

História (São Paulo)

*Uma solução setecentista ousada e inovadora para a escravidão no
Brasil*

A audacious solution in eighteenth century for slavery in Brazil

Arno WEHLING

Presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

Contato: arnowebling@globo.com

Resumo: Análise dos argumentos jurídicos e teológicos da obra de Manuel Ribeiro Rocha *Etíope resgatado...*, além de seus fundamentos políticos e econômicos. O autor, um padre e advogado português que viveu na Bahia do século XVIII, apresenta as circunstâncias da escravidão na África e no Brasil, centrando sua argumentação no estatuto jurídico da remição dos escravos, o que permitiria em médio prazo sua liberdade. O estado português cumpriria assim sua finalidade de instrumento da justiça, dentro dos preceitos cristãos.

Palavras-chave: Justiça; Antigo Regime; Estado; Escravidão.

Abstract: This approach analyses the legal and theological aspects of Manuel Ribeiro Rocha's book *Etíope Resgatado...*, besides they political and economic background. The author, a Portuguese priest and lawyer who lives in XVIII century Bahia, presents the circumstances of slavery in Africa and Brazil focusing its arguments on the legal status of the redemption of slaves, which would allow in the medium term their freedom. The Portuguese State could thus fulfill the Christian commandments, becoming an instrument of justice.

Keywords: Justice; Old Regime; State; Slavery.

O livro *Etíope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*, do advogado e padre secular lisboeta Manuel Ribeiro Rocha, que viveu em Salvador, teve uma primeira edição em 1758 e aguardou por mais de dois séculos duas edições quase simultâneas, em 1991 e 1992, anunciando-se para breve uma quarta.

A análise da obra sob um ângulo histórico-jurídico permite identificar aspectos que permaneceram obscuros ao longo da sua trajetória historiográfica e que talvez assim melhor se esclareçam.

Um autor e sua recepção

Manuel Ribeiro Rocha foi sempre quase desconhecido, e seu livro principal, mais citado do que lido e discutido. Sabe-se que colaborou com a *Academia Brasílica dos Esquecidos*, na Bahia da década de 1720, aliás de modo discreto se comparado à produção de outros acadêmicos (CASTELO, 1969, p. 175, 224). Mais de trinta anos depois, em 1758, publicou de uma só vez três livros, dois de natureza teológica, a *Nova prática dos oratórios particulares* e *Socorro dos fiéis aos clamores das almas santas*, e um “discurso teológico-jurídico”, o *Etiópe resgatado*. O tríptico é dedicado respectivamente a São José, a Jesus Cristo e à Virgem Maria, retomando o imaginário da tradição católica de culto à Sagrada Família, Jesus-Maria-José, que aparece na iconografia renascentista de Rafael, Miguel Ângelo e El Greco e de que há registro inclusive na toponímia militar brasileira do século XVIII.

Alguém, portanto, perfeitamente sintonizado com a ortodoxia religiosa da Igreja, num século que já tinha há duas ou três gerações forte presença iluminista, e que experimentara uma aguda “crise da consciência europeia”.

Isso não impediu que a primeira leitura de sua obra no século XIX, dentro e fora da historiografia – ou deveríamos dizer primeira impressão, já que sua proposta não foi detidamente avaliada –, fosse marcadamente liberal. O reverendo anglicano Walsh, um viajante que não era historiador, elogia o livro como exemplo de como “portugueses esclarecidos” se manifestaram sobre o tráfico e a escravidão setenta anos antes (WALSH, 1985, p. 148-150). Na década de 1850, Varnhagen, na *História geral do Brasil*, chama Manuel Ribeiro Rocha de “filantropo autor”, o que não era em sua pena necessariamente um elogio, já que tanto na *Correspondência Ativa* quanto no *Memorial Orgânico* considerava fora da realidade os intelectuais ilustrados que se opunham de diferentes formas à exploração da América (WEHLING, 1999, p. 164-165). A crítica visava na realidade muito mais aos defensores dos indígenas seus contemporâneos do que às questões do tráfico e da abolição, que ele também desejava ver resolvidas. Mas o uso da expressão associa Manuel Ribeiro Rocha a uma nova filiação intelectual, a da Ilustração. Nos anos 1860, Perdigo Malheiro em *A escravidão africana no Brasil – Ensaio histórico, jurídico, social*, identifica no autor uma espécie de precursor dos críticos posteriores ao tráfico e à escravidão, fixando-o como ponto inicial de uma linhagem que chegaria à sua época (MALHEIRO, 1976, p. 81).

A versão liberal do tema sofre do mesmo viés geral historicista que Herbert Butterfield denominou, referindo-se a boa parte da historiografia inglesa do século XIX e mesmo anterior de “interpretação *whig*” da história. Sem se aperceber do anacronismo ou sendo a ele indiferente, percebe-se o fenômeno considerado como antecedente, primórdio ou origem do que estava por vir, desconectando-o de seu contexto.

No século XX, o *Etíope...* foi considerado obra de caráter “reformista” ou de mitigação da escravidão. De uma forma ou de outra – ou mesmo de ambas –, é como ele aparece na *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de Serafim Leite; na *História da História do Brasil*, de José Honório Rodrigues; na *Ideologia e escravidão*. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial, de Ronaldo Vainfas; na *História da Igreja no Brasil*, de Arlindo Rubert; na “Introdução” de Silvia H. Lara à segunda edição da obra; na “Introdução crítica”, de Paulo Suess, à edição de 1992. Numa contracorrente encontram-se Eduardo Hoornaert e Hugo Fragoso, que o apresentam respectivamente como “revolucionário” e “abolicionista” (LEITE, 1938, p. 351; RODRIGUES, 1979, p. 416; VAINFAS, 1986, p. 141ss; RUBERT, 1988, p. 260, 321; HOORNAERT, 1988, p. 21ss; FRAGOSO, 2012).

Considerá-lo, por sua vez, explícita ou implicitamente “reformista” ou “revolucionário/abolicionista” projeta sobre um teólogo e jurista do século XVIII categorias que dizem respeito aos conflitos ideológicos e lutas sociais da virada do século XIX para o século XX, acabando por naturalizá-las. Ignora-se ou minimiza-se, nessas três perspectivas, um universo extenso, sofisticado e ainda pouco conhecido de referências intelectuais e morais bem como suas metáforas, e percebido geralmente em suas linhas mais gerais. Assim como existiu uma leitura que hoje sabemos reducionista e mesmo caricatural das instituições e da vida social do Antigo Regime, também sua vida intelectual e cultural sofreu empobrecimento semelhante.

Vê-lo, enfim, como mitigador dos males da escravidão sem de modo algum afetar os fundamentos do sistema e os interesses do *establishment*, isto é, dos proprietários, dos negociantes do tráfico e do estado, bem como um consolador das consciências cristãs dos detentores de cativos tão somente o situa junto daqueles que, antes dele, fizeram o mesmo – Antonio Vieira, no Sermão 14. do Rosário com que estreou no púlpito e em sermões muito posteriores, já em seu período final na Bahia; Jorge Benci, na *Economia cristã dos senhores de engenho no governo dos escravos*; Antonil, na *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, e Nuno Marques Pereira, no *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. Embora tenha evidentes pontos de contato com esta perspectiva, circunscrevê-lo a ela é ignorar justamente seu ponto de ruptura com o discurso anterior.

Três outros autores tiveram aproximações que não nos permitem situá-los nos parâmetros anteriores. Wilson Martins sublinha sua diferença para o texto do jesuíta Jorge Benci, descreve os

principais aspectos do livro de Ribeiro Rocha e conclui que “o plano [...] nada tinha de utópico ou sentimental: era uma fórmula, ao mesmo tempo jurídica e econômica, de extinguir a escravidão” (MARTINS, 1978, p. 383-384).¹ Em raciocínio semelhante, Américo Lacombe destaca que o autor não era abolicionista, mas que alertara os senhores contra o caráter ilegal e pecaminoso da escravidão, propondo “uma curiosa fórmula para a alforria dos existentes” (LACOMBE, 1989, p. 140). E Charles Boxer, com a fina intuição de sempre, sugere que o jurista português propõe a substituição da escravidão por um sistema contratual; o historiador inglês acertava na essência, mas errava no acidente, talvez por ignorar as sutilezas da tradição jurídica romano-germânica a que o autor pertencia (BOXER, 1967, p. 111ss).

O discurso teológico-jurídico de Manuel Ribeiro Rocha: fundamento e forma

O *Etíope resgatado* se inicia por uma oração consagratória à Virgem Maria. A prática da *dedicatória* a um senhor, príncipe ou simplesmente protetor era comum; ao ocorrer com um santo, à Virgem Maria ou a Jesus Cristo, transformava-se em *consagração*, como ainda hoje ocorre nos batizados católicos, quando se deseja consagrar o neófito a determinada devoção admitida pela Igreja.

Após a consagração, passa-se ao “argumento e razão da obra”, na qual se sintetiza o escopo e o desenvolvimento do livro, concluindo pelos esperados efeitos sobre a consciência de seus leitores, ainda que aqueles não se meçam pela quantidade, “pois diz São João Crisóstomo que um só próximo que lucremos, desviando-o do caminho da perdição, é bastante a contrapesar pecados inumeráveis e servir no Juízo Final de preço e satisfação da nossa alma” (ROCHA, 1758, Argumento e razão da obra).

Em seguida Manuel Ribeiro Rocha elenca em abono de sua obra opiniões expressas em oito epigramas, seis sonetos e duas décimas. Seus autores são um padre secular da arquidiocese baiana, dois leigos (um deles, o secretário que elaborou o texto), três jesuítas, um ouvinte de filosofia da Companhia e outros jesuítas “anônimos”.

Seguem-se as licenças das censuras da Inquisição, da arquidiocese de Lisboa e do governo (“do paço”), esta de responsabilidade de um sacerdote oratoriano. Chega-se, assim, ao livro propriamente dito, composto de oito partes, precedido de um sumário (índice) e concluído por um “repertório das coisas mais e menos notáveis”, isto é, um índice de assuntos ao estilo das obras jurídicas da época.

A fundamentação geral do *Etíope* é – como promete sua autodefinição – teológica e jurídica, mas também evidencia os conhecimentos do autor em matéria de filosofia. No primeiro âmbito estão presentes o Antigo e Novo Testamento e referências teológicas, como as de Santo Agostinho,

São Tomás de Aquino, São João Crisóstomo, São Jerônimo, São Gregório Magno e frei Luís de Granada; dos filósofos são citados Aristóteles, Platão, Sêneca e Erasmo, além de outros clássicos como Quintiliano, Aulo Gélcio e Plínio o Antigo. Quanto aos textos jurídicos, o autor faz questão de destacar a preeminência das *Ordenações do Reino*, sem esquecer que o direito comum como um todo e o próprio direito romano – há várias citações do *Corpus de Justiniano* – tinham validade subsidiária “e resolvem o que ela [Ordenação] não determinou” (ROCHA, 1758, Parte II, item 14). A hierarquia das normas, encimadas pelas *Ordenações* reais, era frequentemente mencionada nos textos dos juristas portugueses muito antes da época pombalina, como modo de expressar a prioridade legislativa do monarca em detrimento do direito comum, do direito consuetudinário, da doutrina e da jurisprudência.² Na prática dos tribunais e dos juízes monocráticos, porém, nem sempre isso se dava, devido à força da atividade jurisprudencial e do “direito dos rústicos”, fortemente consuetudinário. Apenas com Pombal, no auge do absolutismo e a partir da Lei da Boa Razão, o direito comum e as demais práticas foram formalmente (e muito imperfeitamente) expurgados do reino (WEHLING; WEHLING, 2004, p. 447ss).

Também existem várias menções aos dispositivos das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e do Código de Direito Canônico. Há, por fim, extensa relação de tratadistas, doutrinadores e praxistas, sobretudo portugueses como seria de esperar, mas também espanhóis, franceses e italianos, citados diretamente ou apenas referidos a partir de outros autores. Assim, além das citações dos jesuítas Fernando Rebelo e Luís de Molina, que mais de perto interessavam a suas teses, estão presentes, entre outros, Benedito Egídio Lusitano, Tomás Sanchez, Álvaro Vaz, Manuel Gonçalves da Silva, Manuel Pegas e Antonio Mendes Arouca.

Todo o texto de Manuel Ribeiro Rocha, a despeito da fundamentação teológica, como era corrente entre os juristas até sua época, estruturava-se na argumentação jurídica. Mesmo na “oração consagratória” à Virgem Maria, todo o encaminhamento religioso flui para a conclusão de que

no uso e possessão dos miseráveis cativos, nos conformemos com os ditames da justiça, que nele se expendem suavizados (quanto foi possível e adaptável) com as modificações da prudência e equidade. E que em todas as mais ocorrências tomemos sempre pelas vias médias, que são as vossas veredas (ROCHA, 1758, Oração consecratória).

Não poderia haver, num tema tão delicado como o da afirmação da ilegitimidade da escravidão e do modo de libertar o escravo, exemplo de tão hábil combinação entre a base teológica e o discurso jurídico, como a defender previamente o autor de qualquer retaliação por suas teses jurídicas. Afinal, ele afirmava três categorias – justiça, prudência, equidade – que não só faziam parte da teoria e da prática de qualquer operador jurídico inspirado nas concepções gregas e

romanas, como era o caso dos cristãos; também eram elas nada menos que três das quatro *virtudes cardeais* afirmadas pelo cristianismo (justiça, prudência, temperança – a *sophrosyne* grega, que no plano jurídico corresponde à equidade –, às quais se acrescia a fortaleza).

A indicação das *vias médias*, quase pedagogicamente repetida, aponta exatamente para o exercício da equidade, correspondente jurídico do “termo médio” da temperança aristotélica – que Ribeiro Rocha, ainda uma vez muito habilmente, não cita neste ponto, preferindo apoiar-se numa autoridade ainda mais incontestável – o *Livro dos Provérbios* do Antigo Testamento: “eu ando pelos caminhos da justiça, no meio das sendas do direito” (Pr 8, 20).

A ilegitimidade da escravidão e do tráfico no Brasil: a ausência de justos títulos

Manuel Ribeiro Rocha evita questionar a instituição da escravidão. Como fazê-lo num país em que os escravos eram reconhecidamente os “pés e mãos dos senhores de engenho” e não apenas deles, mas também dos mineradores, do trabalho doméstico e de outras atividades? Em um reino que admitia sua presença na própria metrópole? Em uma época que, apesar de autodenominada ilustrada, tinha entre suas grandes expressões intelectuais autores que a condenavam, mas justificavam ainda que desconfortavelmente, como Locke, no *Segundo Tratado sobre o Governo* (1994, cap. 4), e Montesquieu, no *Espírito das Leis* (2004, Livro XV, caps. V-VIII)?

Manuel Ribeiro Rocha ataca a questão pela via oblíqua, afirmando simplesmente a origem ilegítima da “maior parte” da escravatura existente no Brasil, dadas às notórias circunstâncias do tráfico africano, a partir do modo como essas populações eram apresadas na África:

porque o costume, posto que tão antigo e longo, com que os comerciantes compram os ditos cativos aos gentios, sem averiguação e certeza do justo título da escravidão de cada um, sendo uso e costume tão nutritivo de pecados [...] claro é que nos nossos auditórios e tribunais, se não pode julgar válido [...] (ROCHA, 1758, Parte III, item 1).

O costume injusto não vigora desde o direito romano. Mas não é a este que o advogado Ribeiro Rocha invoca; é ao direito canônico, já que na ordem jurídica do Antigo Regime o ilícito é antes de tudo um pecado: “Pois os costumes injustos e nutritivos de pecados, todos geralmente são abrogados e anulados pelos Sagrados Cânones” (ROCHA, 1758, Parte III, item 2).

Os “costumes injustos” na matéria são indicados com base numa obra publicada em 1608 pelo jesuíta Fernando Rebelo: violência, fraude, delitos alheios dos pais, filhos, consanguíneos, mulher ou marido, guerras injustas, assaltos e “artificiosas imposturas de homicídios e crimes fingidos” (ROCHA, 1758, Parte II, item 2).

O autor adianta seu argumento, invocando a própria *Ordenação* contra a ilegitimidade do tráfico. Com efeito, lembra o título 107 do Livro V, no qual se proíbe o comércio para a Guiné sem licença régia, determinando que os navios reais prendessem as embarcações que o fizessem, as levassem para Lisboa e tivessem como prêmio metade das mercadorias confiscadas – a outra parte iria para os cofres públicos. Mas acrescenta a Ordenação, e Ribeiro Rocha devidamente o destaca: “E isto não se entenderá nos escravos, que por não serem tomados, como devem, forem havidos por livres”. Para melhor entendimento do leitor, explica o advogado:

[...] chegados aos nossos portos os navios de Guiné, devem ser examinados a respeito dos escravos que trouxeram, e os que se achar serem tomados, como o deviam ser, isto é, com averiguação e certeza de serem legitimamente cativados, devem ficar, como tais, no domínio de seus donos; e pelo contrário, os que se achar serem tomados como não o deviam ser, isto é, sem certeza e averiguação de que fossem legitimamente cativos, devem, como ingênuos, ser havidos por livres (ROCHA, 1758, Parte III, item 22).

A solução estava então em declarar ilegítima a escravidão no Brasil, dada a notória origem ilegítima da maior parte dos cativos, libertando de imediato os escravos existentes? E impedir a continuidade do tráfico? E como seriam tratados os adquirentes de boa fé?

Pragmaticamente, Manuel Ribeiro Rocha reconhece que o tráfico era “útil e necessário ao Reino”, pelo que propõe a “via média”, fundamentada teologicamente nas Escrituras, filosoficamente em Aristóteles e juridicamente em outro jesuíta, Luís de Molina, além de jurisconsultos de peso como Pegas e Arouca (ROCHA, 1758, Parte II, item 3).

Era a solução da equidade, que buscava conciliar os interesses conflitantes, já que era óbvia a força política e econômica tanto dos compradores coloniais de escravos quanto dos mercadores do tráfico.

O primeiro ponto enfrentado pelo autor na Parte I foi a das duas situações passíveis de ocorrer a compradores de escravos, a de ignorar simplesmente a questão da legitimidade da origem da escravidão ou de já terem “alguma notícia quando compraram e já o fizeram com dúvida de serem mal ou bem cativados” (ROCHA, 1758, Parte I, item 22). Nesta hipótese a boa fé se transferiria para o traficante, isto é, se ele havia ou não adquirido de boa fé o escravo na África.

O encaminhamento do raciocínio se dá em duas etapas: do item 22 até o 31 expõe os argumentos dos jesuítas Luís de Molina e Fernando Rebelo e do jurista Juan Azor favoráveis a que o adquirente de boa fé possa permanecer na posse do escravo – “não será obrigado a qualquer restituição até que se prove completamente que o bem que ele possui não é dele de fato; por isso que o caso de dúvida é a condição mais favorável aos proprietários” (ROCHA, 1758, Parte I, item 30).³

A parar nessa conclusão, a escravidão e o tráfico na prática não sofreriam qualquer abalo significativo, já que, a despeito de eventuais problemas de consciência, o comportamento mais consequente com os interesses dos proprietários seria o de alegar ignorância ou no máximo transferir a dúvida para o negociante. Permaneceria o *statu quo* e restava apelar para as obrigações cristãs do senhor, como fizeram seus antecessores.

No entanto, a partir do item 32 e até o final da Parte I (item 60) o raciocínio se completa invertendo os argumentos a favor do escravo. Criticando os autores que até então seguia, porque “deixaram totalmente intacta (talvez por natural olvido) uma resolução não menos necessária que as precedentes [...]” (ROCHA, 1758, Parte I, item 32), Rocha introduz a questão de o comprador de boa fé “quando a primeira vez ouviu falar nesta matéria e entrou em dúvida” (ROCHA, 1758, Parte I, item 32) ter se informado e recebido a notícia de que “se fez o negócio como nas mais [vezes] se tem feito” (ROCHA, 1758, Parte I, item 33), isto é, ilicitamente. A conclusão desse comprador deveria ser (grifado no original) que: “Se raros seriam os bem cativados, mais factível é que os meus sejam dos que então vieram cativados injustamente” (ROCHA, 1758, Parte I, item 33).

Pergunta então Ribeiro Rocha se o comprador de boa fé deve fazer alguma *restituição* aos escravos, tomando o cuidado de encaminhar a resposta nos mesmos termos em que Molina colocou a relação coisa alheia-propriedade, isto é, que “as liberdades são a coisa alheia que neste negócio se vende, e os cativos são os donos” (ROCHA, 1758, Parte I, item 34).

O padre baseia sua resposta positiva em outro teólogo jesuíta, Tomás Sanchez. O possuidor, mesmo de boa fé, está obrigado a fazer restituição de parte da coisa alheia (no caso, a liberdade) (ROCHA, 1758, Parte I, item 35). Aplicando à situação do escravo assim adquirido:

Segue-se que a mesma restituição devem fazer estes compradores de escravos e possuidores de boa fé, pois não podem deixar de ter semelhante propensão e formar o mesmo discurso, *à vista da notícia, e fama constante*, que corre de *virem todos, e quase todos*, ou a *maior parte deles*, mal e injustamente cativados (ROCHA, 1758, Parte I, item 36, nossos os grifos).

Afastando-se cuidadosamente de Molina, Rebelo e Azor, sublinhou que também eles neste aspecto “falaram com arte e cautela, de sorte que os doutos bem entendessem e os menos agudos e os prejudicados se não ofendessem e perturbassem” (ROCHA, 1758, Parte I, item 38). Ponderando os respectivos direitos do senhor (decorrentes da propriedade de boa fé) e do escravo (a liberdade), argumenta que se a dúvida é de igual peso, ambos têm o direito, mas este propende a quem detém a posse – ou seja, ao senhor, impedindo qualquer restituição (ROCHA, 1758, Parte I, item 39). Entretanto, “quando a dúvida e o seu fundamento propendem mais para a credulidade de ser a coisa alheia [...] tem o duvidoso dono mais direito à propriedade da coisa do que tem o possuidor de boa fé; [...]” (ROCHA, 1758, Parte I, item 40). Pondera em seguida os dois direitos: “contudo,

compensando o maior direito que o duvidoso dono tem à propriedade, com o maior direito que o possuidor de boa fé tem à posse, ambos veem a ficar em igualdade; e por isso devem dividir a coisa entre si” (ROCHA, 1758, Parte I, item 40).

O autor reconhece que, se a “notícia” aos possuidores de boa fé for “diminuta”, estes poderiam continuar a reter os escravos “sem obrigação de restituição alguma”. Mas não era essa, para ele, a situação de fato que o direito procurava resolver: “Porém, se a notícia que chegar a seus ouvidos for mais ampla, *como de fato é*, de sorte que percebam serem mais os escravos que vêm mal cativados [...] devem logo fazer-lhe restituição, *como recomenda a razão*” (ROCHA, 1758, Parte I, item 41, grifo nosso e do autor).

As duas formas de *restituição* que indica, “como recomenda a razão” e “de acordo com a dúvida existente”, obrigam aos possuidores que “não somente devem restituir aos escravos a proporcionada parte dos seus interesses e serviços, que são os seus frutos, senão também a proporcionada parte da mesma liberdade, que é a coisa alheia frutífera que aqui tem de restituir” (ROCHA, 1758, Parte I, item 42).

Considerando o problema consequente da indivisibilidade da liberdade, o que obstaría sua restituição parcial, Manuel Ribeiro Rocha dá a seguinte solução:

Contudo, há modo de se fazer nestes casos restituição específica daquela mesma parte da liberdade que for devida, *de acordo com a dúvida existente* ou *como recomenda a razão*; que é dar-se ao duvidoso escravo a liberdade toda; parte em restituição e simultaneamente parte por venda; recebendo dele o justo preço da parte assim vendida; de sorte que se a nossa dúvida, ou maior propensão, nos obrigar a restituir-lhe a metade da liberdade, e o escravo valer, *por exemplo*, cem mil réis, devemos dar-lhe meia liberdade por restituição e simultaneamente vender-lhe a outra meia por cinquenta (ROCHA, 1758, Parte I, item 44, grifos do autor).

Ribeiro Rocha considera também o escravo com dois senhores, situação na qual um deles concede a liberdade e outro a recusa. Este, todavia é obrigado desde o direito romano e por todo o período do direito comum a aceitá-la, pela presunção jurídica mais geral de favorecimento da liberdade (ROCHA, 1758, Parte I, item 48).

O autor conclui seu raciocínio com uma detalhada dosimetria da aquisição de boa e má fé, em que o pilar do argumento é o de que a dúvida da injustiça da escravidão é desigual a ponto de se transformar “propriamente *opinião*, ou *suspeita* e esta desigualdade põe mais uma parte a favor dos escravos” (ROCHA, 1758, Parte I, item 52, grifos do autor). Os efeitos seriam: os possuidores de má fé desde logo deveriam libertar os escravos; os de boa fé restituiriam metade da liberdade de imediato e a outra metade seria “vendida por seu justo preço” – isso em dinheiro ou em serviços (ROCHA, 1758, Parte I, item 54).

Fechando ainda mais o cerco aos possuidores de boa fé, Ribeiro Rocha lembra a eles que *por força* da notícia que já possuem sobre a ilegitimidade das condições de apresamento e a dúvida consequente, “não podem vender os escravos que possuem” (ROCHA, 1758, Parte I, item 55) sem impedimento moral, ainda que não, por ora, impedimento jurídico, nem podem igualmente comprar “outro algum escravo” (ROCHA, 1758, Parte I, item 56).

Esse interdito leva a um impasse: o problema da escravidão e do tráfico, que o autor procura resolver com o encaminhamento da solução que irá propor.

A proposta: do domínio ilegítimo ao penhor e retenção

Partindo da premissa da ilegitimidade da origem escrava, Ribeiro Rocha aplica ao cativo o raciocínio utilizado para a comercialização legítima dos objetos roubados por piratas e ladrões. Estes não podem transferir os objetos a terceiros porque não possuem o domínio legítimo; mas os objetos podem deles ser resgatados, sempre a favor de seus donos, “pagas as despesas e o prêmio *pelo seu trabalho*” (ROCHA, 1758, Parte II, item 4, grifos do autor).

Dessa forma,

os comerciantes da Costa da Mina, Angola e mais partes da África, licitamente e sem gravame de consciência, podem trocar pelo tabaco e mais gêneros que ali conduzem aqueles escravos; contanto que neste negócio não façam mais que resgatá-los, adquirindo neles somente um direito de penhor e retenção, enquanto não pagarem o que no resgate despenderam e o prêmio do seu trabalho [...] (ROCHA, 1758, Parte II, item 5).

Determinava-se, portanto, uma diferença jurídica radical: o senhor perdia o direito de *domínio* sobre o escravo, subsistindo apenas direitos de *penhor e retenção*. Transformava-se o *direito de propriedade* numa *posse precária*, submetida a certas condições e prazos.

Neste sentido, Boxer estava certo ao identificar uma proposta de mudança da relação de escravidão para a contratual.

A nova situação implicava, como bem assinala o autor, a mudança de ânimo ou intenção do comprador (ROCHA, 1758, Parte II, item 22): da *intenção de adquirir o domínio* para a *intenção de adquirir direitos sobre os serviços de cativos a prazo limitado*.

A proposta aplicava-se tanto para as futuras aquisições de mão de obra africana quanto para a existente no país. No caso desta, uma vez baixada pelo rei a legislação correspondente, cessava a sua ilegitimidade mediante a transformação automática da relação de domínio em penhor e retenção. Importante é assinalar que a transformação não punia retroativamente o senhor que antes dela tratava o escravo como objeto de domínio, já que o fazia de *boa fé*. Se persistisse na prática,

após o recebimento da notícia (ou da decisão legal no caso da aceitação de sua proposta pelo governo) tornava-se um adquirente de *má fé*, com todas as implicações jurídicas negativas que tal fato acarretava.

A retenção duraria o tempo correspondente à quitação do investimento feito no escravo. Se nesse tempo o cativo tivesse aprendido um ofício por orientação do senhor, também deveria indenizá-lo por isso, de acordo com o princípio do direito comum e do direito romano de que ao possuidor pertence a benfeitoria (ROCHA, 1758, Parte II, item 28).

O mesmo se aplicava aos filhos de ex-escravas depois de remidas, pelo benefício que lhes faziam de lhes ensinar algum ofício. Neste caso, a obrigação do filho para com o *patrono* (expressão do autor, já que não cabia a de *senhor*) de servi-lo se estendia até os 25 anos (ROCHA, 1758, Parte II, item 28).

A proclamada ilegitimidade da origem do tráfico comprometeria irremediavelmente a ida ao foro para a discussão de todas as questões derivadas da condição escrava? Somente não comprometeria, diz Ribeiro Rocha, se houver a *remição*, isto é, o “contrato de redenção” em que a ilegitimidade seja compensada pela perspectiva de quitação da obrigação. Mesmo assim seria necessário o recurso ao direito comum para definir a questão seguinte: se o ato não vale pela via em que foi feito, pode-se manter pela via em que poderia ter validade? (ROCHA, 1758, Parte III, item 5).

Segue-se uma erudita ponderação jurídica em que se contrapõem, no âmbito do direito comum, duas posições: uma negativa, baseada em Bártolo e mais alguns autores, e outra mais moderna, positiva, fundamentada no jurista Segismundo Scaccia. O confronto permite ao autor concluir pela afirmativa: sim, uma vez definida a remição, as questões decorrentes da relação possuidor-cativo podem ser legitimamente admitidas no foro (ROCHA, 1758, Parte III, item 12).

Solução econômica e solução jurídica: prestação de serviços e remição

Bem ao sabor clássico, o título do livro de Manuel Ribeiro Rocha esclarece os passos aos quais seria submetido o africano na sua condição de escravo no Brasil, se sua proposta fosse aceita pelas autoridades: *resgate, penhor, sustento, correção, instrução e libertação*.

À compra ou resgate seguir-se-ia a situação jurídica do penhor, na qual o escravo – que tecnicamente não deveria mais denominar-se assim, já que não haveria mais um domínio, mas simples posse provisória – permaneceria vinculado por uma teia de obrigações mútuas ao seu adquirente. Dando seu trabalho, deveria receber em troca moradia, alimentação, orientação religiosa e moral e instrução, aqui entendida como o exercício de um ofício.

Ao contrário da escravidão, na qual não existiria perspectiva de liberdade exceto pela via unilateral da alforria por vontade do senhor, na nova situação o trabalho cotidiano amortizaria o débito correspondente ao resgate e às demais despesas, num prazo a ser determinado por lei.

Manuel Ribeiro Rocha, ao referir-se à *redenção* do cativo, está empregando o substantivo no sentido rigorosamente jurídico de *remição*.

Preliminarmente, deve ser distinguido esse dispositivo – *remição* – de *remissão*, a qual se origina etimologicamente do latim “*remissio*”, infinitivo “*remittere*”, que significa perdoar, desistir ou absolver. *Remição*, por sua vez, origina-se de *redimere*, que em português corresponde a remir ou redimir, substantivo *redenção* e “*exprime propriamente o resgate ou reaqusição por compra de alguma coisa*” (DE PLÁCIDO E SILVA, 1975, p. 1339).

O instituto da *remição* ainda hoje faz parte dos dispositivos legais no Brasil, como ocorre com a Lei de Execução Penal, pela qual o condenado tem a faculdade de *remir* parte da pena mediante a realização de determinadas tarefas – o estudo, por exemplo.

Juridicamente, diz-se que “a *remição* importa num *direito* ou *faculdade do devedor* para *desonerar* ou *resgatar* a coisa ou o bem, que lhe pertence, ou do *proprietário* ou *anterior dono da coisa* para readquiri-la ou para a reaver” (DE PLÁCIDO E SILVA, 1975, p. 1339). A origem do instituto está no direito romano, do qual passou ao direito comum e se incorporou ao direito das regiões de tradição jurídica romano-germânica.

Ora, o autor afirmava terem os africanos nascidos livres, mas que esse direito natural lhes fora retirado ilicitamente *na maior parte dos casos* por expedientes condenáveis. Mais uma vez recorde-se que ele evita discutir o mérito do conceito de escravidão, antes reconhece sua legitimidade nos casos tradicionalmente admitidos, no que acompanha de perto Luís de Molina.

Não havendo propriedade plena ou domínio, mas simples posse por um adquirente de boa fé, o escravo poderia exercer o direito ou a faculdade, enquanto devedor, de desonerar-se da obrigação, resgatando sua liberdade. Reavia, assim, algo que lhe tinha sido retirado por meios ilícitos – a liberdade. No entanto, como sua compra ou resgate se dera, suposta ou presumidamente, de boa fé, numa operação comercial formalizada pelo Estado, inclusive pela cobrança de impostos, cabia não a liberdade imediata (caso de ter sido adquirido de má fé), mas a *remição* da sua dívida para com o comprador.

A situação se complicaria no caso de o escravo ter sido hipotecado, quando caberia a *remição sub-rogatória*. Mas Manuel Ribeiro Rocha não contempla esta hipótese, que envolveria outro desdobramento, preferindo cingir-se à *remição liberatória*, pela qual se desonerava o escravo submetido à “*garantia pignoratícia*” ou penhor, como ele sugere caracterizar-se a relação. A *remição*, portanto, definiria “a própria *quitação da dívida* e a *extinção da garantia*” (DE PLÁCIDO E SILVA, 1975, p. 1340).

Alterada, portanto, a relação jurídica (“causa e título”, na expressão do autor) de *domínio* para *penhor e retenção*, a consequência imediata estava na transformação da *servidão perpétua* em *servidão temporal* (ROCHA, 1758, Parte IV, item 1).

O tempo estimado para a remição ou redenção dos cativos era de até 20 anos. E Manuel Ribeiro Rocha explica que apesar de se admitir em direito o limite de cinco anos, este seria economicamente inviável considerando o preço corrente dos escravos, assim desestimulando o comércio e conseqüente resgate. Ou, em suas palavras: “[...] e isso prejudica o Reino e conquistas no temporal; e no espiritual prejudica o serviço de Deus e bem das almas [...]” (ROCHA, 1758, Parte II, item 32).

Todo o pragmatismo do autor se revela nessa consideração. Se os próprios interessados no tráfico – comerciantes e consumidores de escravos – não fossem estimulados à remição pela existência de um prazo dilatado, o comércio se extinguiria e logo a própria escravidão, já que no tempo máximo de cinco anos ou pouco mais (no caso de indenização pelo aprendizado de ofício ou por menoridade) ela deixaria de existir. Nessa lógica, isso traria conseqüências absolutamente críticas para o Brasil e Portugal, inviabilizando Reino e domínios – logo, simplesmente não seria posto em prática.

A proposta de vinte anos mais indenização parecia assim ao advogado a mais razoável economicamente. Recorde-se que na década de 1750 a área açucareira continuava forte importadora e a mineração encontrava-se em seu auge.

O prazo para o resgate do penhor fixado em vinte anos era defendido por via de interpretação doutrinária a partir de uma determinação do Digesto sobre avaliação de prédios (ROCHA, 1758, Parte II, itens 33 e 34), isto é, por direito comum. A presunção jurídica era a de que mesmo os bens “pouco rendosos” valiam de acordo com o que rendessem em vinte anos: “[...] e como os escravos são bens frutíferos, cujos renditos ou frutos [...] são as suas obras e serviços, segue-se que, por mais inertes e inúteis que sejam, quem deles se servir por espaço de vinte anos, sempre fica pago do seu valor [...]” (ROCHA, 1758, Parte II, item 35).

Se tivesse condições, o escravo poderia abreviar seu prazo, deduzindo o tempo trabalhado do total de vinte anos, à base de 5% por ano, eventualmente acrescido das despesas de sua profissionalização num ofício.

Na realidade, as opções para a remição, redenção ou resgate do escravo eram quatro, segundo o autor, que as explica na Parte VIII, intitulada “do que respeita aos últimos fins destes cativos”. Dito de outro modo, ele descreve as possibilidades de extinção do vínculo entre possuidor e cativo.

A primeira consistia no pagamento em dinheiro do preço total ou parcial – neste caso, proporcional ao tempo que restava para a quitação – para obter a remição/redenção. A segunda, se o

cativo tivesse servido “os anos que bastarem para compensar o preço”. A terceira, quando por disposição testamentária o senhor desse a quitação dos anos restantes. A quarta, por morte do cativo antes de cumprido o prazo.

O autor descreve o comportamento que o senhor deveria ter em cada uma dessas situações, sublinhando que na segunda hipótese o senhor, por iniciativa própria, comunicaria formalmente ao cativo sua liberdade, fornecendo-lhe o documento liberatório (ROCHA, 1758, Parte VIII, item 18); se este manifestasse o desejo de permanecer na sua companhia e nada havendo em contrário, deveria ser-lhe concedido, “passando-lhe porém sempre a carta para seu título; porque também isto é parte do agradecimento que se lhe deve; e também Deus o mandou assim repetidas vezes na Lei Escrita” (ROCHA, 1758, Parte VIII, item 19).⁴

Substituindo-se o domínio ilegítimo pelo penhor, retenção e remição, os demais aspectos da relação jurídica entre senhor e cativo permaneceriam os mesmos. Assim, existiam nas duas situações, a anterior e a nova, *obrigações* mútuas que não se alterariam.

Ao senhor caberia “sustentar a vida” – corpo e alma – do então escravo (ROCHA, 1758, Parte IV, item 2). Entre as ações cíveis que este poderia propor contra aquele estavam os casos de recusa em dar-lhe o sustento adequado (ROCHA, 1758, Parte IV, item 5), inclusive respeitando uma hierarquia entre o trabalho doméstico, melhor considerado, e o rural (ROCHA, 1758, Parte IV, item 6); a recusa em fornecer-lhe medicamentos na doença (ROCHA, 1758, Parte IV, item 10); e a exigência de fazê-lo trabalhar aos domingos, em descumprimento ao disposto nas Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia (ROCHA, 1758, Parte IV, item 17).

Também era obrigação do senhor corrigir os erros do escravo, primeiro pela palavra, depois pelo castigo (ROCHA, 1758, Parte V, item 1), no sentido de educá-lo e não meramente puni-lo, baseando-se aqui Ribeiro Rocha em Santo Agostinho, ao recomendar que se desse o “corretivo” com prudência e sem dano físico (ROCHA, 1758, Parte V, item 3). Seguiu-se que a instrução na doutrina cristã era obrigação incontornável do senhor, assim como o era dos pais em relação aos filhos (ROCHA, 1758, Parte VI, item 2). Neste ponto o autor ampara-se em Erasmo, que dá justamente este conselho aos senhores de escravos, e nas Constituições Primeiras, que recomendavam o uso, para este fim, de catecismos que fossem “breves” (ROCHA, 1758, Parte VI, itens 21 e 22).

Por fim, a “instrução nos bons costumes” era outra obrigação senhorial, contra o jogo, a bebida e o excesso de sensualidade (ROCHA, 1758, Parte VII, itens 3 e 4), cabendo-lhe estimular os casamentos dos escravos sem interferir nas escolhas dos cônjuges e serem eles próprios, senhores, exemplos de boa conduta (ROCHA, 1758, Parte VII, item 8).

Também a *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, do jesuíta Jorge Benci, meio século antes de Ribeiro Rocha, considerava as quatro obrigações que a relação impunha. Não

há diferença nesse aspecto entre ambos os autores, porque em seus quatro “discursos”, como os intitula, Benci também recomenda o sustento, a vestimenta, o cuidado nas enfermidades, o ensino da doutrina cristã, o exemplo de comportamento devido pelos senhores, os modos e limites do castigo, o trabalho e a guarda dos dias santos e domingos (BENCI, 1954, p. 33ss).

Nos tempos de Ribeiro Rocha um panfleto editado em Lisboa, em 1764, e divulgado por Charles Boxer também defende o bom tratamento do escravo. O autor anônimo da *Nova e curiosa relação de um abuso emendado ou evidências da razão; expostas a favor dos homens pretos em um diálogo entre um letrado e um mineiro* também pleiteia o bom tratamento ao escravo em nome do cristianismo. Editado na oficina de Francisco Borges de Sousa, em Lisboa, três anos depois de extinta a escravidão em Portugal, refere-se à situação dos escravos no Brasil e opõe a opinião elaborada de um letrado ao ponto de vista rústico atribuído a um minerador da colônia.

Ao se referir à origem da escravidão, afirma:

Algum dia os romanos reputavam como escravos a todos os prisioneiros de guerra; este costume prevaleceu entre algumas nações da Europa; hoje já está este abuso extinto. Unicamente os mouros atualmente reputam aos europeus que cativam como escravos (BOXER, 1967, p. 180).

O argumento da escravidão legitimada pela guerra começava a perder força, pelo menos na Europa ocidental. Essa posição já havia sido esboçada alguns anos antes por Montesquieu, quando afirmou que ela deveria limitar-se “a certos países” (MONTESQUIEU, 2004, Livro XV, cap. VIII).

Em busca de significados

Há vários pontos obscuros na biografia do autor e em relação a sua obra, os quais, uma vez esclarecidos, dariam aos leitores do século XXI uma noção mais aproximada de seus objetivos e do seu efetivo significado. Entretanto, o que se conhece da formação profissional como bacharel coimbrão, advogado militante em Salvador e clérigo permite traçar um perfil aproximado.

Esclarecido o equívoco de José Honório Rodrigues, ao identificá-lo com o jesuíta quase homônimo *Manuel Ribeiro da Rocha* (nosso autor assinava *Manoel Ribeiro Rocha*), falecido em 1745, e reunido o mosaico de informações disponíveis a partir de Diogo Barbosa Machado no século XVIII e Inocêncio Francisco da Silva no século XIX, além de outras informações esparsas, foi possível fixar sua atuação na Bahia setecentista. Sabemos de suas ligações profissionais com a Santa Casa da Misericórdia de Salvador e com a Arquidiocese da então (1758) ainda capital do Brasil, além de serem evidentes suas relações com os jesuítas, como se demonstra pela autoria da maior parte dos sonetos e epigramas que antecedem o texto do autor.

Menos claro é o contexto de edição da obra. O ano de 1758 já encontra o futuro marquês de Pombal em plena escalada de poder, o que certamente não era, em princípio, auspicioso para alguém ligado aos jesuítas e muito provavelmente – como bem lembrou frei Hugo Fragoso – ao próprio arcebispo de Salvador, que assumia, à época, uma posição abertamente pró-jesuíta.

O mesmo autor defende a hipótese de que a obra tenha sido objeto da censura pombalina, que teria feito exigências para sua aprovação, o que incluiria concessões ao sistema escravocrata. Admitir a hipótese implicaria presumir que o autor tenha sido induzido ou obrigado a modificar sua tese, para concluir pela viabilidade do tráfico negreiro e da própria escravidão nas novas condições que propunha. A sólida argumentação e a fundamentação teológica e jurídica, entretanto, dão tal integridade à obra que essa dificuldade parece ter sido desde sempre considerada pelo autor – por temor à própria censura governamental, ou simplesmente por admitir pragmaticamente a impossibilidade de pura e simplesmente suprimir tráfico e escravidão.

Além disso, as licenças são eloquentes e até entusiastas a favor da obra: dos dois qualificadores do Santo Ofício, frei Albano de São José captou toda a sutileza do discurso do autor, simultaneamente de acordo com a questão de fundo – a impossibilidade de dispensar a mão de obra africana –, mas exigindo uma solução para a ilegitimidade presente, ao dizer que também ele tinha dúvida sobre os justos títulos da escravidão, mas que agora os possuidores de boa fé poderiam ficar de consciência tranquila, uma vez que havia o horizonte da solução apontada por Ribeiro Rocha. Na mesma tecla bateu o representante do Ordinário, aliás um jesuíta, ao dizer em seu parecer que o livro “aponta o meio com que, sem cessar o comércio, se pode justificar e purificar de tantas injustiças que nele se cometem”. E por fim o representante da censura régia, um padre oratoriano, que “com ponderação gostosa” aplaude o livro e afirma que está de acordo com a doutrina católica e as leis do Reino.

Pode-se fazer outra conjectura: e se a obra, tendo sido aprovada pela tríplice censura, tivesse sofrido uma censura posterior? Isso poderia explicar sua raridade – pouquíssimos exemplares existentes já no início do século XIX e o relativo desconhecimento de que foi objeto. Essa conjectura seria meramente intuitiva se não dispuséssemos de um indício, relativo ao livro de Sousa Nunes. Sabemos que este, após a publicação – no mesmo ano do *Etíope* –, foi censurado pela burocracia pombalina e recolhido de circulação sob a alegação de conter “doutrinas anárquicas”. Nada, aliás, que já não tivesse sido divulgado sem provocar nenhum tipo de *frisson* entre os funcionários do governo, como lembrou Wilson Martins a propósito das *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, de Matias Aires, publicado anos antes, em 1752, e reeditado em 1761 (MARTINS, 1978, p. 387).⁵

Um livro como o *Etíope*, de temática complexa e delicada e de autor notoriamente vinculado a jesuítas e simpatizantes, poderia justificar um recuo do governo na matéria. E pode-se aventar

mais: provavelmente o segundo motivo, as ligações com a Companhia, tenha sido mais decisivo do que o primeiro, que a nós, dois séculos e meio depois, parece muito mais importante.

Em abono dessa mera dedução, à falta de documentação comprobatória, mais alguns dados. Estava na atmosfera política do reino a questão da escravatura, por pressão de estrangeiros e de *estrangeirados* locais, como forma de demonstrar que Portugal, onde existia trabalho escravo, era capaz de seguir o exemplo das “nações polidas” da Europa e extingui-lo.

Em 1755, na lei em que se determinou a liberdade dos indígenas do Pará e Maranhão em obediência ao breve do Papa Bento XIV e à legislação portuguesa anterior (e não aplicada) sobre o assunto, há menção à escravidão negra no artigo 4, que se referia aos filhos de índias escravizadas: “exceção somente os oriundos de pretas escravas, os quais serão conservados no domínio dos seus atuais senhores, enquanto Eu não der outra providência sobre esta matéria”. O que isso significa? Que se cogitava de medida subsequente nesse sentido? Ou era mero fecho retórico ao tema? Perdígão Malheiro já acreditava na primeira possibilidade (MALHEIRO, 1976, p. 38). Por outro lado, devemos lembrar que a medida não se restringiu ao norte: uma carta régia de 8 de maio de 1758 estendeu ao Estado do Brasil a liberdade dos indígenas (ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO, cx. 53, doc. 5316).

Em 1761, apenas três anos depois da edição do livro de Ribeiro Rocha, foram declarados livres os escravos entrados em Portugal até determinadas datas, complementando-se na década seguinte com a abolição completa da escravidão no país.

Em 1764 foi publicado o panfleto estudado por Charles Boxer, batendo na tecla da escravidão colonial.

Assim, embora tendo sofrido algum tipo de hostilidade oficial, não obstante a aprovação das censuras, o livro não destoava do clima geral de *aggiornamento* que a metrópole e o Brasil viviam – *aggiornamento* sublinhe-se, nos estritos limites do “despotismo ministerial” pombalino. Publicado entre o fim do trabalho compulsório indígena e a abolição da escravidão negra metropolitana, era uma engenhosa alternativa teológica, jurídica e econômica e como tal parece ter sido percebido pelos censores institucionais: o inquisitorial, o diocesano e o régio. A vinculação jesuítica pode ter sido o acidente que determinou seu ostracismo.

Quanto à proposta em si, tratava-se efetivamente de uma novidade em relação às posições anteriores, limitadas a lastimar a escravidão e a defender o tratamento cristão ao escravo. Ela consistia na substituição do trabalho escravo por um vínculo obrigacional ou, em conceitos jurídicos, a transformação do domínio em penhor e retenção.

Deslegitimava-se o domínio, pelas circunstâncias de apresamento do escravo, e punha-se em seu lugar o penhor e a retenção, por sua vez solúveis pela remição à base de 1/20 avos por ano de vinculação entre os dois polos da relação jurídica. Não era para ele a solução teológica ou

juridicamente ideal – já que esta seria a liberdade, em nome da igualdade cristã e do direito natural. Mas era a “via média” que via como Luís de Molina antes, entre a teologia e o direito, de um lado, e a realidade econômica de outro.

Fundamentada na articulação entre base teológica e construção jurídica, era uma proposta ousada e inovadora. Ousada porque se constituía em ameaça potencial ao *statu quo* escravocrata de proprietários de escravos, traficantes e autoridades a eles ligadas; e inovadora porque equidistante do imobilismo paternalista e consolador da posição cristã tradicional e de uma ruptura percebida pelos contemporâneos como de resultados imprevisíveis.

Não há dúvida de que foi a proposta mais significativamente marcante a respeito do tema até a representação de José Bonifácio sobre o fim da escravidão.

Referências

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Conselho Ultramarino. Rio de Janeiro, cx. 53, doc. 5316.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores de engenho no governo dos escravos*. Porto: LAI, 1954.

BOXER, Charles R. Um panfleto raro acerca dos abusos da escravidão negra no Brasil (1764), reimpresso e comentado por Charles R. Boxer. *Anais do Congresso Comemorativo do bicentenário da transferência da sede do governo do Brasil da cidade do Salvador para o Rio de Janeiro – 1963*. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1967. v. III.

BOXER, Charles Ralph. *Race relations in the Portuguese colonial empire 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

CABRAL, Antonio Vanguerve. *Pratica judicial, muyto útil, e necessaria para os que principiaõ os officios de julgar, e advogar e para todos os que solicitaõ causas nos Auditorios de hum, e outro foro*. Coimbra: Na Officina de Antonio Simoens Ferreira, 1730.

CASTELO, José Aderaldo. *O movimento academicista no Brasil*. São Paulo: CEC, 1969. v. I, Tomo I.

DE PLÁCIDO E SILVA. *Vocabulário Jurídico*. Rio de Janeiro: Forense, 1975. v. IV.

FRAGOSO, Hugo. Na Bahia setecentista, um pioneiro do abolicionismo? *História (São Paulo)*, Franca, v. 31, n. 2, p. 68-105, jul.-dez. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.ph>>. Acesso em: 4 set. 2013.

HOORNAERT, Eduardo. Padres e escravos no Brasil colônia. *Vida Pastoral*, v. XXIX, p. 21-26, jan.-fev. 1988.

LACOMBE, Americo Jacobina. *Ensaio brasileiro de História*. São Paulo: CEN, 1989.

- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: INL, 1938. v. II.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão africana no Brasil – ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976. v. II.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1978. v. I.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Saraiva, 2004.
- ROCHA, Manuel Ribeiro. *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruído e libertado*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.
- RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*. São Paulo: CEN, 1979.
- RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Palloti, 1988. v. III.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista do Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- WALSH, Robert. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. São Paulo: Edusp-Itatiaia, 1985. v. II.
- WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. Cultura jurídica e julgados. In: *Direito e Justiça no Brasil colonial – o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- WEHLING, Arno. *Estado, História, Memória. Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Notas

¹ Embora este autor denomine o plano também de “revolucionário”, a expressão no texto tem um sentido de adjetivação coloquial, razão porque o classificamos aqui, pois sua afirmação substantiva refere-se à “fórmula jurídica e econômica” contida no *Etíope*.

² Por exemplo, Antonio Vanguerve Cabral (1730, Parte I, Cap. 1).

³ A citação que utiliza é de Luís de Molina.

⁴ O autor se refere a citações do livro do Êxodo e ao Deuteronômio.

⁵ Registre-se entretanto que Matias Aires perdeu seu cargo de Provedor das Casas de Fundação neste mesmo ano de 1761, por motivos que ignoramos.

Arno Wehling. Professor Titular da UFRJ (aposentado) e Professor Emérito da UNIRIO. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida. Presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Recebido em 01/09/2015

Aprovado em 22/10/2015