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 207-208.

O tópico da família escrava tem sido bastante explorado na historiografia recente sobre o tema¹²⁸, e todos os estudos, embora apresentem divergências em relação a dados quantitativos e a padrões locais de união entre cativos, apontam que a família escrava foi um traço importante da sobrevivência e da difusão de práticas sociais particulares dos africanos e seus descendentes no cativeiro.

Na América Portuguesa, o casamento entre escravos não foi somente tolerado, mas estimulado, por vários motivos. O principal deles era a imposição da moralidade sexual e comportamental cristã aos cativos. A Igreja Católica recomendava aos senhores que estimulassem o casamento entre escravos, tanto por razões missionárias quanto pelas exéquias obtidas com a celebração do sacramento, e muitos o fizeram. Os escravos eram, como já se disse, cristãos, obrigatoriamente batizados e renomeados com nomes cristãos assim que chegavam ao Brasil, e tinham direitos a receber os sacramentos e – embora isso não fosse tão respeitado por alguns senhores – ao descanso nos dias santos.

O jogo de interesse entre escravos, a Igreja e a classe senhorial no tocante ao casamento e à cristianização dos cativos envolvia trocas e cessões mútuas. Os escravos estavam em posição de desvantagem mas, em algumas situações, poderiam usar as regras eclesiásticas em proveito próprio. Por exemplo, não foram raros os casos de escravos que enfrentaram – com algum sucesso – os seus senhores que tentavam vender cativos separando casais legitimamente constituídos. Os direitos que o casamento dava aos cativos, embora não revogassem a sua

¹²⁸ Sobre a evolução do tratamento do tema da família escrava na historiografia da escravidão atlântica, cf. SLENES, Robert W. *Na Senzala, uma Flor*. Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 27-68.

submissão à autoridade senhorial, concedia a eles uma maior autonomia no cativo, de várias maneiras. Não só se criava uma proteção relativa daquele enlace social contra o poder despótico do senhor, mas o casamento dava aos nubentes o direito de coabitar, inclusive com os seus filhos (que eram também escravos caso nascessem de ventre escravo). Isso não acabava com as senzalas comunais, mas, em muitos casos, principalmente no meio rural, os próprios escravos podiam construir habitações separadas para si e suas famílias¹²⁹. Sem dúvida, essa foi uma construção de um importante espaço de liberdade em meio à opressão do regime.

Como citado acima, a garantia desses direitos aos escravos casados poderia ser encontrada em algumas provisões normativas da Coroa, mas, principalmente, nas normas do Direito Eclesiástico. As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, documento sinodal de 1707 que regia vários aspectos da vida privada da sociedade colonial, continham, por exemplo, norma específica que recomendava – embora não impedisse totalmente – que os senhores permitissem que os casais vivessem juntos e não separassem casais de cativos pela venda:

TÍTULO LXXI

Do matrimônio dos escravos

[P]elo que lhe [ao senhor de escravos e escravas que podem casar com outras pessoas cativas] mandamos e encarregamos muito que não ponham impedimentos a seus escravos para se casarem [...], nem depois de casados os vendam para partes remotas de fora, para onde suas mulheres, por serem escravas

¹²⁹ “Além disso, tais casamentos [realizados pela Igreja] eram compromissos legais, e não só escravos casados aparecem em outros documentos como casados ou viúvos, mas também há numerosos casos que mostram a Igreja e o Estado interferindo para impedir que casais legalmente casados fossem postos em residências separadas” (LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 240).

ou terem outro impedimento legítimo, os não possam seguir¹³⁰.

Por outro lado, a escolha dos cônjuges também poderia ser razão de conflito entre cativos e senhores. Muito embora por razões práticas – aprovação do senhor e coabitação, principalmente – fosse mais difícil o casamento de cativos com outras pessoas que não fossem outros escravos do próprio plantel, o sacramento do matrimônio católico exigia, pelo menos em tese, o assentimento “livre” dos nubentes. E o mais comum mesmo era que os próprios escravos escolhessem os seus pares.

Contudo, o casamento não significava a alforria: dependia da aprovação do senhor, não acabava com a dependência econômica dos cativos e não dava direito a que abandonassem o cativo. Como todos os outros aspectos da convivência social entre desiguais na sociedade colonial brasileira, o casamento foi marcado por relações de poder complexas, com trocas e concessões mútuas que escapam a simplificações.

Prova disso foi a existência de padrões surpreendentes de união entre cativos, e entre cativos e libertos, em diferentes momentos e lugares do Brasil Colônia. O padrão das uniões efetivamente sancionadas pela Igreja entre os cativos foi baixo (o índice mais alto documentado foi em algumas freguesias paulistas no final do século XVIII, onde a união regular entre cativos chegou, no máximo, a 30%¹³¹) mas isso era uma característica geral da sociedade colonial, e os números existentes que registram as taxas de casamento legais (religiosos) e uniões não

¹³⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2010, p. 259.

¹³¹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 240-241.

sancionadas oficialmente são similares para escravos e pessoas de cor livres e libertas:

Considerando essas variações nos padrões do casamento legal na população livre, é surpreendente encontrar escravos legalmente casados desde os primeiros tempos do escravismo brasileiro. De fato, o Brasil destacou-se entre as sociedades escravistas por possuir um grupo relativamente numeroso de casais desse tipo. [...] Entretanto, as taxas de casamento de escravos não foram uniformes no tempo e no espaço¹³².

E mesmo as chamadas uniões livres eram tratadas, socialmente, como legítimas e cogentes:

Uma grande parte dos escravos vivia com um parceiro em uma união livre que, para todos os efeitos, constituía uma unidade familiar formalmente sancionada e reconhecida, embora sem a poderosa confirmação da Igreja. Esse procedimento não diferia do que ocorria entre a população livre, na qual uma grande parcela das pessoas vivia em unidades familiares não sancionadas por um casamento formal. É importante salientar que os próprios escravos reconheciam essas unidades, e quando uma família nesses moldes se estabelecia, as comunidades escravas desdobravam-se para assegurar sua estabilidade interna recorrendo aos mecanismos usuais de controle comunitário¹³³.

Como também ocorria na população livre, o casamento entre cativos poderia resultar de escolhas com objetivos estratégicos e instrumentais. Em plantéis maiores na zona rural, onde o casamento legal entre escravos (e também entre pessoas livres de cor e brancos) era mais comum, não faltam relatos de como a escolha dos parceiros levava em conta o *status* social destes, tanto no mundo dos cativos quanto no dos libertos.

Escravos que exercessem atividades que permitissem a eles alguma independência econômica e/ou contato com o mundo dos livres,

¹³² LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, cit., p. 240.

¹³³ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, cit., p. 250.

como artesãos, tropeiros, carpinteiros e outros ofícios manuais especializados, se casavam com mais facilidade do que cativos presos a trabalhos de lavoura sob rígido controle. O conhecimento, também, foi outro fator que gerava *status* diferenciado para alguns cativos. Conhecimentos específicos, como ser alfabetizado ou ser conhecedor da dinâmica do mundo dos livres (que geralmente estava associado ao exercício das atividades econômicas especializadas), como aquele adquirido por muitos escravos domésticos do meio urbano, também era altamente valorizado¹³⁴.

Embora esse fato tenha se acentuado mais já durante o século XIX no Brasil Império, quando o desequilíbrio demográfico nos plantéis foi se reduzindo, a escolha dos pares cativos sempre fora motivada por fatores alheios ao mero controle senhorial. Durante o período colonial, inclusive, o já mencionado desequilíbrio demográfico entre os cativos – em que predominavam os homens em detrimento das mulheres – deu às cativas possibilidades de participar até mais ativamente que os homens do jogo social do casamento. Havia menos mulheres escravas, e a chance de elas se casarem, especialmente em plantéis reduzidos, era bem maior que a dos homens¹³⁵.

Supreendentemente, não foram raros os casamentos envolvendo cativos com parceiros exógenos aos plantéis e em condições sociais diferentes¹³⁶. Cite-se o exemplo de Vila Rica, onde, no século XVIII e início do XIX, cerca de 20% dos casamentos de cativos foram com não-

¹³⁴ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 236.

¹³⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 242.

¹³⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 242.

escravos, todos eles libertos (também chamados de forros)¹³⁷. O reconhecimento desse fato, de que havia pessoas livres, de ambos os sexos, que se casavam com escravos, pode ser lido de várias maneiras:

As pessoas livres que desposavam escravos eram, quase sempre, os elementos mais pobres da população livre, e entre elas predominavam pardos, pretos e índios; os brancos eram raríssimos. Para uma mulher livre, o casamento com um escravo podia significar que ela teria apoio econômico do dono do cativo, e em todos os casos o senhor tinha de aprovar a união; ou então o cativo era o único parceiro disponível para casamento se a mulher livre tivesse vivido em uma união livre ou tivesse mantido relações sexuais com ele. [...] Para os homens, a questão principal era a pobreza. Muitos deles já viviam e trabalhavam como agregados no mesmo domicílio de sua esposa escrava, ou então eram tão pobres que desposar uma escrava permitia-lhe ter o sustento da esposa pago também pelo proprietário da mulher. Ao que parece, o casamento de homens livres com mulheres escravas foi mais comum do que o de mulheres livres com cativos¹³⁸.

Por mais surpreendente que possa parecer, o casamento com um escravo poderia significar uma possibilidade de ascensão social para uma pessoa livre, como se pode inferir das análises desse tipo de casamento. Não obstante as considerações econômicas que determinaram, em alguma medida, as decisões sobre casamento e união de cativos, parece ser seguro afirmar que os núcleos familiares foram fundamentais para a manutenção das comunidades de cativos, construídas por redes de várias famílias unidas, entre si, por laços culturais, religiosos e de parentesco ritual.

Uma das formas mais importantes de parentesco ritual a que se refere, o chamado compadrio, estava alicerçado na ampla disseminação de famílias entre os cativos. O compadrio não existiu apenas entre os

¹³⁷ COSTA, Iraci del Nero da. *Vila Rica: População (1719-1826)*. São Paulo: IPE-USP, 1979, p. 35 [Tabela I].

¹³⁸ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 243.

cativos, por certo, e era elemento importante de coesão social entre membros da elite colonial, mas também entre os escravos ele representou papel relevante. O compadrio consistia no processo da escolha de padrinhos para os nascidos no momento do batismo católico. Apesar da maioria dos casamentos – mesmo entre a população livre – não terem sido realizados oficialmente nas Igrejas, todos os nascimentos – inclusive os de escravos – eram oficialmente registrados por meio dos registros batismais.

Não custa lembrar que não houve, no Brasil, registro civil oficial de nascimentos separado do registro sacramental e religioso do batismo católico até a República. Portanto, a relevância da análise dos documentos paroquiais de batismo é de fundamental importância para estudos demográficos e sociais do período colonial e do Império. Análises sobre os perfis de compadrio para os diferentes grupos sociais e raciais do período abundam na historiografia brasileira recente, especialmente pela descoberta, nos últimos anos, de tantos registros de batismo preservados das paróquias coloniais e do Império, onde constavam os nomes, a cor e a condição social dos pais do batizado, do batizado em si, e dos padrinhos.

A importância da escolha dos padrinhos dos nascidos, até por pais cativos, não pode ser menosprezada na sociedade colonial:

A madrinha ou padrinho tinha sólida amizade com os pais da criança e era a pessoa a quem o afilhado poderia recorrer caso os pais morressem, ou mesmo estando vivos. O padrinho ou madrinha assumia a obrigação de ajudar o afilhado em todas as ocasiões especiais e incorporá-lo à sua família em caso de falta dos familiares da criança. A relação de amizade entre os

pais rituais e os reais fortalecia-se ainda mais com esses laços, permitindo-lhes contar com o apoio e serviços mútuos¹³⁹.

Havia, portanto, o interesse, tanto entre pessoas livres e libertas de cor, quanto entre os cativos, de procurar padrinhos para os seus filhos entre pessoas com condição social superior à sua própria¹⁴⁰. Não foi possível a nenhum dos grupos sociais envolvidos se esquivar definitivamente da estratificação e da discriminação social através do compadrio, mas pequenos saltos de mobilidade eram possíveis e até comuns: nos estudos disponíveis, em vários casos era bastante comum que filhos de cativos fossem apadrinhados por pessoas livres de cor, embora, nesses casos de pais cativos, era mais comum padrinhos forros do que aqueles nascidos livres. Dos registros existentes, pode-se concluir que, no geral, “claramente não havia uma barreira rígida entre as pessoas livres de cor pobres e os escravos, e a amizade rotineiramente transpunha essa fronteira¹⁴¹”.

A partir de núcleos familiares entre cativos, que se expandiram para incluir pessoas livres de cor, foi possível a criação de distintas identidades sociais e culturais afro-brasileiras. O interessante é apontar que essas identidades transitavam entre o mundo dos libertos e o dos cativos, e que, inexoravelmente, passaram a influenciar até mesmo os estratos superiores da sociedade colonial¹⁴².

¹³⁹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 254.

¹⁴⁰ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 255.

¹⁴¹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 256.

¹⁴² Para um estudo detalhado sobre a construção de um “universo cultural” na colônia a partir das vivências, práticas e interações entre escravos, pessoas livres de cor e até mesmo brancos, cf. estudo de Eduardo França Paiva sobre a sociedade mineira no século XVIII em: PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

Nesse processo, as identidades se construíram agregando e transformando elementos diversos das culturas em interação. Não se afirma que a cultura europeia, a africana e a indígena estiveram em pé de igualdade nessa construção, mas não se poderia, também, falar de simples aculturação:

Os africanos nas Américas não contavam com um aparelho de Estado, nem com representação política, e suas organizações de clã foram drasticamente rompidas; por isso, as crenças africanas associadas a todas essas atividades tiveram dificuldade para cruzar o Atlântico. Em contraste, as crenças na esfera da saúde, bem-estar, relacionamentos interpessoais e a relação do indivíduo com o cosmo tiveram maior probabilidade de conservar seu poder no Novo Mundo¹⁴³.

E a conservação e adaptação das crenças africanas à realidade do cativeiro só foram possíveis através do estabelecimento de laços fortes intra e interfamiliares, que permitiram interações significativas – valorativamente carregadas – entre os cativos, e a emergência de novas personalidades no contexto de uma cultura própria:

No cerne da nova cultura negra estava a unidade familiar. Embora os senhores experimentassem todos os tipos de organização comunitária para os escravos de suas fazendas, a maioria dos cativos viveu em unidades familiares. Esses domicílios definiram a cultura afro-brasileira que *emergiu* no Brasil e socializaram as crianças segundo essas crenças e comportamentos. A cultura negra englobava os mais variados aspectos, como os costumes sexuais e sistemas de parentesco, a língua, a religião, as artes. Era uma cultura cuja tarefa primordial consistia em criar uma comunidade coerente e reproduzível capaz de fornecer uma rede social de recursos e apoio para o indivíduo escravo. Sem essa cultura, os cativos não poderiam ter vivido normalmente, e até os senhores brancos reconheciam essa qualidade essencial de

¹⁴³ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 232.

proporcionar estabilidade social em um mundo caótico e hostil¹⁴⁴. [Destacou-se]

Dos elementos abordados que constituíram as estruturas e relações da sociedade colonial brasileira, é possível perceber a complexidade evocada na afirmação, que poderia parecer de simples entendimento, de que alguém era escravo ou pessoa livre no Brasil. Afirmar uma ou outra coisa, simplesmente, não diz muito. Enquanto a realidade da escravidão era frequentemente marcada pela brutalidade e violência física, ela também possibilitava práticas fortes de reconhecimento e pessoalidade, como a passagem formal do escravo ao mundo dos livres, o estabelecimento de núcleos familiares estáveis e de relações de afeto e amizade entre cativos e libertos.

Mais que isso, a escravidão negra, mesmo com toda a miséria que impôs aos escravizados, permitiu a emergência de identidades culturais próprias entre os escravos, amparados em comunidades de cativos que se estabeleceram através de relações familiares e de outras formas de parentesco ritual. Na próxima seção será explorada a vida cultural dos escravos na colônia, suas manifestações e interações com a cultura colonial em geral.

4. Práticas e identidades culturais no escravismo colonial brasileiro

Como visto no tópico anterior, em termos de heranças culturais e costumes que os negros tenham trazido da África para o cativeiro na

¹⁴⁴ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 237.

colônia, seria equivocado falar em preservação da cultura e do modo de vida africanos, ao mesmo tempo em que seria exagero supor que a escravidão provocou um processo de total aculturação dos escravos à cultura europeia.

O que as evidências sugerem é que as formas da vida política, da organização social em clãs, das noções e estruturas de Estado que havia na África foram em grande parte perdidas e esquecidas com o tráfico atlântico, pois foram substituídas pela dominação do cativo, a submissão ao feitor e às normas da Coroa e da Igreja. Por outro lado, crenças religiosas, ou costumes atinentes a formas de relacionamento interpessoal e de diversos usos do corpo – sobre saúde, bem-estar, sexualidade, etc. – parecem ter sobrevivido à travessia, em alguma medida.

A sobrevivência desses costumes e práticas culturais foi possível, em primeiro lugar, pelo estabelecimento de comunidades cativas, redes conectadas por relações étnicas, de parentesco e de *status*, que serviram como locais de criação e reprodução de identidades culturais próprias dos cativos.

Obviamente as heranças africanas foram adaptadas à realidade do regime escravista colonial e absorveram inúmeras influências da cultura europeia e nativa, mas seria simplista denominar esse processo como um de simples “sincretismo” cultural.

Contra essa visão simplificada da construção do universo cultural da colônia e, particularmente, do mundo dos cativos, deve ser apontado que as diferenças entre os diversos grupos étnicos africanos que foram trazidos à força para a América Portuguesa não foram desprezíveis e

nem desprezadas nos agrupamentos e interações entre os próprios cativos.

Na verdade, ao se estudar as divisões étnicas entre os africanos, nota-se, durante todo o período da escravidão no Brasil, que 94% de todos os cativos trazidos à colônia e depois ao Império provieram de três grupos étnicos principais: angolanos/congolenses (importados principalmente pelo porto de Luanda, no sudoeste da África), compondo cerca de 70% do total; africanos do Golfo de Benin (oeste da África), compondo cerca de 18% do total; e moçambicanos (costa sudeste da África), compondo cerca de 6% do total¹⁴⁵.

As diferenças étnicas foram, em vários casos, motivo de segregação e divisões no contingente de cativos. Por exemplo, vários estudos apontam uma taxa de casamentos endógenos (entre escravos ou entre escravos e libertos que se identificaram como pertencentes a uma mesma etnia) significativamente mais alta do que a dos casamentos exógenos. Na própria constituição das irmandades religiosas, das quais se tratará mais à frente, não foi incomum que fossem divididas por grupo étnico e que tivessem estatutos que proibissem o ingresso de membros de fora do grupo, mesmo que fossem outros negros¹⁴⁶.

Contudo, as barreiras étnicas não foram, de nenhum modo, insuperáveis. Principalmente com o crescente aumento da população livre e liberta de cor – especialmente a partir do século XVIII, e o do número de cativos nascidos na colônia, essas divisões tenderam a diminuir.

¹⁴⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 169.

¹⁴⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 232.

A diminuição das tensões étnicas entre os cativos não significou um movimento em direção ao sincretismo. Como se verá, seria mais correto falar na convivência de tradições culturais diversas em espaços próximos e a emergência de identidades que agregavam elementos dessas diversas tradições, embora houvesse divisões claras sobre onde e como exercer determinados aspectos da vida cultural escrava na colônia.

Um primeiro ponto a ser abordado, nesse sentido, foi a presença de figuras de autoridade e resolução de conflitos e tensões no interior das comunidades de cativos, pessoas que tinham o seu *status* comunitário definido por papéis que exerciam como praticantes e sabedores de tradições africanas:

Igualmente importante para o desenvolvimento da comunidade foi a criação de um sistema de crenças coerente que deu aos cativos um sentimento de individualidade, de comunidade e de lugar na ordem cosmológica mais ampla. [...] Como em qualquer aldeia camponesa, existiam entre os escravos inevitáveis conflitos interpessoais em torno dos mais variados assuntos. Algumas disputas envolviam terrenos para hortas, bens pessoais, conflitos sobre potenciais cônjuges, fidelidade sexual ou apenas choque de personalidades. Essas desavenças e os problemas comuns de cura e adivinhação levaram ao surgimento de curandeiros e feiticeiros ocupados em tempo parcial nesses misteres. [...] Geralmente eram homens e mulheres africanos mais velhos os responsáveis pela magia branca ou negra que constituía parte indispensável da estrutura de toda a comunidade¹⁴⁷.

Portanto, esses mediadores comunitários, fortemente vinculados à herança africana, envolveram-se na resolução de conflitos e tensões nascidos de um convívio social que era, por sua vez, marcado por símbolos e estruturas novas e próprias da sociedade colonial, como os ritos e costumes do catolicismo e a organização social imposta pela

¹⁴⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 256-257.

dominação senhorial. A personalidade escrava que poderia emergir nesses arranjos certamente era nova e distinta da personalidade que poderia existir nas sociedades africanas das quais os cativos se originaram, e mesmo daquelas surgidas no mundo dos senhores e da elite colonial, embora entre elas tenha havido fortes interpenetrações.

Talvez em nenhum domínio essas interpenetrações fiquem mais escancaradas do que na esfera da religiosidade. Aqui é necessário reiterar o que já se afirmou anteriormente acerca da importância das manifestações e vivências religiosas no universo cultural da colônia: praticamente não havia vida civil que não fosse também vida religiosa, e os temas religiosos foram centrais na produção artística e cultural do mundo colonial. Acerca da centralidade da Religião na vida dos indivíduos na sociedade colonial, poder-se-ia dizer que:

Ele [o indivíduo na sociedade colonial] participará dos atos da Religião, das cerimônias do culto, com a mesma naturalidade e convicção que de quaisquer outros acontecimentos banais e diuturnos da sua existência terrena; e contra eles não pensaria um momento em reagir. Será batizado, confessará e comungará nas épocas próprias, casar-se-á perante um sacerdote, praticará os demais sacramentos e frequentará festas e cerimônias religiosas com o mesmo espírito com que intervém nos fatos que chamaríamos hoje, em oposição, da sua vida civil¹⁴⁸.

Como mencionado anteriormente, a conversão e a catequização dos escravos africanos e crioulos figuravam entre os objetivos principais da Igreja Católica na sua atuação colonial, e, embora tenha tido sucesso parcial na empreitada, a religião que se praticava entre os escravos – e mesmo entre a população livre em geral – em muito se afastava da ortodoxia católica. O catolicismo popular que se praticava na colônia

¹⁴⁸ PRADO JÚNIOR. Formação..., *cit.*, p. 326.

incorporava vários aspectos do catolicismo popular português, além de, principalmente no caso das práticas dos escravos, alguns elementos das culturas africanas. A religiosidade escrava, em muitos aspectos, se dava como um processo resultante de tensões culturais típicas de um regime opressivo:

Na verdade, ao romper os marcos da sociedade africana e ao misturar cuidadosamente as etnias, a escravidão conseguiu destruir estruturas sociais, mas o negro salvaguardou os valores essenciais das civilizações africanas – os religiosos. O mundo dos escravos negros no Brasil é o cadinho em que se agita uma prática religiosa original, incompreensível para os senhores. [...] Realmente, o escravo defronta-se com duas práticas religiosas: a católica, difícil de assimilar mas prestigiosa, pois é a do senhor, baseada num deus trinitário, mais temido que amado, vingador no presente mas prometededor do paraíso além da morte; a africana, de tantas facetas quanto as nações e comunidades, mas que procura gradualmente unificar-se, tornar-se aceitável por todos, abrir-se a todos para dar coerência e alma à quase-totalidade de cada comunidade negra. Aos poucos nascem e se desenvolvem estruturas religiosas novas, que não se inspiram num modelo único africano nem no padrão europeu. O escravo pratica sua vida religiosa em dois níveis diferentes, antagônicos, irreduzíveis um ao outro, somente compatíveis por jamais se encontrarem¹⁴⁹.

Talvez o fato que melhor ateste tais contradições e antagonismos tenha sido a criação de confrarias religiosas voltadas exclusivamente para negros e pardos, as chamadas irmandades religiosas. Imitando modelos trazidos de associações leigas semelhantes em Portugal, existiram irmandades religiosas na América Portuguesa segregadas racialmente e, no caso de irmandades negras, segregadas etnicamente. As irmandades negras foram criadas com autorização e sob escrutínio da Igreja Católica com o objetivo de difundir o catolicismo entre essa parte significativa da

¹⁴⁹ MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 145.

população colonial. É importante ressaltar que não houve, como supõe o senso comum histórico sobre esse tema, uma acomodação sincrética aberta e suave de práticas religiosas africanas dentro dessas irmandades.

As religiões afro-brasileiras que se desenvolveram no Brasil desde o período colonial, tendo sido talvez a mais importante o Candomblé ou o Calundu, como era conhecido no período colonial, sem dúvida incorporaram no seu culto e base teológica e panteão santos e figuras cristãs do catolicismo popular de uma maneira admirável, mas sempre foram perseguidas “implacavelmente”¹⁵⁰ pelas autoridades coloniais, e o processo de acomodação não se deu de maneira tranquila. De fato:

Se não parece chocar a moral ou a religião, os senhores autorizam as danças e as celebrações segundo os costumes africanos. Protegem as sobrevivências do folclore negro, porém nunca autorizam abertamente a prática dos verdadeiros cultos religiosos que lhes pareçam irreconciliáveis com o cristianismo. Como buscam acelerar a adaptação dos negros, o folclore assim protegido pode perder rapidamente a sua espontaneidade e tornar-se artificial, como, por exemplo, quando se desenvolve com apoio de todas as autoridades, religiosas e civis, e gera uma confraria religiosa do tipo cristão sob a proteção da padroeira, Nossa Senhora do Rosário¹⁵¹.

A criação das irmandades religiosas de negros e pardos, portanto, se dá após um período inicial de acomodação religiosa meramente funcional, que objetivava legitimar e proteger os cultos africanos da perseguição. Porém, passadas algumas gerações em “um verdadeiro sincretismo tornou-se parte da dualidade de crença dos próprios escravos, que não demoraram a constatar a impossibilidade de acomodar ambos os sistemas religiosos”¹⁵².

¹⁵⁰ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 257.

¹⁵¹ MATTOSO. *Ser Escravo...*, *cit.*, p. 147.

¹⁵² LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 258.

As irmandades, de todo modo, se tornaram, principalmente nos meios urbanos, onde eram mais numerosas, em importantes pontos de apoio e solidariedade para os negros e pardos – muitos deles cativos – que delas participaram. E o sua grande proliferação pela colônia faz crer que a maioria deles tiveram a oportunidade de se integrar a essas associações.

Através das festas religiosas, celebrações de dias santos especiais, e redes de assistência, principalmente para a realização de cerimônias fúnebres, as atividades dessas irmandades se tornaram peça central na vida cultural dos cativos e pessoas livres de cor na sociedade colonial. Por meio delas, sobreviveram várias tradições e práticas africanas, como a eleição anual de reis e rainhas do Congo, por exemplo, e puderam os seus membros encontrar formas estáveis, e sancionadas pelas autoridades, de expressão artística e cultural próprias e relativamente livres, se comparadas com o controle opressivo do sistema em relação aos cultos africanos propriamente ditos.

É interessante apontar, outrossim, que embora fossem supervisionadas pelas autoridades eclesiásticas regulares, as irmandades religiosas de negros e pardos eram geridas com relativa autonomia pelos seus membros. Era usual a estrutura de uma mesa diretora responsável pela administração religiosa e financeira dessas entidades, que, não raro, contaram com cativos entre seus oficiais, embora quase sempre em menor proporção à participação de livres e libertos nessas posições¹⁵³. Não seria exagero afirmar que os cativos tiveram oportunidades singulares de interações discursivas e argumentativas mais horizontais no

¹⁵³ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 261.

seio das irmandades, oportunidades que lhes eram fatalmente negadas em outros espaços sociais.

Diante de tudo isso, não se pode ignorar o papel que as irmandades religiosas tiveram nas experiências dos escravos na sociedade colonial brasileira:

Não houve região escravista sem uma irmandade do Rosário, e elas existiram durante todo o período da escravidão no Brasil. Funerais e festividades eram suas atividades principais, mas elas também sustentavam elementos da identidade africana tanto quanto possível nesse ambiente hostil. [...] Apesar de os brancos temerem a autonomia das irmandades de negros e mulatos, estas, na maioria dos casos, aceitaram a cultura dominante e tiveram uma natureza principalmente integradora. Cultivaram *o sentimento de dignidade* e legitimaram a atividade religiosa africana¹⁵⁴. [Destacou-se]

O que se pode concluir, de uma análise superficial da vida cultural e religiosa dos cativos na sociedade colonial, leva a crer que o sujeito escravizado, em maior e menor grau, teve oportunidades de participar minimamente de atividades para as quais ele dava significado próprio e relevante em sua vivência, algo que fugia do controle do domínio senhorial. Tal aspecto não pode ser esquecido por análises que caracterizam essas possibilidades de construção de práticas e instituições culturais e religiosas tipicamente afro-brasileiras como meras concessões dos senhores e das autoridades gerais da colônia com o objetivo de melhor controlar e domar os ânimos dos escravos e da população livre de cor marginalizada pelas elites.

Sem dúvida que essas práticas e instituições possam ter proliferado e vicejado em primeiro lugar se deveu a concessões de senhores, do Estado e da Igreja. Porém, a riqueza de sentidos que elas

¹⁵⁴ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 261-262.

adquiriram para as inúmeras pessoas – e aqui se usa pessoa em um sentido forte – que nelas se envolveram em boa parte de suas existências como tais, escapou, em muito, do mero formalismo.

5. Observações Finais

O objetivo deste capítulo foi construir os fundamentos para uma compreensão adequada da sociedade escravista brasileira que adentrava os oitocentos, tendo como foco elementos que pudessem permitir vislumbrar o desenvolvimento de uma dinâmica de construção de formas de personalidade do indivíduo escravizado, na tentativa de aclarar o problema do *status* do escravo brasileiro como pessoa ou coisa, por uma perspectiva sistêmica.

E, de fato, analisando os dados que a historiografia fornece sobre o tema, foi possível vislumbrar vários espaços e momentos em que a tensão e o jogo de forças e mecanismos *pessoalizantes* e *reificantes* mostraram-se presentes nas vidas dos cativos. O número significativo de proprietários de escravos ao final do período colonial demonstra, outrossim, que não se pode falar em uma dinâmica entre senhores e escravos: foram vários os senhores e foram vários os escravos, e as várias configurações que essa relação possuiu influenciaram a verticalidade e a forma como poder e consentimento foram construídos no seio das relações escravistas. Não foi incomum, inclusive, que negros e pardos livres e forros tenham adquirido escravos.

Soma-se a isso o racismo institucionalizado na sociedade colonial, que, embora legalmente permitisse a alforria dos cativos, deixava forros e

mesmo negros e pardos nascidos livres na colônia marginalizados da vida política e do acesso aos estratos superiores da sociedade colonial. Com o número crescente dessa população livre de cor, que no final do século XVIII já era o grupo populacional demograficamente mais representativo no total da população, estava armado o alicerce para um dos processos políticos mais significativos que o Brasil independente presenciaria no decorrer do Século XIX: o problema da cidadania racial no Brasil.

Paralelamente a esse problema, os efeitos das organizações sociais e culturais dos próprios escravos, das numerosas e onipresentes famílias, comunidades e irmandades escravas seria sentido em uma pressão interna cada vez maior pela garantia dessas liberdades dentro do sistema escravista e, quando houve recrudescimento do domínio senhorial, pela libertação do próprio sistema. Os elementos que puderam ser apontados como fundamentais para o exercício da personalidade dos cativos dentro do sistema escravista durante a colônia: os direitos à propriedade, à proteção contra a punição imoderada, à família, à autogestão de conflitos interpessoais, ao exercício de práticas culturais e religiosas, que eram tidos pela classe senhorial como meras concessões que poderiam ser retiradas dos escravos quase fossem convenientes, passariam a ser, cada vez mais a partir do século XIX, elementos de conflito.

Percebeu-se que os escravos se apoderaram de muitas dessas “concessões” e resignificaram-nas como “conquistas”, ou direitos. Isso, por si só, foi fonte de diversos conflitos, rebeliões e formas de resistências tidas como “ilegítimas” dos escravos contra os senhores. Contudo, o que muda significativamente a partir do século XIX é que mais e mais vai se reconhecendo legitimidade jurídica e social a essas

demandas escravas, fenômeno que pode ser melhor exemplificado pelo aumento exponencial das chamadas ações de liberdade de cativos contra seus senhores. Os temas do aumento dos conflitos, resistências e rebeliões escravas serão exploradas no próximo Capítulo.

Por fim, o estudo da sociedade escravista colonial em suas várias nuances prepara o terreno para a compreensão do abolicionismo, mesmo que em um sentido de se poder dizer, com alguma segurança, que a abolição da escravatura foi algo impensável e indefensável durante todo o período colonial.

O abolicionismo só se desenvolveu com alguma nitidez durante o século XIX, e só ganhou força política nas décadas finais desse século. A escravidão negra era um dos sustentáculos do sistema colonial, desde o início efetivo da colonização, e assim permaneceu até o fim. O sistema colonial ruiu não pelo esgotamento da exploração escravista, mas, em termos gerais, pela insatisfação da elite colonial com o poder exercido pela metrópole, a qual passou a contrariar os interesses daquela.

Contudo, o apoio da elite local era, por sua vez, outro dos fundamentos do sistema colonial, e quando ele ruiu, caiu o sistema. Cita-se esse fato para demonstrar que a escravidão, no processo de independência política do Brasil, passou praticamente incólume. Embora tenha sido hipótese debatida, nunca foi seriamente defendida pelas forças que controlaram, em grande medida, o processo de transição entre a colônia e o Império. A inserção da escravidão como questão, ou problema, no surgimento do regime imperial e o seu agravamento no decorrer do século XIX será também explorado no próximo Capítulo.

CAPÍTULO V

A Escravidão Brasileira do Século XIX

1. O Século XIX : Apontamentos Gerais

O século XIX apresenta um momento bastante particular na história do Brasil, sobretudo pelas inúmeras e profundas transformações pelas quais o país passou em termos da evolução política, social, cultural e econômica. Em todos esses aspectos, houve processos relevantes, cujas repercussões moldaram fortemente as características do Brasil no século seguinte.

De fato, a proliferação de estudos e análises desse período da história brasileira, nos últimos anos, atestam o entusiasmo de vários estudiosos, na tentativa de lançar novos olhares sobre acontecimentos e processos até hoje mal compreendidos. Busca-se preencher lacunas no conhecimento histórico e na construção de uma memória coletiva brasileira sobre essa parte do passado que é, em muitos sentidos, ainda relativamente recente¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Sobre o movimento recente de renovados estudos historiográficos acerca do período dos oitocentos, vale menção ao trabalho desenvolvido por Regina Horta Duarte, professora associada da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que, em texto intitulado *O Século XIX no Brasil: identidades conflituosas*, afirma que: “[n]os últimos anos, assiste-se um avanço historiográfico sobre o século XIX brasileiro, após um largo período em que uma renovação dos enfoques teóricos e metodológicos atingiu predominantemente o conhecimento sobre o mundo colonial e republicano. Uma verdadeira lacuna, movimentada aqui e ali por trabalhos de excelência, apresenta-se hoje como um terreno fértil a ser desbravado por inúmeros pesquisadores. De uma miríade de fontes, redescobertas e/ou revisitadas por meio de

Neste Capítulo, explorar-se-á de maneira pontual a evolução do sistema escravista durante esse período.

O estudo do escravismo dos oitocentos encontra uma enormidade de novos aspectos do tema em comparação com a escravidão colonial. Nesse sentido, a análise a ser feita aqui tenderá a ressaltar as novas questões relativas à escravidão que aparecem nesse momento.

Dentre as transformações e mudanças, cujo estudo detalhado está muito além dos objetivos deste trabalho, o foco aqui será a identificação de momentos, experiências e conflitos que possam apresentar-se como evidências de que, na figura do cativo, encontra-se um caso particular de construção da pessoa e da personalidade. O entendimento deste auxiliará na confirmação (ou refutação) das hipóteses principais aventadas no início da execução deste trabalho: a de que a dicotomia entre pessoas e bens deve ser entendida como uma dinâmica intrincada, em que o ser pessoa e o ser coisa podem conviver de maneira precária dentro de um mesmo objeto material e a de que a personalidade efetiva é resultado emergente e transiente de uma interação complexa, operada fortemente através de mecanismos de reconhecimento intersubjetivo.

A escravidão negra, no início do século XIX, já se tratava de uma instituição diversa da que foi introduzida no início da colonização. No fim do período colonial, o trabalho escravo estava presente em diferentes

novas questões e novas abordagens lançadas à luz do nosso presente emerge uma sociedade oitocentista rica em manifestações culturais, surpreendente nas características de suas iniciativas econômicas, instigante em sua vivacidade política, desafiadora na história de suas lutas e conflitos sociais” (DUARTE, Regina Horta. O Século XIX no Brasil: Identidades Conflituosas. In: CARVALHO, José Murilo; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira (Org.). *Repensando o Brasil do Oitocentos: Cidadania, Política e Liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 565.)

atividades econômicas e a propriedade de cativos dispersa entre uma parcela significativa de proprietários, havendo uma maior aproximação dos escravos ao mundo dos livres e uma maior intervenção do Estado na relação entre senhores e escravos.

Alguns outros aspectos, contudo, não se alteraram tanto. Restou incontestado o poder do senhor de controlar e punir os seus cativos, acima de maiores interferências das autoridades do Estado, particularmente no tocante à exploração do trabalho, na aplicação da violência física punitiva e no seu poder de restringir aos cativos o acesso a formas de liberdade. Tão relevante quanto a preservação de maneira quase intacta da economia própria da relação entre senhores e escravos é o fato de que, após mais de dois séculos de existência, a escravidão permanecia uma instituição incontestável, mesmo por parcelas da população ou por movimentos sociais que lutaram contra o sistema colonial.

A quase total falta de apoio ao fim da escravidão no contexto da crise do sistema colonial, no fim do século XVIII e início do século XIX, pode ser demonstrada pela marcada ausência de anseios ou ideias abolicionistas nas motivações de movimentos emancipacionistas tidos como mais radicais e que contaram com a liderança de pessoas de cor, como a Conjuração dos Alfaiates (1798) na Bahia, por exemplo¹⁵⁶.

Apesar de o ideário iluminista liberal ter inspirado boa parte das agitações mais radicais na colônia na luta pela independência política, e certamente ter influenciado a Constituição do Império de 1824, uma vez que essa incorporou a noção de direitos civis e políticos invioláveis tendo por base a “liberdade, a segurança individual e a propriedade” (art. 179, *caput*), as ideias e princípios liberais ali contidas não foram aplicados à

¹⁵⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 324.

contestação do regime escravista. Nem mesmo os pretos libertos e pardos livres que tiveram atuação política no momento inicial do Império, no Primeiro Reinado e na Regência, defenderam o fim da escravidão negra.

Explorar as aparentes contradições entre o ideário liberal que marcou a política brasileira no início do período imperial, em que se lutava por cidadania, mas se aceitava a escravidão, será a primeira análise mais detida a ser feita neste Capítulo.

Em seguida, ver-se-á o papel que a resistência e a rebelião dos cativos tiveram em lutas próprias pela liberdade. Também será tratado o lento processo de judicialização e politização dessas lutas, através de ações de liberdade e dos acontecimentos que trouxeram a abolição como tema central de debate político e social no país na segunda metade do século.

Por fim, no último tópico deste Capítulo, será examinada a chamada história da abolição. Para além dos seus marcos legislativos mais relevantes, determinar-se-ão as lutas de interesses envolvidos no processo que conduziu ao fim da escravidão no Brasil, bem como as tentativas de apropriação e manipulação desse movimento por parte de senhores e cativos.

A escravidão foi abolida no Brasil por um decreto imperial em 13 de maio de 1888. Ao menos do ponto de vista jurídico, os cerca de 700 mil escravos que ainda viviam no cativeiro abruptamente se tornaram cidadãos, pessoas de direito. O objetivo deste Capítulo, portanto, consiste em colocar a abolição como um processo paulatino, duro e complexo que foi conquistado (e está sendo conquistado) socialmente pelos seus protagonistas – os próprios negros.

2. Escravidão, Cidadania e Pessoaalidade na Modernidade Imperial

O processo de independência política do Brasil deu-se em um contexto em que a difusão das ideias iluministas e da Revolução Francesa de 1789 influenciou enormemente os movimentos de luta por independência nacional política das colônias da América Portuguesa e Espanhola. Esses movimentos foram marcados pelo caráter de rompimento com o Antigo Regime, que representava a dominação colonial e os privilégios nobiliárquicos, e de afirmação de ideais do liberalismo político e econômico, de valores básicos como a igualdade entre todos os homens, e a garantia de direitos civis e políticos, além da adoção de esquemas constitucionais de limitação do poder político com a divisão de poderes.

A influência dessas ideias e formas de pensar o Estado e a política não se deu de maneira simétrica no mundo colonial ibérico. De fato, elas foram adaptadas às conjunturas e aos interesses locais. No caso do Brasil, as peculiaridades desse processo foram, sem dúvida, inúmeras, mas, dentre elas, destaca-se a acomodação da exaltação da *liberdade* com a manutenção da *escravidão*:

[Q]uando o Brasil surgia como nação moderna no mundo ocidental, a opção por uma monarquia constitucional de base liberal teoricamente considerava todos os homens cidadãos livres e iguais. Apesar disso, a instituição da escravidão permaneceu inalterada, garantida que era pelo direito de propriedade reconhecido na nova Constituição. Frequentemente esta tem sido apontada como uma distorção

típica do processo de emancipação política do Brasil, que teria se feito sob a égide do Príncipe português e sob o controle de proprietários de escravos. Nesse contexto, a manutenção da escravidão se tornaria o principal limite do pensamento liberal no Brasil, na chamada geração da Independência¹⁵⁷.

Como já se mencionou, a escravidão não é, em si, contraditória com a ideia do Direito na Modernidade. Na teorização feita por HONNETH, viu-se que, os padrões de reconhecimento intersubjetivos operados na construção da pessoa de direito moderna, apoiada na igualdade entre todos aqueles que são pessoa, em oposição à estrutura social de privilégios hereditários do Antigo Regime, o reconhecimento amplia tanto o conteúdo material do conceito de pessoa de direito – ampliando o rol de direitos e as possibilidades da sua interpretação discursiva dinâmica – quanto o grupo de seres que estariam incluídos dentro deste grupo. Nesse sentido, a escravidão encaixa-se dentro dessa lógica ao representar um grupo de seres excluídos da categoria “pessoa de direito”, assim como, analogamente, hoje, símios superiores como chimpanzés e bonobos também o são. O fundamento da mudança social pela ampliação da categoria “pessoa de direito” é, justamente, a luta pelo reconhecimento dessa condição perante o outro.

Contudo, a Constituição de 1824 não aboliu totalmente as estruturas da velha ordem jurídica baseada em privilégios de descendência. Embora tenha reconhecido em seu art. 6º que eram cidadãos brasileiros todos os nascidos no Brasil, “sejam ingênuos ou libertos”, ou seja, aqueles nascidos livres (ingênuos) ou aqueles nascidos escravos no Brasil que conseguissem a sua “alforria”, nem todos os

¹⁵⁷ MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 7-8.

cidadãos brasileiros eram iguais em direitos. Assim, apesar de não serem cidadãos brasileiros, os escravos poderiam vir a ser, desde que nascidos no Brasil. Isso significava que os africanos que foram trazidos ao país pelo tráfico negreiro, em grande número durante a primeira metade do Século XIX¹⁵⁸, mesmo que conseguissem a alforria, seriam considerados estrangeiros, e seria necessário que obtivessem títulos de naturalização para gozar essa cidadania¹⁵⁹. Porém, mesmo tendo abolido a chamada “mancha de sangue”, ou seja, formalmente não havia mais discriminação contra negros e pardos brasileiros livres e libertos como ocorrera sob o regime colonial português, havia a previsão, no art. 94, inciso II, da Constituição do Império, que os libertos, mesmo cidadãos brasileiros, e mesmo tendo a renda necessária para tanto (que era de quatrocentos mil réis), não poderiam ser eleitores diretos de deputados e senadores, e nem serem eleitos deputados ou senadores.

Não se discute, aqui, a discriminação social operada pela atribuição de direitos políticos diferenciados com base na posse, no chamado voto censitário, até em razão de esse ser uma restrição comum no sufrágio de todos os regimes democráticos da época, assim como o era a exclusão das mulheres da vida política. Por isso mesmo, o voto

¹⁵⁸ Como já citado anteriormente, o Brasil foi o país/domínio colonial que mais recebeu cativos durante o período em que funcionou o tráfico atlântico (do século XVI a meados do século XIX), com estimativas apontando que, de 10,7 milhões de africanos que sobreviveram à travessia atlântica e chegaram a colônias americanas entre 1561 e 1850, 4,8 milhões aportaram no Brasil. Ou seja, o Brasil absorveu quase 45% do volume de sobreviventes do tráfico ao longo de três séculos. No século XIX, pelos números que se têm dos registros portuários (Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco), que receberam a esmagadora maioria do tráfico internacional do país, quase 2 milhões de cativos chegaram ao Brasil, o que significa quase 41% do número total de escravos traficados durante todo o período. Cf. LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 169-171.

¹⁵⁹ ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. *Uma História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 155.

censitário era aceito com relativa tranquilidade pelas facções e pelos partidos políticos do Império até a República. O mesmo, porém, não se dava com a restrição aos direitos dos libertos:

Nesse contexto [a partir das lutas de independência], a igualdade de direitos entre os cidadãos brasileiros livres, para além das diferenças de cores, esteve em foco em todas as ocasiões em que a participação popular se fez presente no processo de independência política, empolgando expressivas lideranças das elites políticas liberais, em especial entre os “exaltados”. Soma-se a esse caráter polêmico o fato de a proposta de apagamento das diferenças entre os homens livres ter estado em questão durante os primeiros anos da monarquia e por todo o período regencial, o que aponta, também, para dificuldades práticas de efetivá-lo¹⁶⁰.

As pessoas de cor livres, que formavam a maior parte da população brasileira, insurgiram contra as tentativas de restringir-lhes o acesso aos seus direitos como cidadãos livres e iguais perante a lei. Essa foi, inclusive, uma das grandes motivações por trás do engajamento de amplas camadas populares de cor, particularmente em centros urbanos da Bahia e do Rio de Janeiro, pelo processo de Independência do Brasil. Muitos queriam acabar com as odiosas práticas portuguesas de segregação e restrição à mobilidade social baseadas na cor¹⁶¹.

O interessante é que esse movimento em defesa dos direitos dos homens de cor livres não esteve, automaticamente, atrelado à luta contra a escravidão. Se os cidadãos de cor dos centros urbanos do Império no pós-independência lutaram contra as tentativas da elite branca em

¹⁶⁰ MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 22.

¹⁶¹ *Cf.* REIS, João José. O jogo duro do Dois de Julho: O ‘Partido Negro’ na independência da Bahia. *In:* REIS, João José; SILVA, E. (Org.) *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 93.

cercear-lhes os direitos, não questionaram a escravidão, por vários motivos.

Em primeiro lugar, no jogo político que se instaurou com o estabelecimento da monarquia constitucional, a escravidão estava amparada no direito à propriedade, tão importante ou “sagrado” para esses homens de índole liberal quanto os seus direitos à liberdade e à participação política. Questionar a escravidão, nesse momento, significaria ser taxado de extremista, e a exclusão quase automática da vida política do país. Para manter-se no jogo, e lutar por seus interesses, os homens de cor livres não poderiam questionar a escravidão. Nesse sentido, havia a distinção muito clara na cabeça de todos os envolvidos de que ou se era cidadão ou se era escravo, e essa oposição, embora superável pela alforria, não permitiria que alguém ocupasse simultaneamente ambos os papéis.

Além disso, muitos desses homens eram proprietários de escravos. É revelador trecho de discurso do famoso Conselheiro Rebouças (ele próprio um homem de cor, filho de mãe liberta e pai português), que, em debate na Câmara dos Deputados em 1846, no qual se discutia a alteração da exigência mínima de renda para ser oficial da Guarda Nacional: é “impossível que se considere idôneo para oficial da guarda nacional, em razão dos seus haveres, quem não tiver empregado *em seu serviço pelo menos dois escravos, um em casa, outro de casa para a rua*”¹⁶² [destacou-se]. A proposta em discussão, pela qual bastaria uma renda de 400 mil réis para ocupar um cargo de oficial era-lhe insuficiente, portanto.

¹⁶² MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 50.

Em 1832, porém, ele próprio havia se oposto frontalmente a uma proposta discutida na Câmara que tentou – com sucesso, apesar da veemente oposição do conselheiro – atrelar a qualificação para ser oficial da Guarda Nacional à condição de ser eleitor. Essa condição criava restrições aos cidadãos libertos, mesmo os que tivessem renda compatível, a pertencer ao corpo de oficiais da milícia. Rebouças rejeitava a proposta com argumentos que procuravam combater qualquer restrição a direitos civis e políticos com base na raça, ao mesmo tempo em que defendia a escravidão como uma consequência da garantia do direito de propriedade, que a legitimava¹⁶³.

Como jurista e, particularmente, civilista, Rebouças não via problemas na continuidade da escravidão legal, baseada em direitos de proprietário, embora a rejeitasse como um “direito natural”, ou em razão de diferenças entre raças. Essa distinção é particularmente relevante, pois ela continuará dividindo a elite intelectual, os bacharéis e os jurisconsultos do Império, até os estertores da escravidão no país. Enquanto houve uma rejeição *moral* da escravidão por boa parte desses homens, essa rejeição raramente se traduziu em uma oposição frontal, em bases jurídico-políticas ao sistema.

Outro ponto que merece ser destacado é a sutil diferença entre a discriminação que se fazia na época colonial pelos portugueses e a nova forma de discriminação contra a qual se insurgiam os homens de cor livres no período inicial do Império. Como já discutido no Capítulo anterior, embora possa ser dito que a discriminação contra pretos e pardos no período colonial era *racial*, pois efetivamente era com base na cor das pessoas, esse talvez não seja o termo mais preciso.

¹⁶³ MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 43.

A discriminação portuguesa com base na cor era incidental, e se apoiava nas regras do Antigo Regime, as quais criavam uma casta de privilegiados, a nobreza de cristãos-velhos, em oposição a judeus, mouros, e, no contexto da América Portuguesa, negros e pardos¹⁶⁴. Essa discriminação, apoiada na ideologia ibérica de “limpeza de sangue”, pressupunha que a posição social dos indivíduos era determinada pela descendência. Os nascidos de pretos e mestiços eram, portanto, discriminados, mas em um sistema no qual a discriminação era disseminada contra qualquer outro grupo que ameaçasse os privilégios estamentais da nobreza.

Além disso, a noção de raça foi uma criação típica do pensamento científico que se desenvolveu a partir das primeiras décadas do século XIX. Ela teve grande repercussão na Europa e nos Estados Unidos, particularmente no sul dos Estados Unidos, onde a inferioridade racial passou a ser usada como justificção ideológica incontestada para a continuidade da escravidão e da restrição aos direitos civis dos negros libertos¹⁶⁵.

No Brasil, portanto, grande parte da luta política dos homens de cor livres durante o Império foi no sentido de evitar a “racialização” da cidadania. Para tanto, porém, não exaltavam abertamente as qualidades da miscigenação entre brancos e negros. Pelo contrário, procuravam de todas as maneiras *silenciar* as diferenças de cor. É nesse sentido que podem ser entendido o ultraje dessa parcela da população contra ameaças (aparentes ou reais) à sua condição de cidadãos brasileiros. Em um caso exemplar desse movimento, MATTOS relata que:

¹⁶⁴ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 272-273.

¹⁶⁵ MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 12.

No Rio de Janeiro, em 4 de novembro de 1833, um pasquim liberal exaltado, denominado *O Mulato* ou *O Homem de Cor*, afirmou: “Não sabemos o motivo por que os brancos moderados nos hão declarado guerra. Há pouco lemos uma circular em que se declara que as listas dos Cidadãos Brasileiros devem conter a diferença de cor – e isto entre homens livres!”¹⁶⁶.

Contudo, a metáfora da escravidão como representativa da opressão e da falta de liberdade era forte demais para ser simplesmente suprimida das lutas por igualdade e liberdade desses homens de cor. E isso não passou despercebido. Um observador francês no pós-independência teria colocado bem o dilema em que se encontravam os “*brasileiros, recém-inventados*”¹⁶⁷:

Finalmente: todos os brasileiros, e sobretudo os brancos, não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta dos debates políticos, às discussões constitucionais? Se se continuar a falar de direitos dos homens, de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então toda a revolução acabará no Brasil com o levante de escravos, que, quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos, as plantações, massacrando os brancos e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos [no Haiti]¹⁶⁸.

O fantasma da sublevação geral da ordem social por uma revolta escrava generalizada, representado pela Revolução Haitiana (1791), ainda estava bem vivo na memória dos senhores de escravos brasileiros, assim como nos de todas as regiões escravistas da América. Havia um enorme medo de que o fim da escravidão significaria, necessariamente, um revanchismo violento dos escravos contra os senhores, essa era a

¹⁶⁶ MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 22.

¹⁶⁷ MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 27.

¹⁶⁸ REIS. *O jogo...*, *cit.*, p. 93.

imagem de “abolição” que prevalecia nas mentalidades pelo menos até a metade do século.

As lutas dos homens de cor livres pela garantia de sua cidadania não renderam, pelos menos em um primeiro momento, dividendos expressivos para as lutas e aspirações dos escravos brasileiros e, particularmente, dos africanos, à liberdade. Houve uma cisão na defesa dos ideais liberais e na luta contra a escravidão. As aproximações entre o mundo dos cativos e o mundo dos livres, que não foram incomuns no mundo colonial, não geraram uma aliança entre todos os homens de cor, escravos e livres, em prol de direitos e garantias. Embora ainda mantivessem certa solidariedade com os escravos em torno de identidades e relações sociais em comum, o distanciamento entre esses dois grupos foi a regra no contexto pós-independência no Brasil.

Isso não significou, porém, que os cativos estiveram inertes e conformados durante esse período. Pelo contrário, alguns escravos, principalmente os nascidos no Brasil, participaram ativamente de lutas localizadas pelo fim do domínio colonial português, e, em alguns casos, chegou a haver alforria desses cativos por serviços prestados à “causa do Brasil”¹⁶⁹.

De todo modo, não houve nenhum movimento organizado com o objetivo de libertação geral dos escravos ou pelo fim da instituição. Curiosamente, a metáfora da “escravidão” do Brasil em relação a Portugal foi usada com frequência no processo de independência e, no entanto, tal não parece ter sugerido, num primeiro momento, a contradição de manter-se o escravismo nesse país “libertado” que nascia. O medo de uma revolução nos moldes haitianos, a resistência das elites a

¹⁶⁹ MATTOS. *Escravidão...*, *cit.*, p. 26.

mudanças mais profundas que pudessem afetar seus interesses e a inquestionável supremacia do direito à propriedade, como garantidor da estabilidade social, impediram que propostas mais radicais sobre a escravidão ganhassem corpo.

A luta por reconhecimento de personalidades pode adquirir caracteres de competição, especialmente em contextos sociais conturbados, como foi o brasileiro na luta por independência política até, pelo menos, o fim do período regencial, em 1840. Na configuração do novo país que se formava, havia muitos interesses conflitantes em jogo, relações fortemente assimétricas entre grupos específicos e, comparativamente, poucos recursos sociais à disposição dos marginalizados e oprimidos. Enquanto competiram com os homens livres de cor por espaços de liberdade e reconhecimento na política, os escravos estiveram em desvantagem, e foram largamente excluídos desse processo. A condição de dominação imposta pelos senhores no cativeiro impediu, de todo modo, que os escravos formassem um grupo coeso de reivindicação formal por direitos.

A alternativa eram a rebelião e a resistência localizada ao escravismo, e o recurso aos apoios comunitários construídos pelos cativos dentro do próprio cativeiro. As relações familiares e comunitárias, as irmandades religiosas, os acordos e negociações com os senhores, todos esses caracteres, presentes na escravidão colonial, seriam usados pelos cativos na preservação de seus espaços de personalidade e, eventualmente, na libertação do próprio cativeiro.

Nesse processo, terão importância também as chamadas ações de liberdade, que representarão uma mudança importante no sistema escravista: a interferência do Estado nas relações entre senhores e

escravos, um fato que contribuirá decisivamente para a lenta erosão das bases do escravismo. É o assunto do próximo tópico.

3. Lutas, Rebeliões e Resistências Escravas: das Fugas aos Tribunais

É preciso ressaltar, desde logo, que a resistência à submissão a que estavam sujeitos foi algo constante na vida dos escravos afro-brasileiros, desde os tempos coloniais. As possibilidades de construção de personalidades no interior do escravismo colonial, embora sejam inegáveis, nunca conseguiram anular a realidade do controle senhorial, frequentemente violento, sobre a vida dos escravos:

A evolução de um sentimento de identidade e comunidade entre os escravos afro-brasileiros foi essencial para sobreviverem como sociedade e como grupo. Eles formaram famílias, educaram filhos e adquiriram crenças que deram legitimidade à sua vida. Contudo, boa parte dessa vida era controlada por terceiros. Até seu comportamento social era restringido pelos brancos quando conflitava com as necessidades do controle ou com as normas de comportamento para eles aceitáveis. A violência física também foi inerente a essa forma clássica de escravidão e criou um nível de medo e incerteza jamais encontrado em outras formas de relação de classe ou trabalho na América. Finalmente, até o bem-estar físico do cativo e de sua família dependia dos caprichos de seu senhor, e podia ser afetado por fatores fora do controle do escravo¹⁷⁰.

Viver sob a constante ameaça de perder espaços de liberdade conquistados, de punição física, e dependentes de caprichos senhoriais contribuiu para que o sistema fosse marcado pelo alto grau de

¹⁷⁰ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 203.

hostilidade entre os cativos. Aos que se encontravam em situações de desespero, sem proteção alguma dos desmandos senhoriais, desligados de redes sociais de apoio ou simplesmente frustrados com as restrições excessivas à própria individualidade, a resistência, a fuga e a rebelião eram as únicas alternativas viáveis¹⁷¹.

As fugas, individuais ou coletivas, foram aspecto frequente da escravidão negra no Brasil, especialmente dentro de grandes plantéis rurais, onde o controle e a rigidez sobre o tempo e o trabalho dos cativos eram maior. Nos jornais do Império, foi comum a publicação, por parte dos senhores dos cativos fujões, de anúncios sobre fugas com descrições detalhadas dos escravos e promessas de recompensa a quem os trouxesse de volta ao seu dono¹⁷².

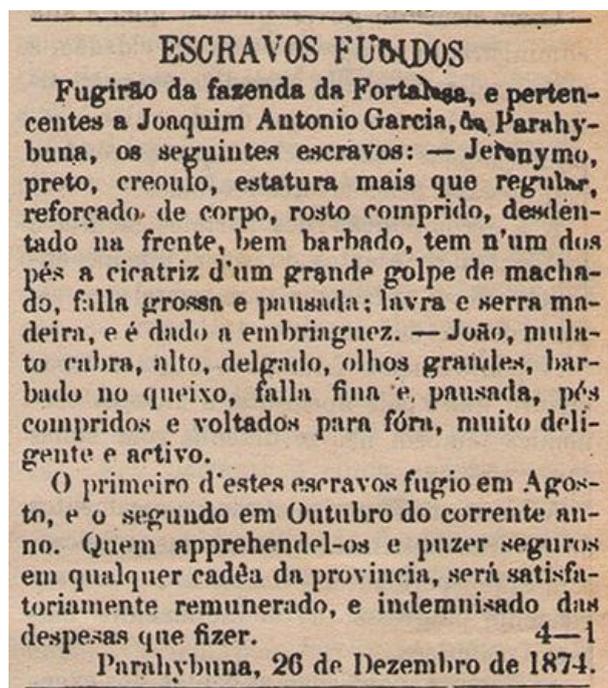


FIGURA 2: Promessa de Recompensa: Fuga de Escravos¹⁷³.

¹⁷¹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, cit., p. 204.

¹⁷² Cf. FREYRE, Gilberto. *O Escravo nos Anúncios de Jornais Brasileiros do Século XIX*. Recife: Imprensa Universitária, 1963.

¹⁷³ *A Província de São Paulo*, 4 jan. 1875.

A fuga em massa também era utilizada como forma de resistência coletiva e para forçar negociações com os senhores por condições melhores de trabalho. Essa estratégia poderia ser bastante eficaz, pois os custos da paralisação da produção pela ausência dos cativos poderiam ser bastante altos aos senhores. Há casos surpreendentes, como o dos escravos do engenho Santana, em Ilhéus, que, em 1789, após se rebelarem e matarem o mestre de açúcar, fugiram para a mata. A grande maioria dos trezentos escravos do plantel fugiu e o engenho permaneceu inativo por dois anos, quando os cativos rebelados resolveram voltar após negociarem um acordo firmado em um documento com dezenove condições para o seu retorno, que incluíam reivindicações sobre condições de trabalho, conforto físico e comercialização de seus excedentes¹⁷⁴.

O caso, embora excepcional pela sua magnitude e repercussões, demonstra o quanto as concessões senhoriais poderiam ser ressignificadas como conquistas dos cativos.

As consequências dessas fugas, porém, poderiam ser severas para os escravos recapturados. Não raramente eram açoitados, agrilhoados e torturados, mas havia casos da aceitação do retorno do cativo com castigos mais moderados, talvez por senhores mais receosos com os perigos da manutenção de níveis muito altos de hostilidade na relação com a escravaria. Não obstante, no Brasil, as fugas de escravos foram frequentes, facilitadas pelo enorme território inexplorado para além das fronteiras agrícolas das *plantations*, para onde os escravos poderiam fugir e passar a levar uma vida como camponeses livres.

¹⁷⁴ LUNA; KLEIN. Escravismo..., *cit.*, p. 208.

Por ter um território extenso e largamente inabitado em contato com as fronteiras agrícolas onde se encontravam os maiores plantéis de cativos, o Brasil provavelmente foi o regime escravista onde havia fugas perenes de escravos, que escapavam para as matas em busca de uma vida como camponeses livres. Muitas vezes esses escravos se agrupavam em comunidades de fugitivos, que foram conhecidas como quilombos, e os seus habitantes como quilombolas.

Os quilombos geralmente não representaram, nem na sociedade colonial nem na do Império, propostas mais ousadas de sublevação da ordem escravocrata. No Brasil, o caso mais emblemático de comunidade quilombola que representou uma ameaça real ao sistema foi o de Palmares, um dos primeiros quilombos a ser fundado na colônia, por volta de 1630, composto por escravos fugidos dos engenhos de Pernambuco. Palmares sobreviveu por mais de 70 anos a diversas tentativas de destruição das autoridades coloniais, e, durante o período, manteve relações comerciais e diplomáticas com povoações próximas e uma organização social complexa, que contava, inclusive, com escravos trabalhando para os quilombolas, cobrança de tributos, e o governo comandado por um rei¹⁷⁵.

Depois da destruição do quilombo dos Palmares, em 1695, as autoridades coloniais esforçaram-se para localizar e destruir comunidades quilombolas antes que se tornassem uma ameaça real ao sistema escravista. Esse zelo persecutório continuou durante o século XIX, embora nunca se tenha conseguido acabar com essas comunidades, que, em alguns casos, sequer poderiam ser propriamente identificadas por se

¹⁷⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidismo...*, *cit.*, p. 210-211.

mesclarem às já existentes comunidades agrícolas de pequenas roças de subsistência que rodeavam as grandes propriedades de monocultura.

Particularmente a partir do século XIX, tornaram-se comum as fugas de cativos para centros urbanos, onde poderiam mesclar-se à numerosa população de cor livre e mobilizar o apoio de outros cativos ou libertos. No geral, as fugas e as comunidades de escravos fugidos não ameaçaram a viabilidade da escravidão ou a legitimidade social do sistema, mas, não obstante, tiveram um papel relevante na manutenção do escravismo:

A capacidade de escapar do sistema pela fuga, fosse ela por períodos breves ou longos, de esconder-se em meio a escravos urbanos ou em comunidades de pessoas livres de cor ou de sumir em comunidades ocultas na fronteira foi, essencialmente, uma válvula de escape para o sistema escravista. Enquanto a opção da fuga estivesse disponível, as pressões internas que normalmente se avolumam em um regime escravista poderiam ser suportadas¹⁷⁶.

As fugas, portanto, representavam possibilidades concretas para os escravos escaparem do sistema e se misturarem ao mundo dos livres, mas consistiam em alternativas ilícitas e arriscadas. Nunca foram verdadeiramente legitimadas, embora tenham tido um papel relevante na erosão do sistema conforme ele se aproximava do seu final. De fato, as fugas de cativos durante o século XIX, que aumentaram conforme o escravismo foi sendo contestado e perdendo legitimidade, representaram um dos aspectos importantes do protagonismo dos cativos no processo que levou à extinção do sistema. Esse papel será analisado mais no tópico referente à abolição.

¹⁷⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 215.

Enquanto válvula de escape das pressões do sistema, as fugas nem sempre conseguiram regular as tensões surgidas de confrontos mais agudos no interior das relações escravistas. Nesses casos, foi comum o recurso dos cativos à violência individual (contra senhores, feitores, outros cativos e até mesmo contra si próprios) e coletiva, na forma de insurreições violentas contra o regime.

Foram comuns os suicídios e os homicídios cometidos contra senhores e feitores, em particular¹⁷⁷. Entre 1850 e 1888 registraram-se 231 casos de suicídios consumados entre os cativos, na maior parte homens¹⁷⁸. O suicídio poderia representar uma desesperada tentativa dos cativos de retomar algum senso de controle sobre as próprias vidas, ou mesmo ter sentidos religiosos, como no caso dos africanos (maioria entre os suicidas de origem conhecida), cuja intenção, ao cometerem esse ato, poderia ser a de “retornar” à terra natal através da *Kalunga*, o mar-oceano após a morte, uma crença religiosa comum entre os africanos à época¹⁷⁹. Em alguns outros casos, o que estava em jogo eram preocupações mais mundanas: em um caso documentado, de um escravo chamado Timóteo, que morava em Salvador e se suicidou em 1861, o motivo para o suicídio, conforme relato do próprio Timóteo em carta que deixou, era o desgosto que passava por saber que seria vendido em razão de uma falsa acusação dirigida contra ele. Constavam, assim, como motivações do suicídio: a desonra, o desgosto de ter sido acusado de algo que não era culpado, e a perda de possibilidades de conseguir a liberdade

¹⁷⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 216.

¹⁷⁸ FERREIRA, Jackson. Desta para melhor: o suicídio de escravos como uma tentativa de voltar para casa. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.) *A Era da Escravidão*. Rio de Janeiro: Editor Sabin, 2009, p. 14.

¹⁷⁹ FERREIRA. *Desta...*, *cit.*, p. 14.

ou uma maior autonomia dentro do cativeiro em razão do fato¹⁸⁰. Ao que tudo indica, o suicídio foi a última alternativa de Timóteo para evitar uma vida em que a sua personalidade, mesmo a que conseguira construir no interior do cativeiro, estaria ameaçada. Aliás, esse parece ter sido um motivo comum no suicídio de cativos.

O homicídio de senhores e feitores foi um problema sério o suficiente na época do império deu origem, inclusive, a uma modificação, ao Código Penal do Império. Pela Lei n. 4, de 10 de junho de 1835, os escravos que cometessem grave ofensa física contra seus senhores e seus familiares, além de administradores e feitores das fazendas, seriam condenados à morte¹⁸¹:

Art. 1º Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave offensa physica a seu senhor, a sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, a administrador, feitor e ás suas mulheres, que com elles viverem.

Se o ferimento, ou offensa physica forem leves, a pena será de açoites a proporção das circumstancias mais ou menos aggravantes.

Entretanto, as punições draconianas contra os cativos, mesmo no caso dos crimes citados contra senhores ou feitores, não eram aplicados com tanta frequência. Por razões puramente econômicas, a morte de um cativo, ou mesmo a sua prisão por períodos prolongados, representava uma perda patrimonial considerável para o seu proprietário, situação que tendeu a se agravar com fim do tráfico em 1850.

¹⁸⁰ FERREIRA. Desta..., *cit.*, p. 14.

¹⁸¹ A respeito do tema, cf. RIBEIRO, João Luiz. *No meio das galinhas as baratas não tem razão: a Lei de 10 de junho de 1835: Os escravos e a pena de morte no império do Brasil*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

Há relatos de casos em que claramente os proprietários organizaram testemunhos arranjados para evitar que o Estado detivesse ou executasse os cativos envolvidos nesses delitos¹⁸². Também nos casos de violência por parte dos cativos, a interferência do Estado mostrava-se incômoda para a classe senhorial. A interferência de terceiros tinha, até mesmo em casos em que a vida dos senhores e seus prepostos era ameaçada, um efeito deletério no sistema escravista. Aos poucos, o Estado reduzia o poder senhorial, ao tornar os conflitos, as hostilidades e as contradições do escravismo problemas públicos, que passaram a ser levados com frequência cada vez maior aos tribunais e ao debate político. Mesmo quando o intuito era reprimir a violência cativa, ou manter a ordem pública, essas práticas encontravam-se em desacordo com a natureza privada do poder senhorial sobre os cativos¹⁸³.

De fato, com o tempo, esse problema passou a ameaçar seriamente o sistema. Evidência clara dessa ameaça da interferência do Estado na relação entre senhores e escravos encontra-se nas análises das chamadas ações de liberdade, que começaram a ser levadas com crescente frequência aos tribunais do império a partir da segunda metade do século XIX.

Quando se abordou o papel do Direito na sociedade escravista colonial, foi mencionado o papel ambíguo das normas da Coroa e da Igreja no tocante à manutenção da escravidão negra. Ao mesmo tempo

¹⁸² LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 220.

¹⁸³ Cite-se o exemplo de uma decisão do governo imperial, datada de 17 de outubro de 1872, segundo a qual um escravo condenado a “galés perpétuas”, caso fosse perdoado pelo poder moderador, não voltaria ao cativo, pois o benefício seria em seu proveito, e não do senhor. Trata-se de um exemplo claro de como a apropriação da punição dos cativos pelo Estado pode obstruir o controle senhorial sobre os cativos. *Cf.* RODRIGUES, João José. *Miscellanea Juridica*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1875, p. 122.

em que algumas normas garantiam proteções mínimas aos cativos, particularmente as garantias que possuíam como cristãos e o reconhecimento de formas de alforria (que sempre dependiam da concordância do senhor), havia o reforço da autoridade senhorial em punir e controlar o tempo e o trabalho dos escravos, e, excetuando-se poucas disposições régias que recomendavam moderação no exercício do poder de castigar os cativos, no período colonial esse poder quase absoluto de vigiar e punir o sujeito escravizado não foi contestado.

Na segunda metade do século XIX, MALHEIRO, ao tratar do regramento jurídico da época no tocante ao poder dos senhores em relação aos seus escravos, não poderia ter deixado mais claro o seu amplo alcance:

Por isso o escravo é reputado *cousa*, sujeito ao *domínio* (dominium) do seu senhor, é por ficção das leis subordinado às regras geraes da propriedade. Emquanto *homem* ou *pessoa* (accepção lata) é sujeito ao *poder* do mesmo (potestas) com suas respectivas consequencias. [...] O senhor tem o direito de auferir do escravo todo o proveito possível, isto é, exigir os seus serviços gratuitamente pelo modo e maneira que mais lhe convenha (277)¹⁸⁴.

Dessa maneira, as ambiguidades no tratamento jurídico da escravidão durante o século XIX são reforçadas em razão do reconhecimento, cada vez mais explícito, de que o escravo é *coisa* e *pessoa* ao mesmo tempo, e que a sua condição de *pessoa* exigiria que ele fosse tratado de maneira diferenciada pelo seu proprietário.

Tal fica claro quando MALHEIRO, logo após afirmar o poder de domínio do senhor, coloca que, “em compensação, corre-lhe [ao senhor] a obrigação de alimentar, vestir, curar do escravo, não se devendo jamais

¹⁸⁴ MALHEIRO, Perdígão. *A Escravidão no Brasil: Ensaio Historico-Juridico-Social*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866, p. 66-67.

esquecer de que nelle ha um ente humano”¹⁸⁵. A visão apresentada é típica no sentido de que, com certa dose de paternalismo, cuidando do escravo como uma criança incapaz, estar-se-ia preservando parte de sua humanidade ou personalidade. Do mesmo modo, a menção explícita à dupla condição de *coisa* e *pessoa* revelava-se como o cerne da questão: era preciso acabar com a escravidão, pois havia no escravo uma pessoa, mas, ao mesmo tempo, era preciso fazê-lo respeitando os direitos patrimoniais dos proprietários desses escravos que eram *cousas*.

A tensão percebida por MALHEIRO e outros juristas do Império não era derivada apenas do problema entre a interpretação e aplicação do Direito no contexto de um conflito entre normas e princípios, mas da questão muito mais explosiva de uma dinâmica social de reconhecimento, da luta de indivíduos para ser reconhecidos como pessoas – uma luta cujas consequências potencialmente imprevisíveis eram temidas por parte considerável dos juristas e da elite intelectual do Império¹⁸⁶.

¹⁸⁵ MALHEIRO. A Escravidão..., *cit.*, p. 67.

¹⁸⁶ A esse respeito, interessante o relato sobre o papel dos bacharéis e jurisconsultos do Império nas discussões sobre o fim da escravidão, particularmente após a Lei do Ventre Livre, de 1871. A promulgação dessa lei ensejou um número cada vez maior de ações de liberdade – e controvérsias jurídicas –, de forma que houve inúmeras discussões acerca da liberdade no Instituto dos Advogados do Brasil (IAB), o qual congregava os jurisconsultos da época. Tem-se uma postura bastante dúbia desses advogados e juristas, que, ao mesmo tempo em que se colocavam como “paladinos” na missão civilizadora e progressista de livrar o Brasil do “cancro” da escravidão, não conseguiram ter tanta influência no processo de abolição, até mesmo pela sua defesa tímida de melhorias na condição do escravo em contraste com o quase absoluto respeito ao direito de propriedade e de indenização de proprietários. A preocupação maior desses homens, dentre os quais se destaca o próprio Perdigão Malheiro, era a solução de um dilema: “como ordenar juridicamente as relações escravistas no país sem prejudicar o domínio juridicamente as relações escravistas no país sem prejudicar o domínio privado senhorial, a fim de se manter a ordem e a

Essa ambiguidade tendeu a acentuar-se durante o Império, não obstante a barreira quase intransponível que a garantia do sagrado direito à propriedade conferia aos donos de escravos:

No caso específico do Brasil, o direito pode ser caracterizado, ao mesmo tempo, como elemento fundamental para garantir a manutenção da escravidão e como veículo para garantir a cidadania. É o que mostram estudos sobre alforria e direito no século XIX [...] que vêm evidenciando a importância das ações judiciais no processo de deslegitimação da escravidão na segunda metade do século XIX no Brasil, não apenas como recurso para pressionar pela obtenção da alforria por alguns grupos específicos de escravos [...] mas também no processo mais amplo de discussão da emancipação geral, pelo menos a partir da década de 1860¹⁸⁷.

As ações de liberdade representam um fenômeno complexo durante o século XIX, cuja evolução teve consequências inesperadas para o sistema escravista e para o próprio movimento abolicionista.

O nome “ações de liberdade” pode servir para caracterizar ações ajuizadas em nome de escravos (os cativos precisavam de curadores especiais para representá-los) e para garantir-lhes a liberdade ameaçada ou livrá-los de um cativo considerado injusto e ilegal. Ao mesmo tempo, conviviam com ações de liberdade as ações de escravização, pelas quais senhores buscavam, em Juízo, trazer um liberto injustamente libertado de volta ao cativo.

O fenômeno é bastante interessante por uma série de motivos: ele deu ao direito uma importância singular nas esperanças de cativos de conquistar ou manter a própria liberdade. A princípio, mesmo os cativos

segurança da nação?”(p. 362). Cf. PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial: juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Unicamp, 2001

¹⁸⁷ GRINBERG, Keila. *Senhores sem Escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil imperial*. In: CARVALHO, José Murilo; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira (Org.). *Repensando o Brasil do Oitocentos: Cidadania, Política e Liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 417.

poderiam encontrar no sistema judiciário do Império um árbitro mais imparcial na resolução de um conflito que, antes de sua constituição, era deixado quase sempre ao puro arbítrio da força.

As ações de liberdade tomam vulto a partir de 1830, com a estruturação legal da rede judiciária imperial, e são ajuizadas principalmente na região sudeste, que concentrava e passou cada vez mais a concentrar o escravismo imperial¹⁸⁸. Embora o índice de sucesso das ações de liberdade e das ações de escravização tenha sido, do período de 1831 até a aprovação da Lei do Ventre Livre, em 1871, mais desfavorável aos cativos¹⁸⁹, não deixa de impressionar os recursos sociais que conseguiram mobilizar no ajuizamento e na defesa nessas ações.

Muitas dessas ações encontradas no período referem-se a alegações de cativos mantidos ilegalmente no cativeiro. As razões das supostas ilegalidades foram as mais diversas, dentre as quais se destacam a importação ilegal de africanos, argumento utilizado principalmente após a proibição definitiva do tráfico, em 1850, e a existência de alforrias prévias concedidas ou compradas. Mas também foram invocados princípios gerais em favor da liberdade, contra o cativeiro, como o presente nas Ordenações Filipinas, Livro 4º, Título 11, Parágrafo 4:

E porque em favor da liberdade são muitas cousas outorgadas contra as regras geraes (1): se alguma pessoa tiver algum Mouro captivo, o qual seja pedido para na verdade se haver de dar para resgatar algum Christão captivo em terra de Mouros, que por tal Mouro se haja de cobrar e remir: mandamos que a pessoa, que tal Mouro tiver, seja obrigado de o vender, e seja por isso pela Justiça constrangido.

¹⁸⁸ MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 178.

¹⁸⁹ MATTOS. *Das Cores...*, *cit.*, p. 178-179.

Na verdade, segundo MALHEIRO, havia um grande número de disposições legais, além da citada nas Ordenações Filipinas, que faziam favorecer a liberdade ante o cativo:

Nossas leis hão constantemente recomendado, desde tempos antigos, todo o favor á liberdade. A Lei autorizava mesmo a desapropriação de um escravo Mouro para trocar por um Christão captivo em poder dos Infieis; e em these reconhece que – *muitas cousas são constituídas em favor da liberdade contra as regras gerais do Direito* (269). Reconhece igualmente, *em princípio*, que a escravidão é *contrária á lei natural* (270): – *Que são mais fortes e de maior consideração as razões que ha a favor da liberdade do que as que podem fazer justo o cativo* (271): – *Que a liberdade é de Direito Natural* (272): – *Que a prova incumbe aos que requerem contra a liberdade, porque a seu favor está a presumpção plenissima de Direito* (273): – *Que nas questões de liberdade não há alçada, quer dizer, não ha valor que iniba de interpôr todos os recursos a seu favor*(274)¹⁹⁰.

É interessante observar que todas as referências de MALHEIRO a princípios favoráveis à liberdade, inclusive no contexto de ações judiciais, são de atos normativos da época colonial, mas que ganharam força de direitos e garantias quando manejados em discussões processuais sobre a condição dos cativos, que só se tornaram comuns e efetivas no século XIX.

A exploração dos argumentos na jurisprudência teve o efeito de transformar em efetivas garantias o que antes eram meras expectativas de cumprimento de acordos privados, e, com o tempo, multiplicaram-se os processos¹⁹¹. Outro ponto relevante do estudo das ações de liberdade consiste na importância dos laços familiares e comunitários dos cativos envolvidos para a perspectiva de sucesso da ação¹⁹².

¹⁹⁰ MALHEIRO. A Escravidão..., *cit.*, p. 65-66.

¹⁹¹ MATTOS. Das cores..., *cit.*, p. 179.

¹⁹² Cf. MATTOS. Das cores..., *cit.*, p. 171-199.

Curiosamente, por uma perspectiva jurídica, pelo menos a apresentada por MALHEIRO, um dos efeitos dignos de nota do ato que torna livres os escravos, dando-lhes plena condição de pessoa, seria a possibilidade de os cativos passarem a poder constituir famílias:

Pela manumissão, o escravo fica restituído á sua natural condição e estado de homem, de *pessoa*, entra para a *communhão social*, para a *cidade*, como diziam os Romanos (845), sem nota mesmo da antiga escravidão (846). E' então que elle aparece na sociedade e ante as leis como *pessoa* (*persona*) propriamente dita, podendo exercer *livremente*, nos termos das leis, como os outros cidadãos, os seus direitos, a sua actividade, criar-se uma *família*, *adquirir plenamente para si*, *suceder* mesmo ab-intestado, *contractar*, *dispor* por actos entre vivos ou de ultima vontade, praticar emfim todos os actos da vida civil, á semelhança do *menor* que se *emancipa plenamente* (847). Pode mesmo ser tutor ou curador (848)¹⁹³.

Na verdade, MALHEIRO, em outro momento, informa sobre as possibilidades jurídicas do cativo constituir família:

Entre nós, infelizmente, os escravos vivem em uniões illicitas, por via de regra, tanto os do serviço urbano como os do rural; entregues, por conseguinte, á lei da natureza ou á devassidão. Em algumas partes, é verdade confessar, sobretudo entre os lavradores, não é raro verem-se famílias de escravos, marido, mulher, filhos. A Igreja, ante a qual todos são iguaes (193), sanciona e legitima esses matrimônios (194), embora por seculos fosse a escravidão impedimento dirimente do casamento (195). O Direito Civil, porém, quasi nenhuns effeitos, em regra, lhes dá (196), com quanto reconheça o fato e o sancione implicitamente pela recepção das leis da Igreja (197). Continuão marido, mulher e filhos a ser propriedade do senhor (198). As modificações mais importantes, quanto a esses effeitos, só podem dar-se, quando sobrevém alforria voluntária ou legal, como teremos occasião de ver, e já o prevenimos acima. O cônjuge liberto poderia resgatar a liberdade da família (mulher e filhos), e

¹⁹³ MALHEIRO. A Escravidão..., *cit.*, p. 206-207.

assim adquirir todos os direitos respectivos em sua plenitude (199)¹⁹⁴.

O trecho parece confirmar o que já se afirmara antes: havia uniões matrimoniais entre cativos sancionadas pela Igreja, que o permitia e o estimulava explicitamente¹⁹⁵. Esse tipo de arranjo era mais comum nas zonas rurais, onde plantéis maiores de cativos conviviam juntos e havia, como na população em geral, um índice maior de casamentos oficializados pela Igreja.

Isso não significava que nos centros urbanos os escravos não formassem famílias, mas apenas que essas famílias eram fruto do que MALHEIRO chamou de “uniões ilícitas”. O comentário do autor a esse respeito, apesar de corroborar o fato da desproporcionalidade entre os índices de casamentos oficiais de cativos nas zonas rurais e nos centros urbanos, não deve ser entendido como um indicativo de uma imoralidade ou promiscuidade sexual maior entre os escravos do que a que havia entre a população livre e pobre que habitava os centros urbanos. A vida urbana não possibilitava, em igual grau, que escravos mantivessem comunidades unidas e fechadas, com um forte sentido de memória coletiva e de laços horizontais de solidariedade.

¹⁹⁴ MALHEIRO. *A Escravidão...*, *cit.*, p. 48-50.

¹⁹⁵ *Cf.* nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia o Título LXXI – *Do matrimônio dos escravos*. “Conforme o direito divino e humano, os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seus senhores lhes não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo ou por ter outro justo impedimento, o não possa seguir. [...] Pelo que lhe mandamos e encarregamos muito que não ponham impedimentos a seus escravos para se casarem, [...] E declaramos que, posto que casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo o serviço de seu senhor” (VIDE. *Constituições...*, *cit.*, p. 259.).

O relato dos fatos no processo, nas ações de liberdade, geralmente exigia que os cativos conhecessem a sua própria história e a história de suas famílias. Poderia ser o caso em que o escravo alegava que era livre, pois sua mãe havia sido alforriada antes do seu nascimento, por exemplo. Nesses e outros casos, era necessário acionar memórias familiares coletivas para se ter condições de dar força ao pleito. É o que parece transparecer da análise de um número significativo dessas ações:

O peso dos laços familiares horizontais, como capital social básico, dentro do cativo, para que se forjassem condições para o acesso à justiça e para a manutenção da memória familiar da escravidão ilegal, emerge com força da leitura destas ações, desde os primeiros parágrafos do libelo cível, como no trecho abaixo, que abria o libelo de um processo onde dez cativos pediam por sua liberdade [...] “Dizem os autores serem descendentes (netos, bisnetos e tataranetos) de Patrícia, livre, exposta em casa de Simão do Couto, e batizada como tal”¹⁹⁶.

Esse exemplo mostra a força que poderiam ter os laços familiares e comunitários, capazes de mobilizar a memória coletiva e a história familiar de quatro gerações de cativos na luta pela liberdade.

Já se havia enfatizado a importância desses laços familiares na construção de relações intersubjetivas estáveis e personalizadas no cativo, e por ocasião do grande número de ações de liberdade manejadas com o apoio dessas relações. Não haveria como negar que se tratavam de redes de apoio *pessoais*.

Contudo, por vezes a situação não era tão simples. Um caso emblemático de judicialização das tensões entre senhores e escravos, e que mostra o quão explosivas poderiam ser as tensões do escravo *coisa* e *pessoa*, encontra-se no estudo do caso de Caetana, uma escrava que era

¹⁹⁶ MATTOS. Das cores..., *cit.*, p. 178.

propriedade de um fazendeiro paulista, em meados da década de 1830¹⁹⁷. Caetana rebelou-se contra um casamento arranjado a que teve que se submeter por imposição senhorial. Situação inusitada, pois o matrimônio era geralmente considerado algo pelo qual a maioria dos escravos almejava, mas não Caetana. A escrava afirmava que possuía grande repugnância ao estado de matrimônio e ao marido que lhe fora escolhido. Casada sob a ameaça do poder senhorial, a sua obstinação em não consumir o casamento e se recusar a viver com o marido sensibilizou o próprio senhor, que fez petição para a anulação do casamento em um tribunal eclesiástico¹⁹⁸.

O caso de Caetana é singular, pois a sua luta por liberdade dá-se dentro do cativeiro. Ela se insurgiu contra o desrespeito a um aspecto que, para ela, era fundamental da sua personalidade: o direito a escolher, mesmo dentro os limites restritos do cativeiro, formas de vida boa. O pedido de anulação foi eventualmente julgado improcedente, mas não há indícios de que a escrava tenha retornado para o marido¹⁹⁹. Não é possível saber com certeza o porquê, mas é significativo que, enquanto *coisa*, a *pessoa* de Caetana tenha prevalecido sobre os interesses influentes de seu senhor, da Igreja, do seu marido e de seus familiares. Há razões para crer que o caso de Caetana, embora raro, represente um dentre tantos outros conflitos no seio das relações escravistas em que a personalidade cativa, muitas vezes desconsiderando laços familiares, contribuiu para desestabilizações de todo o sistema.

¹⁹⁷ Cf. GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana Diz Não*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

¹⁹⁸ GRAHAM. *Caetana...*, *cit.*, p. 24.

¹⁹⁹ GRAHAM. *Caetana...*, *cit.*, p. 101.

De todo modo, Caetana não poderia ter levado a sua luta pela anulação do matrimônio sozinha: contou com o apoio do seu senhor que ficara sensibilizado com a recusa da escrava em submeter-se ao casamento arranjado inicialmente por ele. As empreitadas jurídicas dos escravos na busca por autonomia e liberdade, e, nas que foram mais comuns, as ações de liberdade, exigiam que os cativos tivessem o apoio de curadores e procuradores dispostos a abrigá-los e defendê-los nessas ações, muitas vezes de forma gratuita. As atuações desses advogados e apoiadores dos cativos consistiram em uma das fontes morais do movimento abolicionista, já que, muitas vezes, esses homens livres, que lutavam pelos direitos dos escravos, passaram a ser vistos como líderes de um movimento social mais amplo em prol do fim do cativeiro.

Embora o *establishment* jurídico do Império tenha se mantido, em grande parte, preso a discussões bizantinas acerca de questões envolvendo os escravos e libertos, receosos de defender abertamente o fim da escravidão até os momentos finais da escravatura²⁰⁰, houve juristas que militaram ativamente no movimento abolicionista através, principalmente, da atuação em ações de liberdade. Dentre esses advogados talvez o mais destacado tenha sido Luiz Gama, ele próprio pardo e escravizado ilegalmente pelo pai quando criança, que, atuando como advogado em São Paulo nas últimas décadas do Império, ganhou enorme prestígio como baluarte do abolicionismo, especialmente pela divulgação na imprensa de sua atuação combativa e postura de defender

²⁰⁰ Cf. PENA, Pajens..., *cit.*, p. 361-369.

o fim da escravidão ao arrepio dos interesses dos grandes senhores de escravos paulistas²⁰¹.

Os efeitos desse tipo de atuação dentro dos tribunais – dentro da legalidade – repercutiram no sistema como um todo:

Ao estabelecer um espaço de disputa jurídica em torno dos direitos do escravo e de seu valor monetário, a lei retirava da esfera senhorial o princípio norteador das relações escravistas, qual seja, o poder absoluto do senhor sobre a vida de seus escravos. Qualquer flexibilização dessa relação, como ocorria no processo de obtenção da alforria, mesmo quando comprada pelo cativo, a coarção, ou o que seja, deveria emanar da vontade livre e soberana dos senhores. Sendo a escravidão, em princípio, um regime no qual a lei se faz ausente, e o poder senhorial, absoluto, sua regulamentação legal, em caráter impessoal, tendia a provocar fissuras incontornáveis na base do sistema²⁰².

As repercussões das ações de liberdade foram profundas na sociedade imperial, particularmente por terem representado a face mais pública do processo de perda do “poder moral” dos senhores sobre os próprios cativos, um problema que já despontava mesmo na interferência do Estado nos conflitos originados por fugas e violências dentro do cativeiro. Porém, tal faceta do esfacelamento gradual do controle senhorial ficou mesmo escancarada pelo desequilíbrio de poder dentro do contexto das ações judiciais que discutiram a liberdade dos cativos.

Os escravos que movem Ações de Liberdade contra seus pretensos senhores são apenas a ponta de um movimento muito maior de pressão pela alforria, de aceleração do

²⁰¹ Cf. CÂMARA, Nelson. *Luiz Gama: O advogado dos escravos*. São Paulo: Editora Lettera.doc, 2010.

²⁰² MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas imediatas”: a rebelião dos escravos e a abolição da escravidão. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 374.

trânsito entre escravidão e liberdade e de erosão do poder moral dos senhores. Estes vão tentar, até os últimos anos da vigência do cativo, controlar este trânsito, enfatizando a componente senhorial desta possibilidade. Ou seja, em quaisquer circunstâncias, a alforria devia ser percebida como uma concessão senhorial, que gerava uma dívida de gratidão a que o liberto sempre se manteria ligado. [...] Os cativos ‘de confiança’ escancaravam as válvulas de escape do sistema, percebiam o Estado imperial, que positivava direitos, como aliado e ganhavam condições de questionar, de uma maneira geral [...] a legitimidade do arbítrio senhorial²⁰³.

O processo de abolição desenrola-se dentro desse contexto de luta entre senhores e cativos pelo controle do acesso à liberdade dos escravos, um controle que, aparentemente, não estaria ao alcance dos cativos, por se dar na arena política central do império. Contudo, as interações pressões dos cativos, dos abolicionistas, dos senhores e de uma preocupação da elite intelectual com o futuro do Brasil produzirão efeitos inesperados, fora do controle total dos atores envolvidos. É o tema do próximo tópico.

4. A Abolição da Escravatura no Brasil: Entre Dádiva e Conquista

O processo de abolição da escravatura no Brasil, formalmente ensejado com a assinatura, pela Princesa Isabel, da Lei n. 3353, de 13 de maio de 1888, a chamada Lei Áurea, é o marco histórico, jurídico e político do fim da escravidão na última nação do Ocidente que ainda a possuía.

²⁰³ MATTOS. Das cores..., *cit.*, p. 192-193.

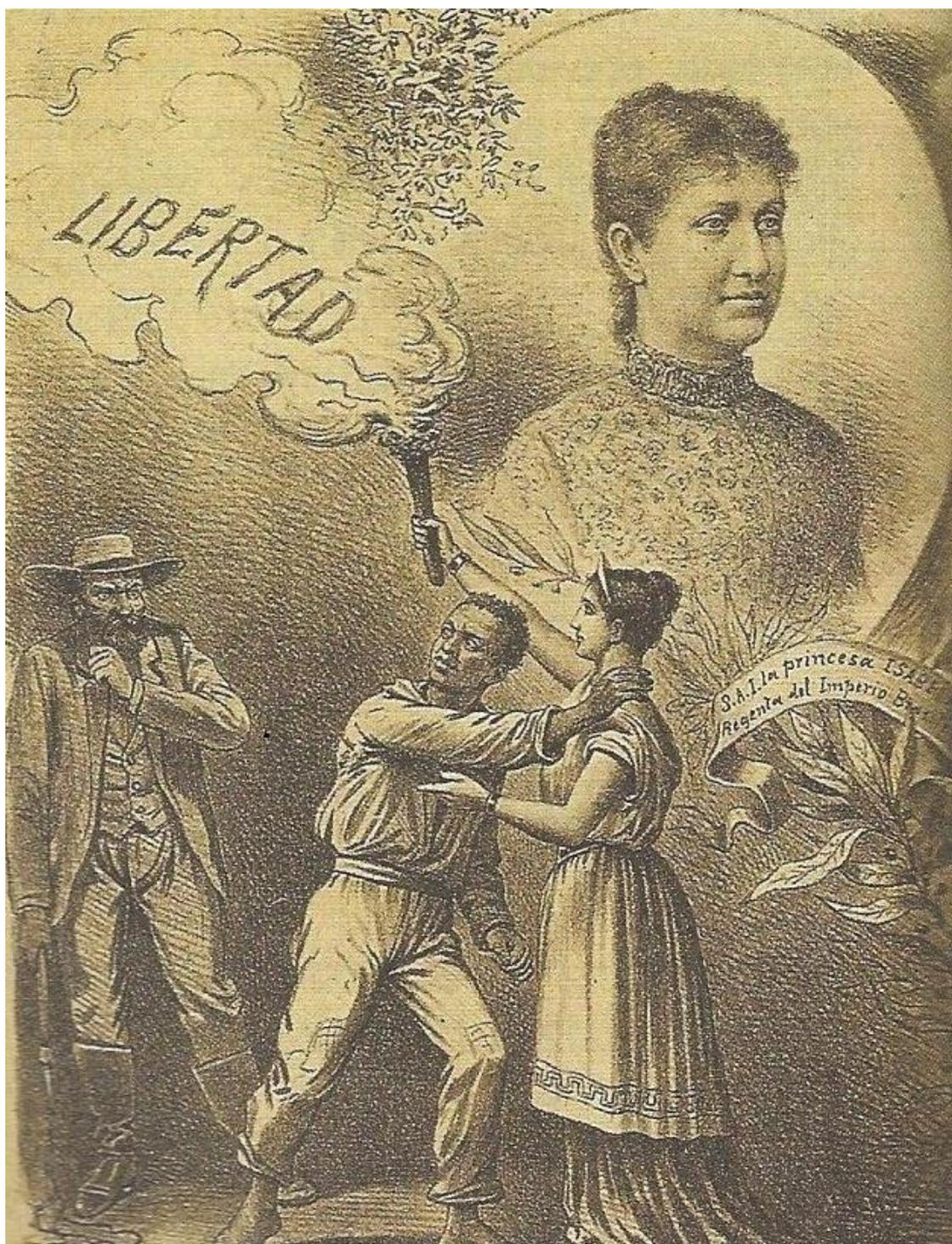


FIGURA 3: Homenagem à Princesa Isabel²⁰⁴.

²⁰⁴ *Revista Illustrada*, Rio de Janeiro, a.13, n. 506, 14 jul.1888, p. 8.

Contudo, uma instituição como a escravidão negra no Brasil, base da economia por mais de três séculos e que foi elemento marcante e definidor da sociedade e da vida cultural da Colônia e do Império não desaparece de um momento para o outro. Embora a Lei Áurea tenha formalmente transformado, de maneira imediata, os quase 700 mil escravos afro-brasileiros em cidadãos²⁰⁵, em pessoas de direito, ela pouco significou em termos de ganhos reais para essas pessoas.

A afirmação que ora se faz não tem o sentido de menosprezar os significados que a passagem definitiva do cativo para a liberdade representou para os escravos. Pelo contrário, o que se busca é inverter a ótica pela qual normalmente se atribui à Lei Áurea, e às leis que antes dela lentamente cercearam as alternativas para a sobrevivência da escravidão no país, o papel de causadoras do fim da escravatura.

Defende-se, aqui, que a Lei Áurea e os demais marcos legais apontados como paulatinos extintores da escravidão foram, em grande medida, causados pela perda de legitimidade social do sistema escravista ao longo do século XIX. Tal se deu, em grande medida, em razão das lutas dos próprios escravos pelo reconhecimento de suas aspirações de autonomia e liberdade.

O que não significa dizer que outros fatores não tenham influenciado o processo de abolição, ou que a atuação de pessoas livres no campo da política e no suporte financeiro e moral ao fim do sistema escravista não tenham tido um papel importante. Certamente tiveram, mas esse papel só pode ser bem compreendido em termos de relações de reconhecimento com polos ativos também nas pessoas dos cativos. O reconhecimento é intersubjetivo, e a sua dinâmica requer aceitação

²⁰⁵ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 331.

recíproca de pretensões de pessoalidade. É sob esse prisma que os eventos do processo de abolição serão pormenorizados.

O evento inicial desse processo foi o combate ao tráfico atlântico de escravos, que partiu de pressões externas ao país, principalmente da Inglaterra, no contexto da expansão do ideário liberal que se irradiou da Europa para a América.

No último quartel do século XVIII, os sustentáculos ideológicos da escravidão começaram a ser seriamente contestados. Pensadores como Montesquieu e Adam Smith atacaram duramente a escravidão, tanto em bases humanistas quanto pela incompatibilidade da servidão com uma economia livre de mercado capitalista. Movimentos religiosos protestantes, como o dos *quakers*, passaram a associar a escravidão à imoralidade e a defender que ela era contrária ao cristianismo, dando um suporte moral importante na luta abolicionista²⁰⁶.

Como visto anteriormente, as ideias liberais e iluministas que inspiraram os movimentos de independência política brasileira não levaram à contestação do regime escravista. Entretanto, em razão da dependência da escravidão nacional do tráfico atlântico de africanos para sua manutenção, o abolicionismo, que ganhava força na Europa, teve fortes repercussões no Brasil.

Em 1787, constituiu-se na Inglaterra a *Sociedade para a Abolição do Tráfico de Escravos*, que, por meio de sucessivas campanhas de mobilização pública, conseguiu que fosse aprovada no Parlamento Inglês, em 1808, medida que proibiu a participação de embarcações britânicas no tráfico atlântico²⁰⁷.

²⁰⁶ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, cit., p. 324.

²⁰⁷ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, cit., p. 325.

Porém, os ativistas britânicos continuaram pressionando o governo inglês em prol de uma campanha pelo banimento total do tráfico por parte de todos os países do mundo. Por meio de pressões diplomáticas e comerciais, os ingleses tentaram convencer o governo brasileiro a proibir o tráfico, o que resultou na aprovação, pelo Brasil, da Lei de 7 de novembro de 1831, que proibia o tráfico de escravos e tornava ilegal a importação de africanos para o país.

Todavia, essa Lei foi pouco eficaz, por diversos motivos. O primeiro deles era o absoluto imperativo econômico que o tráfico atlântico representava para a economia brasileira no fim do Primeiro Reinado. Vivia-se um momento de expansão da grande lavoura do açúcar e o início do ciclo do café, no Vale do Paraíba, com crescente demanda por esses produtos no mercado internacional. Sem o constante afluxo de cativos, porém, não havia como continuar as produções agrícolas de monocultura que eram a base da economia do país. Tamanha era a rejeição à dependência econômica e produtiva do Brasil ao regime escravista que, mesmo após a aprovação da lei que proibia o tráfico, houve a defesa aberta do seu prosseguimento, sob alegação de que as pressões inglesas desrespeitavam a soberania nacional e visavam a arruinar a economia brasileira²⁰⁸.

Além disso, o tráfico era atividade rentável para grande número de traficantes brasileiros, membros da elite local e com grande influência política. Por essas razões, não apenas o tráfico de escravos não se cessou a partir de 1831, como o período que seguiu a proibição formal até a proibição definitiva e efetiva do tráfico em 1850 foi o de maior volume

²⁰⁸ COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. 8. ed. rev. e ampl. São Paulo: Unesp, 2008, p. 24.

desse comércio durante o século XIX, tendo cerca de 500 mil africanos sido trazidos ao Brasil como contrabando²⁰⁹.

Porém, com alguma lentidão, a situação começou a mudar. A marinha britânica, que pelo acordo selado com o Brasil em 1826 tinha o direito de apreender embarcações brasileiras que se dedicassem ao tráfico a partir do momento em que ele se tornasse ilegal, a partir da segunda metade da década de 1840, também em represália a desavenças na renegociação de um tratado comercial entre os dois países, intensificou o controle das rotas do tráfico para o Brasil. Diante do reiterado descumprimento dos tratados e da lei de 1831 pelas autoridades brasileiras, os navios ingleses passaram a invadir águas territoriais brasileiras para apreender negreiros, situação que foi legitimada por um ato do parlamento inglês de 1845 que tornou lícita a apreensão de qualquer embarcação empregada no tráfico²¹⁰.

Com a efetiva ameaça de um bloqueio *de facto* ao tráfico, e necessitando do apoio diplomático inglês, o Parlamento mais uma vez reabre a questão da proibição do tráfico, e é aprovada a Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850, a Lei Eusébio de Queiroz. Impunha penas mais duras aos contrabandistas e traficantes, passando a considerar o ato de importar africanos para o Brasil ato de pirataria, e que poderia ser punido como tal. Houve mais empenho das autoridades no cumprimento dessa lei e, tendo permanecido a vigilância da Marinha Inglesa, o contrabando ilegal diminuiu drasticamente e finalmente cessou, até meados da década de 1850.

²⁰⁹ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 26.

²¹⁰ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 28.

A Lei de 1850 teve repercussões profundas para o sistema escravista brasileiro, embora não tenha assinalado, de início, para os senhores de escravos, o fim inevitável do escravismo. Essa é uma perspectiva posterior, baseada na análise das taxas negativas de crescimento da população escrava, que, decerto, levariam à extinção do escravismo, mas apenas após a morte do último negro no cativeiro. Esse nunca foi o desejo ou o objetivo nem dos abolicionistas nem dos defensores da escravidão, e, portanto, nunca foi uma alternativa viável para o fim do cativeiro.

De fato, após a abolição do tráfico, esse ainda não era um horizonte claro na visão dos senhores de escravos e de boa parte da elite imperial. Por ora, o problema estava resolvido, e novos arranjos na força de trabalho seriam necessários para sustentar a constante expansão da lavoura cafeeira no Sudeste.

Porém, do ponto de vista da dinâmica dentro do cativeiro, o fim do tráfico significou a redução de tensões internas entre crioulos e africanos que, durante a primeira metade do século, afluíram em grande número principalmente para dentro dos grandes plantéis das fazendas monocultoras das regiões Sudeste, embora também tenha continuado o tráfico de africanos para regiões açucareiras e de outras culturas, como o algodão, no Nordeste. Essas tensões significavam divisões e competições mais acirradas por recursos escassos dentro das senzalas, o que contribuía não somente para uma maior instabilidade do regime como um todo – estudos apontam que a presença maior de africanos nos plantéis geralmente indicou maior propensão a rebeliões e fugas, em

comparação com contingentes de escravos compostos em sua maioria por crioulos²¹¹.

Embora essas tensões nem sempre tenham despontado em hostilidade aberta ou verdadeiras cisões nos grupos de cativos, em termos das relações sociais e comunitárias que poderiam construir, os crioulos geralmente tinham um acesso mais facilitado a espaços de autonomia dentro do cativeiro. Contavam com redes de apoio mais bem estruturadas e com uma melhor adaptação à escravidão brasileira, em termos de aproveitamento de oportunidades de negociação e mobilização de recursos para a consecução da liberdade.

Com o fim do tráfico, porém, essas tensões tenderam a diminuir, e os africanos foram sendo incorporados às redes comunitárias dentro do cativeiro. Como consequência direta, o controle dos senhores sobre os cativos, especialmente nos grandes plantéis agrícolas de monocultura, diminuiu, uma vez que a eficiência da violência e do controle físico como fator de aumento da produtividade e de submissão dos escravos foi reduzida. Cada vez mais, a partir de 1850, soluções negociadas dos conflitos surgidos no interior do cativeiro deverão ser buscadas, o que quase sempre colocava os proprietários em situações que eram consideradas, por eles, inconvenientes.

Mas essa tendência logo se mostrou irreversível. Com o fim da oferta externa e o aumento da demanda interna, particularmente a dos grandes centros cafeeiros do Sudeste, o preço dos escravos disparou:

Em 1850, pagava-se de quinhentos a seiscentos mil-réis por um escravo do sexo masculino entre quinze e trinta anos de idade. Dez anos mais tarde, o preço subira a um conto e quinhentos e, no fim da década de 1870, chegou até a dois e

²¹¹ LUNA; KLEIN. *Escravidão...*, *cit.*, p. 215, 220.

meio. Um escravo conhecedor de um ofício, isto é, um marceneiro, um ferreiro, um barbeiro etc., podia valer ainda mais, chegando, por vezes, a 2,700 e até três contos de réis²¹².

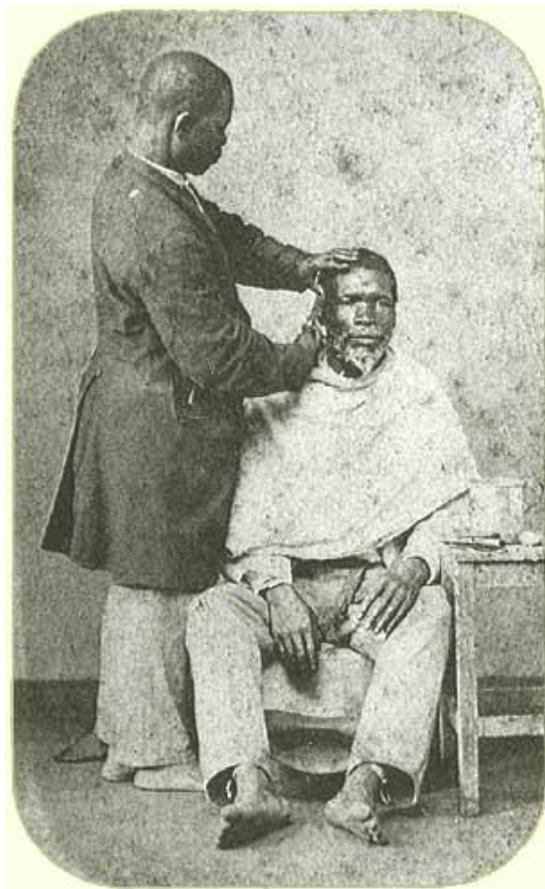


FIGURA 4: Os escravos que exerciam ofícios especializados, como o barbeiro, eram mais valorizados no mercado de cativos²¹³.

O aumento geral do preço dos cativos acentuou a tendência de um melhor tratamento dos escravos no cativeiro – o que, embora tenha tido, como quase todas as iniciativas senhoriais nesse sentido, forte inspiração paternalista, obrigou os senhores a buscarem saídas negociadas a impasses com os cativos²¹⁴. Por outro lado, a forte

²¹² COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 33.

²¹³ HENRIQUE JR., José Christiano de Freitas. Retrato de escravo (?) não identificado, c. 1865. *In*: KOSSOY, Boris; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Olhar Europeu: O Negro na Iconografia Brasileira do Século XIX*. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2002, p. 48-49.

²¹⁴ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 33.

demanda no Sudeste conduziu a um intenso tráfico interno no Brasil, com um movimento populacional de escravos das regiões norte e nordeste, principalmente, em direção ao centro-sul. Mesmo dentro do Sudeste, houve um significativo movimento de emigração, por venda, de escravos urbanos para a grande lavoura, que passou a concentrar o maior contingente dos escravos do país²¹⁵.

Esses movimentos de migração interna propiciaram, a partir da década de 1860, uma concentração nos meios de uma população urbana livre que não mais mantinha vínculos identitários tão fortes – econômicos e sociais – com a classe de proprietários de escravos. Com a concentração dos cativos em plantéis maiores e mais rentáveis da grande lavoura cafeeira, o padrão disperso e ubíquo de propriedade de escravos no Brasil alterou radicalmente. Se antes a abolição era algo impensável (afinal, escravidão era sinônimo de produção e trabalho que movia todas as atividades econômicas brasileiras), o trabalho livre começou a substituir o trabalho escravo nos centros urbanos, e essa camada de trabalhadores livre e assalariados foi a que se mostrou mais sensível aos apelos abolicionistas.

O rompimento da grande coalizão entre conservadores e liberais, que dominara a vida política do Segundo Reinado e até então havia se mostrado avessa a permitir a discussão parlamentar de projetos de cunho emancipacionista, permitiu o aparecimento de fraturas no consenso sobre a questão do sistema escravista. Elementos mais radicais do partido liberal começaram a defender medidas de emancipação dos escravos.

²¹⁵ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 37-38.

A partir de 1865 outros fatores entraram em jogo: o fim da Guerra de Secessão, com a derrota dos confederados e o fim da escravidão nos Estados Unidos (o único outro país independente da América que ainda mantinha o regime servil), gerou um sentimento geral na elite intelectual e política do Brasil de que não haveria futuro para a escravidão, que ela era “uma instituição ultrapassada, arcaica, símbolo do atraso do país. Todas as nações civilizadas tinham-na condenado²¹⁶”. Mais que isso: a escravidão negra norte-americana só havia terminado após uma guerra civil cruenta entre os estados do norte e do sul. O temor de que algo parecido pudesse acontecer ao Brasil levou boa parte da opinião pública, que até esse momento ainda se mantinha neutra ou pelo menos indiferente à questão da escravidão, que não só esta estava fadada ao fracasso, o que poderia ensejar o fracasso da própria nação, se o tema continuasse em um impasse.

Assim como o exemplo do Haiti representava o medo da sublevação da ordem social por uma revolta escrava generalizada, o exemplo da Guerra de Secessão norte-americana passou a representar o medo da sublevação da ordem social em razão de um conflito potencialmente destrutivo entre forças políticas antagônicas em torno da questão da escravidão. No contexto em que a imagem do sistema escravista, e a sua defesa, ficava cada vez mais associada aos interesses dos proprietários de grandes plantéis voltados à monocultura de exportação, essa possibilidade deve ter parecido suficientemente real a uma parte significativa da opinião pública para que tenha ajudado a galvanizar o apoio a discussões mais ampla de alternativas para a emancipação de cativos.

²¹⁶ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 43.

Em meados da década de 1860, cresciam em número e em participação social as sociedades abolicionistas nos meios urbanos. Jornalistas, médicos, engenheiros, advogados, homens e mulheres começaram a aderir ao abolicionismo. Pela primeira vez, a grande imprensa discutia a questão, e, eventualmente, o próprio Parlamento não poderia mais se furtar ao debate²¹⁷.

Em razão da Guerra do Paraguai (1865-1870), conflito no qual o Brasil se envolveu diretamente e que ocupou a agenda política imperial durante os últimos anos da década de 1860, as discussões abolicionistas não avançaram na Câmara e no Senado, apesar de o próprio Imperador Dom Pedro II tê-la mencionado nos seus discursos anuais de abertura dos trabalhos do parlamento em 1867 e 1868 – a questão do “elemento servil do império” mereceria a atenção dos parlamentares²¹⁸. A Guerra do Paraguai, no entanto, serviu como pretexto para adiar os debates sobre propostas que foram feitas durante o período.

Essa guerra em si teve outros efeitos em relação ao sistema escravista. O decreto do governo imperial de 6 de novembro de 1866 determinava que os escravos da nação (os que pertenciam ao Estado) designados para o serviço militar fossem libertados, assim como suas esposas. Essa medida foi de pequeno alcance em termos do número de cativos que beneficiou, mas teve grande repercussão na opinião pública²¹⁹. Além dos escravos da nação, muitos escravos foram enviados por seus senhores para servir no *front*, e durante a guerra muitos deles foram libertados pelos proprietários.

²¹⁷ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 43.

²¹⁸ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 44-45.

²¹⁹ Cf. COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 43.



FIGURA 5: Ex-escravo combatente e condecorado em razão da Guerra do Paraguai vê sua própria mãe no tronco ao voltar da guerra²²⁰.

²²⁰ AGOSTINI, Ângelo. De Volta do Paraguai. Rio de Janeiro, *Vida Fluminense*, n. 12, jun. 1870.

Fato relevante foi o alistamento de muitos escravos fugidos no exército, o que acabou por gerar não apenas apoio e simpatia a esses cativos que combateram “em defesa da nação”²²¹. Mais do que simpatia, nos casos em que os senhores tentaram recapturar esses escravos quando esses cativos retornaram do *front*, sofreram forte oposição do aparato estatal. Avisos e circulares dos órgãos ligados ao Ministério da Justiça durante esse período determinavam que os escravos que haviam servido como voluntários da pátria, mesmo que sem a anuência do seu senhor, não poderia ser reescravizado. Cita-se, nesse sentido, uma circular expedida pelo chefe de polícia de São Paulo, em 1870:

Não devendo voltar à escravidão os indivíduos de condição servil que fizeram parte de nosso Exército na Guerra do Paraguai, embora se alistassem ocultando sua verdadeira condição. É dever providenciar no sentido de serem restituídos à liberdade, pondo a salvo de seus supostos senhores o direito de reclamar do Governo imperial a indenização com a prova do domínio, a fim de que não se repita o fato de Paraíba do Sul, de ser voluntário da Pátria, violentamente preso e conduzido para o poder de um particular que se dizia seu senhor e que só fora afinal posto em liberdade pela intervenção da autoridade²²².

Ressalte-se que essas circulares e avisos foram bastante disseminados por representantes dos órgãos policiais em todo o país. Apesar de já terem sido apontadas outras formas de intervenção do Estado nas relações eminentemente privadas entre os senhores e as suas propriedades escravas, como no caso das ações de liberdade e na aplicação de punições a escravos que tenham cometido crimes ou fugido de seus senhores, o nível de assertividade dessas declarações é, indubitavelmente novo. Embora não representem ameaça direta ao

²²¹ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 48.

²²² COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 48.

direito de propriedade dos senhores (já que ficava assegurado o direito dos proprietários a receber justa indenização pela perda do patrimônio), essa talvez tenha sido a primeira vez em que o Estado imperial tenha legitimado e dado guarida à desobediência servil. As circunstâncias, evidentemente, eram extraordinárias, mas o abalo às estruturas do privatismo da relação entre senhores e escravos não deixou de ser sentido.

Havia, enfim, de forma clara e declarada, interesses acima do poder senhorial, que não passaram despercebidos pelos próprios cativos. Consta que muitos desses escravos fugidos que se juntaram ao corpo de voluntários na Guerra do Paraguai o fez sabidamente buscando oportunidades de escapar do domínio senhorial²²³. Dentro de um contexto mais geral de fugas escravas, essas fugas não diferiram, no essencial, dos objetivos da maioria dos escravos fujões: menos controle, mais autonomia, uma libertação – mesmo que só simbólica – do cativo opressor.

A participação dos cativos na Guerra do Paraguai significou, em alguns casos, não apenas a sua liberdade à contrariedade do poder senhorial, mas a sua incorporação no exército regular, após o conflito, na condição de soldados, cabos e sargentos, tendo conquistado um *status* social de alguma relevância no mundo dos livres²²⁴.

Após o término da Guerra do Paraguai, houve uma maior radicalização do movimento abolicionista. “Grêmios, clubes, jornais, associações abolicionistas ou emancipadoras foram organizadas nas

²²³ Cf. FERRER, Francisca Carla Santos. Senhores e escravos na fronteira meridional do Brasil: da Guerra do Paraguai à Abolição. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: ANPUH-SP, jul. 2011, p. 11.

²²⁴ FERRER. Senhores..., *cit.*, p. 15.

principais cidades do país”²²⁵. Foi nesse mesmo momento que o já mencionado Luiz Gama começava uma campanha jurídica mais ampla pela emancipação dos cativos, a partir de ações coletivas de liberdade, que tivessem eles próprios ou seus ascendentes sido trazidos ao Brasil após a Lei de 1831. Considerando que a maioria dos cativos nos plantéis das grandes lavouras cafeeiras paulistas se enquadrava nessa situação, e a enorme publicidade dada a setores da imprensa local à campanha, a iniciativa adquiriu um caráter de confronto radical à instituição da escravidão. O sucesso da empreitada potencialmente significaria a libertação massiva de cativos sem qualquer indenização aos proprietários. A reação dos proprietários foi um recrudescimento da sua posição nas mesmas proporções do radicalismo da campanha.

Nesse momento, no início da década de 1870, a historiografia geralmente costuma qualificar de um segundo momento do abolicionismo no Brasil, quando das discussões parlamentares da Lei do Ventre Livre²²⁶.

O projeto da Lei do Ventre Livre foi apresentado à Câmara em maio de 1871, e foi discutido por vários meses no parlamento, em um processo que foi ativamente acompanhado pela opinião pública e pela imprensa. Nas discussões parlamentares ficaram marcados dois campos antagônicos, em defesa e em oposição à lei, pelos argumentos utilizados por ambos os lados.

Os defensores do projeto, que era mais complexo do que o seu nome sugestivo deixa transparecer, apontavam que a libertação gradual dos filhos dos cativos que ele proporcionava seria uma forma de

²²⁵ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 49.

²²⁶ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 51.

introduzir o trabalho livre assalariado no país, que diziam ser mais produtivo do que o trabalho escravo. A pecha da escravidão impedia a imigração de trabalhadores europeus no Brasil, solução que já despontava como alternativa viável à mão de obra cativa, de forma que abolir a escravidão também não precisaria significar uma desorganização das relações produtivas. Ao argumento econômico aparece, pela primeira vez nas discussões parlamentares sobre o tema, o argumento de que a escravidão era imoral e contra o direito natural. O direito de propriedade, não poderia justificar a posse de um homem por outro homem²²⁷.

Os parlamentares contrários ao projeto argumentavam que ele representava uma intromissão indébita do governo na atividade privada dos proprietários. Afirmavam que a concessão da liberdade aos filhos das escravas era um atentado ao direito à propriedade (ao dono da coisa pertencem os seus frutos), que abriria a porta para uma série de outros abusos que poderiam arruinar os proprietários, a economia nacional, e a ordem pública. Alguns outros argumentos eram ainda mais alarmistas: declaravam que a situação anômala de mães escravas convivendo com filhos libertos dentro das senzalas criariam duas classes de indivíduos dentro dos plantéis, o que levaria a um questionamento de toda legitimidade do sistema escravista²²⁸. Por fim, não faltaram no campo dos opositores ao projeto argumentos de cunho paternalista, segundo os quais os escravos não estariam preparados para a liberdade, e que a situação dos cativos seria melhor que a dos trabalhadores livres e

²²⁷ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 52.

²²⁸ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 52.

assalariados, pois os senhores ao menos garantiam aos seus cativos habitação, vestuário, e alimentação²²⁹.

A luta travada no parlamento conduz a conclusões interessantes sobre as mentalidades divergentes de senhores, cativos e abolicionistas sobre o problema da escravidão.

Os abolicionistas conseguem, de forma coerente, colocar em xeque o direito à propriedade de escravos com um argumento jurídico de igual monta: a incompatibilidade desse direito com o direito natural. Se o argumento servia bem ao seu propósito, talvez uma consequência inesperada da sua contundência (e da sua reafirmação constante pelos abolicionistas contra o sagrado direito de propriedade dos senhores a partir desse ponto) tenha sido cimentar uma noção de pessoa que emergirá da luta abolicionista fortemente naturalizada.

A imoralidade da escravidão a que provavelmente se referiam os deputados a favor do projeto era, por sua vez, uma imoralidade cristã. De fato, a importância desses argumentos, nesse contexto, não pode ser negligenciada como fator que influenciou a construção jurídica da noção de uma pessoa natural e que tem uma dignidade cristã, no Direito e no tecido moral da sociedade como um todo. Não obstante, o argumento do direito à propriedade é enfim colocado à prova quando confrontado com a igualdade entre todos os homens e a liberdade.

No campo contrário, os argumentos dos detratores do projeto da Lei do Ventre Livre demonstram o quanto estavam distantes as visões de senhores e escravos sobre os significados do cativo. Em primeiro lugar, o argumento que teme pela deslegitimação interna do sistema pela convivência de filhos libertos com mães escravas parece ignorar

²²⁹ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 52-53.

totalmente a existência de comunidades complexas de escravos dentro dos cativeiros, constituídas por possibilidades de identidades culturais próprias, núcleos familiares estáveis, e, frequentemente, experiências significativas de acesso à liberdade – seja pelo convívio com homens de cor livres e forros, seja pelos espaços de autonomia conquistados dentro do próprio cativo. O paternalismo remete a justificativas da mesma sorte: de que o cativo seria bom para os cativos, pois eles não saberiam viver em liberdade – leia-se, como pessoas – sendo melhor que continuassem sob a proteção de um senhor que tudo lhes provê. São argumentos que se encontram entre a ignorância ilusória da classe senhorial em relação ao estado de coisas do sistema escravista brasileiro naquele momento e à sua tentativa dissimulada de justificar um sistema que já se encontrava em processo de franca falência moral.

Os argumentos voltados às imbricações entre a ordem social e o sistema escravista parecem mais inteligíveis à primeira vista.

A menção à manutenção da ordem econômica soa parte como ameaça ao Estado Imperial de uma potencial quebra da aliança de interesses que unia os proprietários de escravos e o regime, parte como lembrete aos abolicionistas do poder e influência que ainda detinham em razão da centralidade da monocultura de exportação para a economia brasileira, o que não podia ser negado. Porém, o outro aspecto do argumento, o que tenta associar a manutenção da economia privada da relação entre senhores e escravos e a ordem social, pode ser lido como uma percepção clara por parte da classe senhorial que a Lei do Ventre Livre, e todos os outros processos de erosão do seu “poder moral”, representavam uma clara afronta a um dos pilares básicos do sistema escravista. Contestava-se, de fato, a visão de que a ordem pública

equivalia sempre ao respeito absoluto ao poder privado dos grandes proprietários dentro dos seus domínios e junto aos seus dominados.

Apesar da retórica alarmista dos detratores do projeto, a Lei do Ventre Livre teve mais significância em termos da disseminação do abolicionismo e como um sinal claro de que a escravidão iria, eventualmente, terminar. O projeto foi aprovado, mesmo com oposição maciça dos deputados das províncias do sul e do sudeste, e convertido na Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871. Do ponto de vista prático, as medidas trazidas pela nova lei eram “protelatórias e moderadas”²³⁰.

A Lei do Ventre Livre declarou livres os filhos nascidos de cativas, mas, mesmo “livres”, deveriam permanecer sob a guarda dos senhores até os oito anos, a partir de quando o proprietário poderia optar vender a criança livre ao Estado por uma indenização ou mantê-la até os 21 anos de idade. Nesse caso, esses “livres” estariam obrigados a prestar serviços gratuitos ao senhor em retribuição ao seu sustento até essa data. A título de ilustração, se uma cativa nascida no dia anterior de entrada em vigor da lei tivesse um filho aos 21 anos (no auge do seu período fértil), esse filho poderia ficar na posse real do seu senhor até o ano de 1913. Em uma situação hipotética, haveria escravos-livres no Brasil mais de 40 anos depois da aprovação da lei.

Outras medidas incluídas na legislação aprovada foram o direito a que os cativos de constituir pecúlios – o que antes dependia da concessão senhorial – e criava um fundo de emancipação de cativos, para custear a alforria de certo número de escravos todos os anos. A lei ainda declarava livres todos os escravos que ainda estavam na propriedade do Estado e aqueles cujos donos morressem sem herdeiros.

²³⁰ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 54.

Para a execução das medidas previstas, a lei dispunha que deveriam ser feito um registro geral dos escravos (matrículas). Essa última medida, embora tenha sido largamente fraudada pelos senhores, representava mais um ato de ingerência e controle do Estado nas relações privadas entre senhores e cativos, e, por isso mesmo, os proprietários frequentemente agiram com displicência ou má-fé, deixando de registrar libertos nascidos posteriores à lei e, em alguns casos, adulterando os atestados de batismo para colocar crianças nascidas após a entrada em vigor da norma como nascidas antes da data²³¹. A reação dos senhores foi um recrudescimento geral às medidas emancipatórias da Lei do Ventre Livre, e, em termos do tratamento dos nascidos livres e mantidos no cativo (que foram a enorme maioria), o regime de trabalho, punições e tratamento permanecia o mesmo dos demais escravos²³².

Após a Lei do Ventre Livre, porém, a questão da emancipação dos cativos adquiriu novas dimensões: o abolicionismo consolidou-se como uma causa filantrópica e cristã, a favor do *progresso* e da *civilização*, com amplo respaldo das demais nações europeias civilizadas. Essas eram poderosas palavras de ordem no período que antecedeu o fim do império²³³.

Na década de 1880, o abolicionismo entra no seu terceiro e final estágio. A oposição à escravidão torna-se generalizada nos centros urbanos. O crescente declínio da população escrava, a partir da década

²³¹ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 58.

²³² COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 59.

²³³ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 77.

de 1870, contribuiu para uma maior e final concentração dos escravos remanescentes nos redutos cafeicultores do Sudeste.

Uma certa impaciência com a postergação do final definitivo da escravatura gerou um clima de agitações que parecia incontrolável. Os aderentes da escravidão, contudo, ainda defendiam os seus interesses com renovado vigor. Protestavam veementemente contra as agitações públicas promovidas pelos abolicionistas e reiteravam os argumentos de que era necessário manter a ordem pública e a economia do país. Vendo-se isolados e cercados de opositores, os fazendeiros arregimentavam-se e conspiravam nos centros da lavoura²³⁴. Passaram a perseguir abolicionistas que pregavam suas ideias em cidades do interior, e a fazer uso da violência para atrapalhar a ação dos ativistas do movimento. Além disso, fizeram uso de sua influência para manter os representantes do Estado que atuavam nas regiões escravistas sob seu controle, expulsando juízes e outros funcionários públicos que se colocassem a favor dos escravos e dos abolicionistas²³⁵.

A polarização do país em torno da questão era evidente, e as tensões apareceram muitas vezes de maneira violenta. Mas a reação dos proprietários e dos setores mais conservadores da sociedade não conseguiu evitar a marcha da abolição. A aprovação da Lei dos Sexagenários foi a última tentativa em se tentar um compromisso pela emancipação gradual e com respeito ao princípio da indenização, que teve menos relevância prática do que a Lei do Ventre Livre, ao libertar escravos com mais de sessenta anos, uma parcela ínfima da força produtiva.

²³⁴ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 80.

²³⁵ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 80.

Contudo, na segunda metade da década de 1880, até mesmo alguns representantes importantes da grande lavoura já reconheciam que a escravidão estava com os dias contados, e já estavam convencidos das vantagens da substituição da mão de obra cativa pelo trabalho livre de imigrantes. A abolição tornara-se uma causa popular que contava com o apoio de amplos setores das camadas populares, das classes médias e, após a Lei dos Sexagenários, até mesmo de alguns representantes das elites. Além disso, o próprio Imperador apoiava a abolição, uma amostra da irreversibilidade do movimento²³⁶. Como ponto culminante do processo, tem-se a rebelião generalizada dos próprios cativos, que, com o apoio de abolicionistas, começaram a abandonar em massa as fazendas, em fugas coletivas que não poderiam ser reprimidas pelas autoridades, que, por sua vez, já não tinham tanto interesse em auxiliar na manutenção do sistema. Acuados politicamente e enfrentando a desorganização maciça do trabalho nas lavouras, não havia mais saída para os últimos senhores de escravo do Brasil. Os escravos que fugiram não retornariam mais às senzalas, e a rebelião foi “o ponto culminante do movimento abolicionista”²³⁷.

5. Observações Finais

O estudo do sistema escravista brasileiro no século XIX, com todas as suas contradições, é um tema fascinante. Fascinante não apenas pela riqueza de visões e interpretações que pode ensejar, mas pela

²³⁶ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 90.

²³⁷ COSTA. A Abolição, *cit.*, p. 91.

intensidade dos processos e transformações ocorridas durante o período, e a possibilidade de novas e surpreendentes análises a partir de modelos teóricos diversos.

A opção por um estudo que tentou focar na dinâmica da construção das personalidades escravas, a partir de uma perspectiva sistêmica, rendeu resultados interessantes.

Foi possível perceber que enquanto a escravidão foi uma relação frequentemente marcada pela violência e pela subjugação dos cativos à vontade de seus senhores, o escravo nunca se reificou totalmente, e nunca desapareceram as marcas da sua personalidade mesmo dentro do cativeiro: suas vivências familiares, suas práticas religiosas, a sua rebelião contra os abusos demonstraram que a resistência à opressão do cativeiro foi uma resistência de pessoas, que lutaram por seus espaços de autonomia e liberdade através de estratégias típicas da interação intersubjetiva interpessoal – negociações, trocas, acordos e, porque não, amostras de violência e não-conformismo quando as tensões atingiram limites insuportáveis que ameaçavam o aniquilamento da sua personalidade.

A abolição da escravatura, longe de um processo controlado ou parcelado de maneira suave pelas elites, foi uma luta dinâmica na qual os cativos foram, sem dúvida, protagonistas. Os escravos foram pessoas muito antes do ordenamento jurídico ter-lhes “concedido” essa dádiva. A dádiva em questão nunca teve, e nunca poderia ter tido esse caráter, de algo que se concede, algo que se permite. Talvez tenha sido mais confortável para os senhores imaginar que assim foi feito, mas essa ilusão ignorou o fato que a festa da escravidão foi a celebração de uma conquista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A divisão do mundo material em uma dicotomia de pessoas e coisas é uma das bases dos ordenamentos jurídicos modernos, nos quais a pessoa é comumente apresentada como um dado estático e não explicado, e a coisa é tudo aquilo que não é pessoa. Tomando a questão de maneira mais precisa, a pessoa e a coisa não constituem opostos, e a justificativa para as implicações éticas e jurídicas da distinção pode ser entendida em razão das propriedades particulares de uma forma específica de organização da matéria, a coisa pessoalizada.

A indicação de que a pessoa é uma coisa pessoalizada informa uma complexidade que não comporta o reducionismo: sem a remissão à matéria, e sem dar conta das suas propriedades específicas, qualquer modelo explicativo seria falho. A pessoa mostra-se irreduzível a simplificações, a essências e a obscuridades conceituais. Toda tentativa de reduzi-la conduz, como ocorreu reiteradas vezes ao longo da história, a exclusões, à discriminação ou à violência contra aqueles que não se encaixam no conceito fechado.

Como alternativa ao reducionismo, a teoria dos sistemas e o emergentismo permitem a construção de um modelo coerente e claro para o conceito. Por esse prisma, a pessoa pode ser explicada através de uma perspectiva sistêmica, na qual interações entre pessoa e outras pessoas e com o ambiente, estruturadas de maneira específica, fazem emergir a personalidade em certos objetos materiais. A pessoa como sistema é um conceito mais rico, que lida bem com as complexidades do

problema e ressalta a importância do funcionamento – da pessoa-em-ação, para a emergência da personalidade.

O estudo da escravidão no Brasil mostrou que o problema da tensão entre o ser pessoa e o ser coisa é uma constante na dinâmica das relações sociais. O escravo aparece como um caso limítrofe, em que a tensão é assumida por contradições jurídicas, sociais e econômicas.

Os casos limítrofes elucidam, por vezes, aspectos de uma questão que aparecem com menos intensidade em outras situações, mas que, vistas à luz do limite, deixam perceber similaridades e pontos comuns de problematização.

Formalmente, os escravos tornaram-se pessoas de direito com a abolição da escravatura. Contudo, como se viu, a personalidade não pode ser concedida como dádiva, devendo ser, ao contrário, conquistada. Pensando nesses termos, o problema enfrentado pelos escravos, ex-escravos e excluídos em geral da sociedade brasileira não se encerrou com a abolição da escravatura. Ali, marcou-se o início de uma nova fase do processo: o da luta desses ex-escravos por reconhecimento social das manifestações próprias da sua personalidade como legítimas, valorosas e tão dignas quanto a da elite branca, fato que talvez ainda hoje não tenha se concretizado.

É ilustrativo dos novos problemas enfrentados pelos afro-descendentes no pós-abolição o fato de que, no início do período republicano, tenha havido a perseguição aos cultos religiosos de inspiração afro-brasileira, como o Candomblé, e a proibição da prática da capoeira, que era uma das manifestações mais representativas da cultura negra nos meios urbanos. Os negros eram, para o Direito, pessoas livres e iguais a todas as outras, mas socialmente continuavam associados à

vadiagem, à desordem e à corrupção dos costumes. Com efeito, a discriminação contra essas pessoas continuou por boa parte do século XX e ainda hoje é uma questão relevante na sociedade brasileira. Sinal de que os déficits de reconhecimento ainda são questões problemáticas mais de um século após a extinção do escravismo no país.

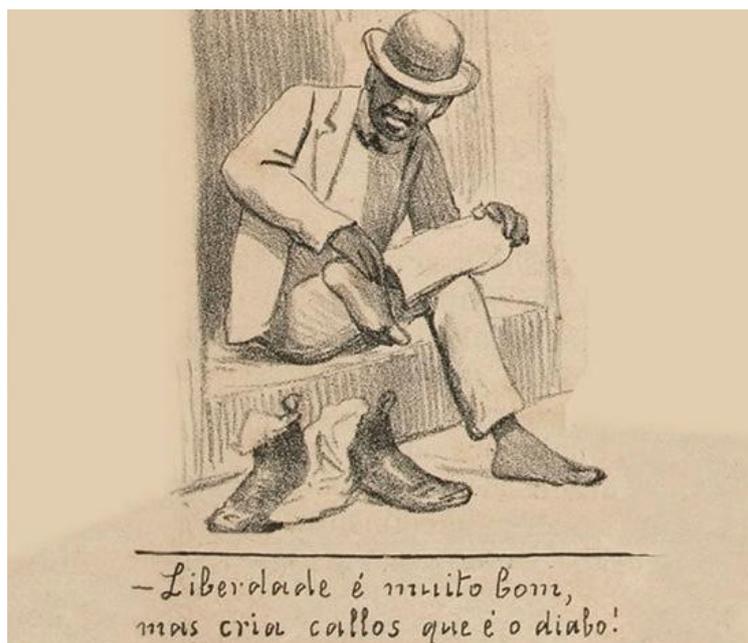


FIGURA 6: O escravo que se torna pessoa: a opção entre calçar sapatos e permanecer descalço representa possibilidades do ser pessoa. A vivência efetiva da liberdade implica o exercício de direitos e deveres, socialmente estabelecidos e reconhecidos²³⁸.

Não apenas os afro-descendentes, mas diversos outros grupos de pessoas passaram e ainda passam por processos de luta pelo reconhecimento pleno de sua personalidade no Brasil. Embora o problema da falta de liberdade formal não seja mais o ponto central desses embates e discussões, pois todos são sujeitos de direito, livres e

²³⁸ AGOSTINI, Ângelo. Charge de 1888. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/charge-do-mes/liberdade-e-muito-bom-mas-cria-callos-que-e-o-diabo>>. Acesso em: 4 jul. 2012.

iguais, a tensão entre a pessoalização e a reificação é clara em muitos casos.

O movimento feminista, por exemplo, que luta pelo fim do tratamento discriminatório contra as mulheres, que, ainda hoje, são desproporcionalmente vítimas de violência e que sofrem diversas restrições legais e sociais ao seu livre uso do corpo. Luta-se por respeito e por autonomia e pelo direito de exercer plenamente personalidades próprias e distintas dos homens.

Citem-se, também, os debates em torno de direitos das crianças e dos idosos, pessoas que são tratadas, muitas vezes, como coisas sem autonomia, que não teriam direito a exercer aspectos únicos da sua personalidade. Não se exagera se se considerar as discussões atuais em torno da proibição do uso da violência física por parte dos pais contra os filhos menores, e a necessidade de afirmação, no Estatuto do Idoso (Lei n. 10.741/2003), promulgado em 2003, da obrigação do Estado e da sociedade de assegurar aos idosos a “liberdade, o respeito e a dignidade” (art. 10, *caput*). Não é uma afirmação vazia, meramente. Trata-se do reconhecimento de que há na sociedade brasileira um problema grave de reificação da pessoa idosa.

E, claro, há a questão da luta do movimento hoje denominado LGBTs (de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros) por direitos iguais e reconhecimento social de suas opções e estilos de vida. Apenas em 2011 foi “concedido”, de forma concreta, o direito a essas pessoas de constituírem uniões estáveis²³⁹. Vale lembrar

²³⁹ Julgamento conjunto da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277 e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132 pelo STF, em maio de 2011.

que até os escravos, que não eram formalmente pessoas, tinham o direito de se casar garantido no Brasil, pelo menos desde o século XVIII.

Novas visões sobre a pessoa, que considerem os aspectos sistêmicos e emergentistas da pessoalidade efetiva são de grande relevo para esses debates: colocar a questão em termos de reificações e de restrições ao livre desenvolvimento da pessoalidade é eficaz para tornar clara a gravidade do desrespeito e dar legitimidade social e jurídica às lutas por reconhecimento. É nesse sentido que este trabalho visa a prestar sua contribuição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINI, Ângelo. Charge de 1888. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/charge-do-mes/liberdade-e-muito-bom-mas-cria-calos-que-e-o-diabo>>. Acesso em: 4 jul. 2012.

AGOSTINI, Ângelo. De Volta do Paraguai. Rio de Janeiro, *Vida Fluminense*, n. 12, jun. 1870.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. *Uma História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BOSTROM, Nick. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 2005, 19 (3): 202-214.

BUNGE, Mario. *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

CÂMARA, Nelson. *Luiz Gama: O advogado dos escravos*. São Paulo: Editora Lettera.doc, 2010.

COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. 8. ed. rev. e ampl. São Paulo: Unesp, 2008.

COSTA, Iraci del Nero da. *Vila Rica: População (1719-1826)*. São Paulo: IPE-USP, 1979.

DA FONSECA, Flávio Guimarães *et al.* Human Transgenesis: Definitions, Technical Possibilities and Moral Challenges. *Philosophy and Technology*, 2012, v. 24.

DARWIN, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, Albermale Street, 1859.

DUARTE, Regina Horta. O Século XIX no Brasil: Identidades Conflituosas. In: CARVALHO, José Murilo; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira (Org.). *Repensando o Brasil do Oitocentos: Cidadania, Política e Liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 565-569.

EVANS, Richard J. *The Third Reich in Power*. Londres: Penguin Books, 2006.

FERREIRA, Jackson. Desta para melhor: o suicídio de escravos como uma tentativa de voltar para casa. In: FIGUEIREDO, Luciano (Org.) *A Era da Escravidão*. Rio de Janeiro: Editor Sabin, 2009, p. 13-19.

FERRER, Francisca Carla Santos. Senhores e escravos na fronteira meridional do Brasil: da Guerra do Paraguai à Abolição. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: ANPUH-SP, jul. 2011.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: Famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura: Na Idade Clássica*. [Histoire de la Folie à l'Âge Classique]. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: KANE, Robert (Ed.). *Free Will*. Oxford: Blackwell, 2002, p. 127-145.

FREYRE, Gilberto. *O Escravo nos Anúncios de Jornais Brasileiros do Século XIX*. Recife: Imprensa Universitária, 1963.

GARLAND, Robert. *The eye of the beholder: Deformity and disability in the Graeco-Roman World*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

GIBBONS, A. Which of our genes make us human? *Science*, 1998, 281:1432-1434.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana Diz Não*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRINBERG, Keila. *Senhores sem Escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil imperial*. In: CARVALHO, José Murilo; NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira (Org.). *Repensando o Brasil do Oitocentos: Cidadania, Política e Liberdade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 417-432.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KOSSOY, Boris; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O Olhar Europeu: O Negro na Iconografia Brasileira do Século XIX*. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2002.

LARA, Sílvia Hunold. *Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOBATO, Monteiro [LOBATO, José Bento Renato]. *Negrinha*. São Paulo: Globo, 2008, p. 18-26.

LOMBROSO, Cesare. *Criminal Man*. Durham: Duke University Press, 2006.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. “Teremos grandes desastres, se não houver providências enérgicas imediatas”: a rebeldia dos escravos e a abolição da escravidão. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: 1870-1889*. V. III. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 369-396.

MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão no Brasil: Ensaio Historico-Juridico-Social*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866.

MATTA-MACHADO. Edgar de Godoi da. *Contribuição ao Personalismo Jurídico*. Belo Horizonte: Gráfica Vera Cruz, 1953.

MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista Brasil Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCLAUGHLIN, Brian P. The Rise and Fall of British Emergentism. *In*: BEDAU, Mark A.; Paul, HUMPHREYS (Ed.). *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*. London: MIT Press, ©2008, p. 19-59.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial: juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Unicamp, 2001.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 23. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

REIS, João José. O jogo duro do Dois de Julho: O 'Partido Negro' na independência da Bahia. *In*: REIS, João José; SILVA, E. (Org.) *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REVISTA Illustrada. Rio de Janeiro, a.13, n. 506, 14 jul.1888, p. 8.

RIBEIRO, João Luiz. *No meio das galinhas as baratas não tem razão: a Lei de 10 de junho de 1835: Os escravos e a pena de morte no império do Brasil*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: As minorias na Idade Média*. [Sex, Dissidence and Damnation: Minority groups in the middle ages] Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, p. 157.

RODRIGUES, João José. *Miscellanea Juridica*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1875.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A Discourse Upon The Origin And The Foundation Of The Inequality Among Mankind*. [S.l.]: Cosimo Classics, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SINGER, Peter. All Animals are Equal. *In: SINGER, Peter (Org.) Applied Ethics*. New York: Oxford University Press, 1986, p. 215-228.

SLENES, Robert W. *Na Senzala, uma Flor*. Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999..

SMITH, Christian. *What is a person?* Rethinking Humanity, Social Life and the Moral Good from the Person Up. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

STANCIOLI, Brunello. Razão Excludente e Geografia do Poder: o Sanitarismo Brasileiro do Início do Século XX. *In: GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa et al. (Org.) História do Direito: Novos Caminhos e Novas Versões*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, p. 159-171.

STANCIOLI, Brunello. *Relação Jurídica Médico Paciente*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

STANCIOLI, Brunello. *Renúncia ao Exercício dos Direitos da Personalidade Ou Como Alguém se Torna o que Quiser*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

STANCIOLI, Brunello; CARVALHO, Nara Pereira. Da Integridade Física ao Livre Uso do Corpo: Releitura de um Direito da Personalidade. *In: TEIXEIRA, Ana Carolina Brochado; RIBEIRO, Gustavo Pereira Leite (Org.) Manual de Teoria Geral do Direito Civil*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011, p. 267-285.

STANCIOLI, Brunello; CARVALHO, Nara Pereira. Pessoa Natural, *Eudaimonia* e Transcendência. *In: Reunião Anual da SBPC, 61., 2009. Anais eletrônicos...* Disponível em: <<http://www.sbpcnet.org.br/livro/61ra/resumos/resumos/5905.htm>>. Acesso em: 10 mar. 2011.

Suma, I, Q 29, a3.

TELAROLLI JÚNIOR, Rodolpho. *Poder e Saúde: As epidemias e os serviços de saúde em São Paulo*. São Paulo: Unesp, 1996.

THE CHIMPANZEE Sequencing and Analysis Consortium. Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. *Nature*, 2005, 437 (7055): 69.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2010.

ZAMBRANO, David. *Persona y Derecho*. Buenos Aires: Librería Jurídica Valerio Abeledo, 1947.