



África em debate

**Uma herança identitária:
o trabalho forçado**

A Igreja e a Escravatura em Cabo Verde (séculos XVI-XVII)¹

Jairzinho Lopes Pereira*

pp. 75-92

Introdução

O objetivo do presente estudo é analisar a forma como a Igreja encarou a problemática da escravatura no arquipélago de Cabo Verde nos séculos XVI e XVII. Uma análise rigorosa das atitudes da Igreja perante a prática escravagista em Cabo Verde, no período em análise, requer ter em conta dois aspetos fundamentais: **a)** as especificidades da sociedade cabo-verdiana e da prática escravagista em Cabo Verde; **b)** a abordagem tradicional da Igreja Católica perante o problema da escravatura e as atitudes da Igreja perante a escravidão dos africanos/negros no contexto da expansão portuguesa.

Importa recordar que, no período em estudo, como acontecia noutras paragens da Europa, o Estado e a Igreja em Portugal não eram entidades separadas. A Monarquia portuguesa controlava a Igreja tanto no continente como nos seus domínios ultramarinos. Tal prerrogativa emanava do chamado direito de padroado (*ius patronatus*) que, para o caso português, se consolidou nos séculos XV e XVI². À luz do direito de padroado, assistia à Coroa portuguesa a capacidade de, por exemplo, apresentar à Santa Sé os bispos para as dioceses do ultramar. Roma reservava para si apenas o direito de confirmação. Além do mais, os missionários destacados para Cabo Verde (como para os demais domínios ultramarinos) estavam aí ao serviço de um Império com um discurso legitimador amplamente sancionado pelos mais autorizados órgãos da Igreja, mormente a Santa Sé. Esse discurso tendia a ganhar relevo sobretudo quando estava em causa uma prática moralmente sensível (que, por isso, requeria amplas justificações), como era o caso da escravatura.

Só tendo, portanto, em conta as mentalidades vigentes no Império e as especificidades do arquipélago de Cabo Verde se pode encontrar um ângulo de análise que permita perceber, por exemplo, que tipo de referências inspiravam os missionários nas suas reflexões sobre a prática escravagista. Nesta ótica, o presente estudo encontra-se dividido em duas partes. Na primeira parte farei uma sumária reflexão sobre as especificidades da sociedade cabo-verdiana do tempo (de forma a facilitar a compreensão do processo de surgimento da sociedade escravagista no arquipélago), assunto que será seguido de algumas considerações sobre a abordagem tradicional da Igreja perante a escravatura e a forma como a escravidão dos africanos/negros foi encarada pela Igreja no contexto da expansão portuguesa. A segunda parte será dedicada à análise de casos concretos sobre as relações entre a Igreja

* Post-doctoral Research Fellow, Research Foundation – Flanders/ Faculty of Theology and Religious Studies of the KU Leuven, Bélgica.

¹ Dedico este trabalho ao meu estimado Professor Doutor Amadeu Carvalho Homem, por tudo o que com ele venho aprendendo.

² Para uma síntese sobre a evolução, a natureza e o alcance do direito de padroado de que gozava a Coroa portuguesa, veja-se Leite, 1985 e Cruz, 2003.

cabo-verdiana e a instituição da escravatura em Cabo Verde. Mediante a economia espacial que aqui se impõe, tomarei como referências para a discussão apenas dois aspetos: a legalidade dos cativeiros e a questão do batismo dos escravos.

I

1. Uma Igreja nascida no seio de uma sociedade escravagista

Os missionários, como todos os seres humanos, são influenciados na forma de pensar e agir pelo meio que os envolve. As especificidades do arquipélago de Cabo Verde não devem, portanto, ser descuradas quando se trata de perceber a posição aí assumida pela Igreja perante a problemática da escravatura. Importa recordar que as origens da sociedade cabo-verdiana remontam à década de sessenta do século XV e que, à chegada dos portugueses, o arquipélago encontrava-se desabitado. Trata-se de um dado muito raro (se não único) em todo o processo de colonização portuguesa em África. O arquipélago de Cabo Verde foi povoado com escravos da costa africana, que constituíam o grosso da população, e com portugueses que aí fixaram residência (Baleno, 2001: 148-157). A sociedade cabo-verdiana nasceu, assim, como uma sociedade escravagista no mais rigoroso sentido do termo, pois vivia e dependia do trabalho escravo³. Assim sendo, se entendermos o conceito de Igreja como “comunidade de crentes”, pode-se afirmar, com todo o rigor, que a Igreja e a sociedade cabo-verdianas nasceram do mesmo processo, ou seja, do povoamento do arquipélago de Cabo Verde. Estava-se, portanto, perante uma sociedade escravagista nascida no seio da Igreja e uma Igreja nascida no seio de uma sociedade escravagista.

Desnecessário se torna, portanto, dizer que, no arquipélago de Cabo Verde, o recurso à mão-de-obra escrava constituía a norma. A fazer fé na descrição que Manuel Lucas de Sena nos deixou na sua *Dissertação Sobre as Ilhas de Cabo Verde* (1818), “em Cabo Verde ninguém se serve senão com escravos; o mais pobre da plebe tem [a]o menos um escravo ou escrava para se servir; por consequência fica o escravo sendo mais pobre que o mesmo Senhor porque se não anda sempre nú, anda rôto, esfrangalhado e descalço [...] há muito negro e negra fôrros, os quais, depois de terem as suas cartas de alforria, a primeira coisa em que cuidam é em estreitar a goela e apertar a barriga, para ajuntar dinheiro e comprar um escravo. Eis aqui um negro escravo de outro, tão pobre como ele, mas um e outro vão trabalhando até que o Senhor possa estabelecer a sua casa, isto é, que possa ter no meio da casa uma única garrafa de aguardente e um copo, sem mais cama, nem roupa, nem trastes, e com este estadão já não quer trabalhar, o Senhor conservando-se em casa a fazer o seu negócio, que, às vezes, vende só um ou dois copos de aguardente, que são dois vinténs, dos quais se sustenta ele e o escravo” (Sena, 1818/1987: 60-62).

Da passagem acima citada fica claro que a aquisição de escravos no arquipélago não se tratava de uma comodidade reservada a uma elite com mais posses, mas sim de uma prática quase generalizada na sociedade cabo-verdiana. A tese segundo a qual a mão-de-obra escrava era a mão-de-obra por excelência nas ilhas é também defendida por Ilídio C. Baleno que explica que no arquipélago, embora tenha sido a agricultura a grande absorvente da mão-de-obra escrava e eram os grandes proprietários rurais que os detinham em maior

³ Numa comparação entre o que acontecia em Portugal e em Cabo Verde, T. Green (2011: 231) ressalta esta dependência nos seguintes termos: “[...] slaves shipped to Portugal in the fifteenth and early sixteenth centuries were predominantly women and children, many of whom were destined for domestic service. On Cabo Verde, by contrast, African slaves provided the labour without which this new society could not be built [...]. They became economically and socially indispensable [...]”.

número, praticamente todos os homens livres utilizavam escravos nos seus serviços; “até mesmo o vigário ou um simples sapateiro” (Baleno, 2001: 157)⁴.

Tem relevância particular para o presente estudo o facto de os próprios missionários não terem dispensado o trabalho escravo. Uma das provas documentais deste facto é a carta datada de 5 de Março de 1607, da autoria de Baltazar Barreira, o primeiro superior da missão Jesuíta em Cabo Verde, enviada ao Provincial de Portugal, na qual o problema foi exposto nos seguintes termos:

*“A esperiença me tẽ dito que nẽ na Ilha [de Santiago] nẽ aqui [Serra Leoa] podemos uiuer sã escravos. E assi sou forçado a cõprar algũs, mas sou de parecer, se V. R. o ouuer assi por bẽ, que aos que cõpramos limitemos algũs años ã que nos siruaõ, e lhe declaremos, que se naquelles años nos seruirẽ bẽ, acabados elles lhe daremos carta de alforria. E que não nos seruindo bẽ, ou fazendo o que não deuẽ, os venderemos. Digo isto, porque fazendo desta maneira, teremos menos razaõ de escrupulo, e seremos melhor seruidos. E como se uay usando nestas partes os senhores forrarẽ os escrauos que os seruẽ bẽ, nã terã razaõ de dizer, o que algũs escrauos nossos diziaõ ã Angola, que nos auiamos de seruir delles atee lhe consumir os ossos, etc”*⁵

Quando se trata do desafio de perceber o problema da escravatura em Cabo Verde no período em exame é também importante ter em conta que algumas especificidades do arquipélago fizeram com que a vida do escravo em Cabo Verde fosse relativamente mais fácil quando comparada com a de muitas outras partes do Império. Em Cabo Verde os escravos ocupavam-se sobretudo com funções domésticas e agrícolas, estas direccionadas para o consumo local e para o abastecimento de navios que por aí passavam nas ligações transatlânticas. A ausência de plantações de cariz industrial tornou menos penoso o trabalho dos escravos em Cabo Verde e a instituição da escravatura mais fácil de aceitar (Green, 2011: 235-236). Ainda no setor agrícola é de realçar o papel dos escravos na produção e na apanha do anil e do algodão e na tecelagem, nomeadamente na produção dos famosos *panos di terra*.

2. A escravatura na tradição da Igreja

“Jesus não aboliu a escravatura – tal tarefa implicaria uma revolta semelhante a de Spartacus. Jesus não legitimou a escravatura, como alguns querem fazer crer. A escravatura não precisava de legitimação. Ninguém no mundo mediterrânico do século I alguma vez escreveu um tratado abolicionista. A escravatura era tão aceite como os animais usados na agricultura ou as mesas eram usadas para mobilar a casa” (Noonan Jr., 2006: 32; a tradução portuguesa é da minha responsabilidade). As palavras que acabo de citar são da autoria de J. T. Noonan Jr. e ajudam a perceber que, quando se trata do problema da escravatura, o cristianismo primitivo esteve longe de provocar qualquer revolução no pensamento social. Trata-se de um dado muito importante para se perceber a posição dos teólogos cristãos dos séculos posteriores sobre a problemática da escravatura.

⁴ Esta fácil aquisição de escravos, segundo Baleno (2001: 157), residia na disponibilidade nas ilhas “de um stock de «peças» [entenda-se escravos] que por não estarem em condições de serem vendidas para fora, por se encontrarem «mascabadas» acabavam por ser leiloadas a baixo preço, pelo que se tornavam bastante acessíveis às posses de quase todos. Portanto iriam estar enquadrados em todos os sectores da sociedade insular”.

⁵ Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal, Serra Leoa, 5 de Março de 1607, in *Monumenta Missionaria Africana* (doravante MMA) vol. 4, doc. n.º 58, pp. 227-228. Os volumes dos MMA aqui citados correspondem aos da segunda série, coligida e anotada por António Brásio, vols. I-IV Lisboa Agência Geral do Ultramar, 1964, 1968; vols. V-VI Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1979, 1991 e vol. VII, Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.

Não consta que de entre os missionários destacados para a diocese de Cabo Verde, na cronologia contemplada no presente estudo, algum deles tenha produzido um tratado sobre a questão da escravatura. As referências documentais sobre a escravatura na diocese de Cabo Verde são apenas reações ocasionais a casos de abusos do sistema escravagista aí registados. Tais reações foram aparecendo em correspondências e relatórios, mas nunca deram origem a nada próximo de uma reflexão sistematizada sobre a problemática da escravatura. É no entanto de crer que, pelo menos os mais instruídos e sensíveis à questão, tivessem assumido as suas posições perante os ditos abusos, tendo como referências a tradição e os ensinamentos da Igreja assim como as ideologias vigentes no Império em torno da prática escravagista. Na falta de testemunhos documentais explícitos, parece-me plausível admitir que as referências teóricas dos missionários tinham por base duas vertentes, nomeadamente a abordagem tradicional do cristianismo e da Igreja Católica perante a instituição da escravatura em geral e as atitudes da Igreja Católica perante a escravidão dos africanos/negros no contexto da expansão portuguesa em particular.

Para a segunda vertente, nunca é demais salientar que os líderes da Igreja, tanto em Portugal como nos seus domínios ultramarinos, eram agentes ao serviço da Coroa portuguesa que deles esperava colaboração e lealdade. Não restam dúvidas de que este dado influenciou muito a abordagem dos missionários portugueses no tocante à escravatura. Muitas vezes torna-se fácil notar um posicionamento crítico por parte dos missionários perante um ou outro aspeto da prática escravagista nos domínios ultramarinos, mas as críticas e reservas eram expressas com alguma cautela de forma a evitar colisões com os interesses das autoridades do Reino. Em algumas paragens, como no Brasil, críticas expressas com alguma audácia em relação a certos aspetos da prática escravagista resultaram em sérios conflitos com as autoridades, tendo-se registado mesmo casos em que os missionários acabaram expulsos do seu espaço de trabalho (Pimentel, 1995: 240-241). Diga-se, no entanto, que se tratava, na maior parte dos casos, da oposição à escravidão dos índios.

Tendo em conta a abordagem tradicional do cristianismo perante a instituição da escravatura e o comportamento da Igreja Católica em relação à escravidão dos africanos/negros no contexto da expansão portuguesa, assim como todo o contexto social, jurídico e ideológico do período em estudo, não seria de esperar que os missionários se mostrassem contra a instituição da escravatura em Cabo Verde. O legado histórico e doutrinário da Igreja não colidia com a prática escravagista. O discurso legitimador da escravatura no seio da Igreja foi produzido com muita clareza nos escritos neotestamentários; os ensinamentos do Padres da Igreja, as determinações conciliares dos períodos patrístico e medieval, as disposições canónicas e a teologia escolástica revelam uma notável unanimidade quanto à questão da escravatura.

Tem importância lembrar que os primeiros líderes cristãos eram judeus no seio do Império Romano. As Escrituras judaicas (*mutatis mutandis* o que é hoje conhecido no mundo cristão como o Antigo Testamento), que largamente lhes serviam de referência, sancionam a escravatura⁶. À luz das leis romanas, a que as primeiras comunidades cristãs estavam sujeitas, a escravatura era também uma prática perfeitamente aceitável (Nicholas, 1975: 69-76). Como observa o já citado Noonan Jr. (2006: 20), a escravatura, enquanto instituição, estava bem presente nos espaços onde o cristianismo nasceu e se foi difundindo. A aprovação da escravatura por parte dos hebreus, gregos e romanos caracterizava a sociedade na qual Jesus viveu, Paulo escreveu as suas cartas e as comunidades cristãs foram ganhando corpo.

⁶ Nalgumas passagens do Antigo Testamento encontram-se princípios normativos, que regulavam a aquisição e o tratamento dos escravos entre os israelitas. Veja-se, entre outras passagens, o Livro do Êxodo 21: 1-11; 21: 20-21 e Levítico 25: 39-46.

Os primeiros líderes cristãos mostraram-se pouco interessados em mudar a estrutura social do seu tempo e, no caso particular da escravatura, o cristianismo esteve muito longe de causar qualquer tipo de revolução ou reforma socioinstitucional. Os Apóstolos apelaram abertamente à cooperação com as autoridades políticas e não viram grandes problemas em sancionar a instituição da escravatura (cf. as Cartas de São Paulo a Filémon, na sua totalidade; aos Efésios 6: 5-9; a Tito 2: 9-10; Primeira Carta a Timóteo 6: 1-2 e a Primeira Carta de São Pedro 2: 18-21)⁷. Cumpre, no entanto, dizer que se registou uma grande preocupação nas sociedades paleocristãs em minimizar as implicações da severidade do direito romano aplicado à prática esclavagista. Daí que os apelos à obediência dos escravos fossem muitas vezes seguidos de apelos à bondade dos senhores, como atesta o famoso bilhete que São Paulo encarregou o foragido escravo Onésimo de entregar ao seu senhor, Filémon. Prova cabal de que os primeiros cristãos não consideravam a escravatura uma prática intrinsecamente reprovável é o facto de o dito bilhete ter sido incluído no corpo dos textos inspirados do cristianismo, passando à posteridade como a Carta de São Paulo a Filémon. Textos cristãos (incluindo alguns Evangelhos) do tempo que defendiam, por exemplo, a igualdade de tratamento entre o homem e a mulher, fazem hoje parte dos chamados textos apócrifos. A conclusão é muito simples: o processo de seleção de textos canónicos do cristianismo seguiu um quadro mental que concebia a escravatura como algo aceitável; mas tinha imensas dificuldades em aceitar a igualdade de tratamento entre o homem e a mulher.

Na tradição patrística encontramos inequívocas justificações teológicas para a prática da escravatura. Agostinho de Hipona, o mais influente de entre os Padres da Igreja no ocidente, reconhecia que a escravatura não era uma situação ideal mas que se tornou aceitável e compreensível com o advento do pecado, ou seja a perturbação da ordem inicialmente estabelecida pelo Criador. Num esclarecido exercício exegético de Génesis 1: 26, o prelado norte-africano argumentava que o que a ordem natural estabelecia era que o homem exercia domínio sobre os animais e o resto da criação, mas não domínio sobre o seu semelhante⁸. Para Agostinho, esta ordem natural foi perturbada pela entrada do pecado no mundo. A partir de então a natureza humana passou a ser constantemente assaltada pela ânsia de poder/domínio (*libido dominandi*) que acabou por explicar o domínio do homem sobre o seu semelhante. A escravatura não era, portanto, natural, mas sim um castigo justamente imposto a um mundo no qual o pecado passou a reinar. O pecado assumia-se, assim, como a primeira causa da escravatura (*prima ergo seruitutis causa peccatum est*)⁹.

Uma vez que a entrada do pecado no mundo fez do confronto entre grupos humanos algo de inevitável, este mundo terreno teria de ser sempre um mundo no qual uns dominavam e outros eram dominados. Assim, muitas vezes, realidades como a “guerra justa” ou a escravatura afiguravam-se como as alternativas menos más na preservação da ordem social no mundo pós-queda¹⁰. Perante esta inevitabilidade, havia que, ainda assim, preservar a ordem e a preservação da ordem começava no lar. Assim, para que fosse salvaguardada a ordem da Cidade, argumentava Santo Agostinho, a ordem doméstica tornava-se necessária, sendo para isso fundamental um relacionamento harmonioso senhores-escravos¹¹.

⁷ O melhor estudo de conjunto sobre as atitudes dos paleocristãos perante a escravatura é Glancy, 2002.

⁸ *De Civitate Dei* XIX, 15: “Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: *Dominetur, inquit, piscium maris et uolatilium caeli et omnium repentium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori*” (Agostinho, 1955: 682).

⁹ Veja-se *De Civitate Dei* XIX, 15.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *De Civitate Dei*, XIX, 16. Um dado importante é o esforço por parte dos Apóstolos e dos Padres da Igreja em identificar a obediência e submissão dos escravos aos seus senhores com a piedade cristã, uma vez que o próprio Redentor dos cristãos voluntariamente se fez escravo. Alguns Padres defendiam mesmo que, ao se mostrarem obedientes para com os seus senhores, os escravos acabavam por mostrar obediência ao próprio Deus e obedecer a Deus não era sinal de servidão mas sim de liberdade.

Os apelos a uma relação de fraternidade entre os senhores e os seus escravos são, de resto, recorrentes no corpo patrístico. Ligava-se com frequência a obediência do servo/escravo à piedade cristã. Não foi, seguramente, mera coincidência o facto de já no tempo dos Apóstolos o título *δοῦλος Χριστοῦ/Θεοῦ* se ter popularizado e, a partir de Gregório Magno (c. 540-604), o título *Servus Servorum Dei* passar a ser usado pelos papas como forma de mostrar que mesmo os mais elevados na hierarquia eram servos/escravos. Como notou A. Quenum (1993: 41), na esteira de São Paulo e dos filósofos do tempo (sobretudo os estoicos), tanto no Oriente como no Ocidente, a posição dos Padres da Igreja perante a escravatura resume-se no seguinte: submissão dos escravos, bondade dos senhores, igualdade de todos perante Deus e fraternidade em Cristo. Daí até ligar as virtudes cristãs ao protótipo do escravo obediente foi apenas um passo¹².

O canon terceiro do Concílio de Granges (século IV) é uma prova de que a Igreja antiga não só aceitou a instituição da escravatura, mas também se opôs com firmeza àqueles que incentivavam a emancipação dos escravos. Reagindo ao apelo dos maniqueus aos escravos no sentido de se libertarem do serviço que lhes era imposto pelos seus senhores, o Concílio de Granges estipulou que “se alguém ensinar a um escravo, sob o pretexto de piedade, a odiar o seu senhor e a fugir do seu serviço e a não servir o seu senhor com boa vontade e toda a honra, deve ser excomungado”¹³.

Ao longo do período medieval a Igreja não só aprovou a escravatura, mas também a usou como forma de penalizar certas transgressões. Caso paradigmático é o Nono Sínodo de Toledo (655) que determinou que os filhos de religiosos deviam ser condenados à escravatura como forma de impor o respeito pelo voto do celibato. Com o mesmo intento, o terceiro Sínodo de Melfi (1089) autorizou a condenação de mulheres de religiosos à escravidão. Essas penas foram incorporadas no direito canónico. Mais tarde, nos concílios de Latrão, a escravidão foi incluída entre as penas a aplicar a cristãos que ajudassem os Sarracenos nas guerras cruzadísticas (Pijper, 1909: 675-695 e Fiedler, 1998: 82).

Uma breve nota para o mais influente dos moralistas da Idade Média, São Tomás de Aquino. Se por um lado, o dominicano parece, por vezes, distanciar-se de Agostinho ao associar a escravatura à natureza (muito por influência de Aristóteles), por outro, o grande argumento tomista segundo o qual a escravatura é “contrária à primeira intenção da natureza”, mas não contra a segunda, deixa claro que Tomás Aquino se revia nas teses augustinianas que legitimam a escravatura como consequência do pecado¹⁴.

3. A Igreja, a escravidão dos africanos/negros e a expansão portuguesa

Além das referências da tradição da Igreja, os missionários não podiam ter ficado indiferentes ao comportamento da instituição eclesiástica perante o problema da escravidão dos africanos/negros no contexto da expansão portuguesa. A postura da Igreja não favorecia a oposição à escravatura dos africanos. Muito pelo contrário. Desde os inícios da expansão portuguesa, a escravatura dos africanos foi sancionada (e, muitas vezes, até encorajada

¹² Como notou Noonan Jr. (2006: 30), “Jesus himself as the model of his followers is presented as a slave. Washing the feet of his disciples, he performs the office of a slave [...] The obedience, the humility, the vigilance expected of all slaves, as well as the enterprise, loyalty and responsibility demanded of managerial slaves were expected of the followers of Jesus [...]. To draw on slavery for a model of Christian life gave an implicit dignity to the slave. The slave had virtues now prized by the Christians”.

¹³ O texto original grego aqui reproduzido pode ser consultado na Patrologia Latina (edição de J. P. Migne), vol. 67, col. 57: “Εἰ τις δοῦλον προφάσει θεοσεβείας διδάσκει καταφρονεῖν τῆς δεσπότου, καὶ ἀναχωρεῖν τῆς ὑπηρεσίας, καὶ μὴ μετ’ εὐνοίας καὶ πίστεως τιμῆς τῷ ἑαυτοῦ δεσπότη ἐξυπηρετεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω”. A tradução no corpo do texto é da minha responsabilidade.

¹⁴ Veja-se, por exemplo, *Summa Theologiae* (ST) II-II, q. 189, art. 6 arg. 2. É de realçar, no entanto, que Tomás de Aquino não considera a escravatura produto da lei natural, mas sim uma criação da razão humana adaptada à lei natural para o bem da vida humana: “[...] distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae. Et sic in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem”. ST I-II q. 94, art. V, arg. 3.

como forma de expandir a *Respublica Christiana* e conquistar mais almas para o Reino de Deus) pelas mais altas instâncias da Igreja, nomeadamente a Santa Sé. Salvo raras exceções (como foi o caso do papa Pio II na segunda metade Quatrocentos), dos séculos XV ao XVIII os pontífices não mostraram interesse em travar a escravidão dos negros (sobre o assunto, veja-se Composta, 1992 e Mipsi, 2008: 13-97). Como observa Marcocci (2012: 458), “a fonte de legitimação do tráfico de escravos foi localizada numa autoridade superior [o papa] a quem se reconheciam plenas competências sobre os não cristãos” e as concessões atribuídas pelo papa à Coroa portuguesa “constituíram um primeiro factor de legitimação do expansionismo português”.

Importa recordar que a expansão portuguesa foi, de certa forma, vista ou pelo menos propagandeada como uma continuidade da cruzada contra os mouros (Boxer, 1977: 17-23), – termo que na documentação pontifícia dos séculos XV-XVI abrange os negros da África subsaariana. Assim, em 1452, o Papa Nicolau V, através da Bula *Dum diversas*, deu aos monarcas portugueses a autorização não só para invadir e conquistarem os domínios dos “sarracenos, gentios, inféus e inimigos de Cristo”, mas também para reduzir os seus habitantes à escravidão perpétua (*illorumque personas perpetuam seruitutem redigendi*)¹⁵. A 8 de Janeiro de 1455 saiu da chancelaria do mesmo pontífice a bula *Romanus pontifex* alargando as concessões à Coroa portuguesa (do Cabo Bojador até à Guiné), concessões essas que foram confirmadas por sucessivas bulas de cruzada, emitidas para satisfazer os caprichos dos monarcas portugueses. E, assim, como observa o já citado Marcocci (2012: 50), “no plano das concepções teóricas, o primeiro império ultramarino europeu da Idade Moderna fundava as suas raízes numa nova dimensão assumida por um fenómeno antigo – a escravidão”. Além disso, quando a expansão ibérica transformou o tráfico transatlântico de escravos no grande motor da economia capitalista, a questão racial acabou por ser usada contra os negros. Os papas em Roma e os mais influentes teólogos ibéricos empenharam-se em proteger os índios da escravatura – visto que eram considerados inocentes (Gonçalves, 1988: 363-374), mas os africanos não tiveram a mesma sorte. Assim, nos séculos XVII e XVIII, quando a legitimidade moral da escravatura começou a ser posta em causa, a dimensão mais perversa dos argumentos escravagistas tornou-se patente. Argumentava-se que a raça negra devia ser escravizada porque se tratava de uma raça amaldiçoada e a única forma de a conduzir à salvação seria por via da escravidão. Passagens bíblicas como a do nono capítulo do Livro do Génesis (sobre a maldição de Cam, identificado como o patriarca dos negros), e os postulados aristotélicos sobre as diferenças entre as raças, foram usados de modo manifestamente abusivo para retratar a raça negra como uma raça inferior e amaldiçoada, acabando então por ser benéfica a escravidão exercida sobre ela por parte de uma civilização dita superior (Boxer, 1978: 30-38 e Whitford, 2009: 77-140).

Apoiados nestas doutrinas legitimadoras da escravatura e movidos pelo pragmatismo político, muitos teojuristas ibéricos (entre os quais Bartolomé de Las Casas e o Padre António Vieira) defenderam a introdução de escravos negros nas plantações americanas, como forma de evitar a escravidão dos índios¹⁶. É muito difícil encontrar oposição à escravatura negra entre teólogos católicos antes do século XIX¹⁷. É certo que alguns aspetos da prática motivaram alguma crítica, mas a instituição foi quase sempre considerada moralmente legítima.

¹⁵ Bula *Dum diversas* de Nicolau V, Roma, 18 de Junho de 1452, in *Monumenta Henricina* vol. II (edição de António Joaquim Dias Dinis) 1970: 200.

¹⁶ Cumpre realçar que Las Casas mudou de opinião no fim da vida, acabando por se mostrar também muito crítico perante a escravatura negra.

¹⁷ As primeiras condenações da escravidão dos negros chegaram da Inglaterra protestante, no século XVIII, mormente da facção religiosa conhecida como os Quakers, um grupo de dissidentes de puritanos. Para uma boa síntese sobre este assunto, Davis, 1988: 291-332. Para um estudo de referência sobre os debates em torno da escravatura na tradição da Igreja, veja-se Maxwell, 1975.

II

Os missionários e a questão da escravatura em Cabo Verde

Passo agora a discutir casos concretos de forma a perceber a posição dos missionários perante a problemática da escravatura em Cabo Verde. Do que ficou exposto até aqui não surpreende que, no período em análise, os missionários destacados para o arquipélago de Cabo Verde não tenham contestado a escravatura. Cumpre, no entanto, realçar que os mais pró-ativos de entre eles se mostraram críticos perante alguns aspetos que consideravam abusivos e não deixaram de denunciar o constante desrespeito dos traficantes e proprietários de escravos para com as Ordenações do Reino. No presente estudo dou prioridade à questão da legalidade dos cativos e à luta em prol do respeito pelos princípios normativos do Reino relativos ao batismo dos escravos.

1. Os missionários e o tráfico ilegal de escravos

A captura e a venda ilegal de escravos contam-se entre os aspetos que mais atenção mereceram dos missionários. Houve mesmo casos de conflito aberto em que chegaram a negar os sacramentos aos traficantes de escravos, alegando o contínuo desrespeito pelas normas no comércio de escravos¹⁸.

Que normas ou regras eram essas que os missionários queriam ver respeitadas pelos traficantes de escravos? Tratava-se de normas e regras mais consensuais entre os teojuristas do tempo e que tinham como objetivo minimizar os abusos do sistema esclavagista de forma a aproximar a prática da escravatura o mais possível dos princípios cristãos e humanitários (ao leitor moderno este objetivo poderá parecer contradição pura e simples, mas no quadro mental da época fazia todo o sentido). Uma das preocupações foi a de estabelecer as condições em que se podia legalmente adquirir e vender escravos. Um dos mais influentes teojuristas nesta matéria foi o dominicano sevilhano do século XVI, Tomás de Mercado. Este argumentava que um escravo só era legalmente adquirido se se tratasse de um prisioneiro de uma “guerra justa”; um criminoso cujo crime era legitimamente punido com a perda da liberdade ou em casos em que os filhos eram vendidos pelos próprios pais em situação de extrema necessidade¹⁹. A teologia moral da época defendia também que quem nascesse de mãe escrava herdava a sua condição, independentemente da do pai (é a aplicação do princípio do direito romano *partus sequitur ventrem*)²⁰.

De grande interesse para o presente estudo é a análise que Tomás de Mercado faz do tráfico de escravos em Cabo Verde. No capítulo XXI da segunda parte da sua famosa *Suma de Tratos y Contratos*, Mercado escreve que “*es pública voz y fama, que en rescatar, sacar y traer los negros de su tierra para Indias o para acá hay dos mil engaños y se hacen mil robos y se cometen mil fuerzas*”²¹. Lançando um olhar sobre a costa africana, Mercado argumentava que as guerras entre os africanos eram injustas, pois faziam autênticas caçadas uns aos

¹⁸ Acta da Propaganda Fide Sobre a Escravatura na Guiné, 17 de Fevereiro de 1687, in MMA vol. 7, doc. n.º 21, pp. 75-78.

¹⁹ Para uma síntese sobre a posição de alguns dos mais influentes teojuristas ibéricos sobre a escravatura, Maurício (1977).

²⁰ Na *ST* Tomás de Aquino defende este princípio com o seguinte argumento: “*secundum legis civiles, partus sequitur ventrem. Et hoc rationabiliter. Quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est: cum servus sit quasi instrumentum domini in operando. Et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem. Sed in his quae pertinente ad dignitatem, quae est ex forma rei, sequitur patrem [...]*”. *ST*, supl. tertiae partis, q. LII, art. IV (Aquino, 1906: 101).

²¹ Uso aqui a edição moderna *Suma de tratos y contratos* 2 vols., edição de Nicolas Sanchez-Albornoz, publicada em Madrid pelo Instituto de Estudios Fiscales/ Ministerio de Economía y Hacienda em 1977.

outros, mas porque os portugueses e espanhóis estavam dispostos a obter todos os prisioneiros, compravam muitos que tinham sido injustamente reduzidos à escravatura²². É de suma importância ter em conta os princípios delineados pelos teojuristas (que, diga-se, chegaram a um certo consenso nesta matéria), pois serviram de referência para os missionários nas suas reflexões sobre a escravatura ilegal em Cabo Verde. Por exemplo, a crítica de Mercado, segundo a qual os portugueses e espanhóis estavam pouco interessados na justiça do cativo dos escravos que compravam aos africanos, é subscrita por missionários com experiência no terreno. Um deles foi o já citado superior dos Jesuítas em Cabo Verde, o Padre Baltazar Barreira. Em carta datada de 4 de Março de 1606 Barreira observava:

“O que em geral se pode dizer dos negros que neste Guiné chamado Cabouerde, se uendem e compram, hé que nenhum exame se faz sobre o titulo do seu cativo, nem há quem pergunte por elle. Disto se podem dar duas causas principais, hũa, hé que os armadores, por fazer depressa suas armações, aceitam todos os negros que lhe trazem, tendo por bastante proua de seu legitimo cativo a uêda delles e dando-se com ella por desobrigados de fazer outros exames. Outra hé que os Reys e Senhores destas partes, por auer e comprar as cousas que os armadores trazem de Europa, he muy ordinario catiuar negros que naçeraõ e foram sempre forros, sem reparar no titulo com que os cativaõ, se hé iusto ou iniusto”²³.

Baltazar Barreira chegou a Cabo Verde, em Julho de 1604, como superior da primeira vaga de missionários jesuítas enviados para o arquipélago. Uma parte substancial do tempo em que trabalhou na diocese de Cabo Verde foi passada na sua parte continental (Gonçalves, 1996: 110-147). Foi um missionário de terreno, o que lhe permitiu um contacto directo com a realidade da escravatura, inteirando-se das injustiças do sistema. Mas, como explica N. Gonçalves (1995: 267), nem mesmo esse conhecimento presencial permitiu ao aguerrido missionário “ultrapassar os esquemas mentais da época, enquanto implicavam a defesa da legitimidade teórica da escravatura”.

Na verdade, as críticas do Padre Barreira ao tráfico ilegal acabam por ser ambíguas e pouco seguras. Ao que parece começou por se mostrar um firme defensor do respeito pela legalidade na aquisição dos escravos e até adiantou alguns procedimentos com vista a garantir o respeito pelos princípios normativos no comércio de escravos. Defendia, por exemplo, que era pouco prático atribuir aos negociantes de escravos a responsabilidade de apurar a justiça do cativo dos escravos que compram e vendem. Insistia que tal responsabilidade era da Coroa²⁴. Nas suas correspondências, no entanto, ficou claro que o dinâmico missionário jesuíta acabou resignado com as dificuldades que a resolução deste problema levantava. Chegou mesmo a argumentar que se tratava de uma questão praticamente insolúvel e que apenas restavam duas alternativas: manter a situação ou decretar a proibição de todo o comércio de escravos²⁵.

²² *Suma de Tratos y Contratos* II, 21: “Como son bárbaros, no se mueven por razón, sino por pasión, ni examinan ni ponen en consulta el derecho que tienen. Demás de esto, como los portugueses y castellanos dan tanto por un negro sin que haya guerra, andan a caza unos de otros como si fuesen venados, movidos los mismos etiofes particulares del interés, y se hacen guerra y tienen por granjería el cautivar y se cazan en el monte, do van a montería, que es un ejercicio comunísimo entre ellos, o a cortar leña para sus chozas. De esta manera vienen infinitos cautivos contra toda justicia.”

²³ *Dos Escravos* que Saem de Cabo Verde, 1 de Agosto de 1606, in MMA 4, doc. n.º 52, p. 190.

²⁴ *Idem*, p. 191: “[...] a Coroa de Portugal leua os direitos dos escrauos que elles tiram destas partes, ella hé a que tem obrigação de mandar examinar o seu cativo, se hé iusto ou nam; porque elles ouuessem de fazer este officio com cada hũ dos negros que compram gastariaõ tanto tempo en fazer suas armações, que antes de as acabar e se partir lhe morreria a mayor parte dos escravos, como hé ordinario quando a detença é grande, pelos terem sempre aferrolhados e padecerem outras muitas incomodidades que se não podem escusar”.

²⁵ Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares, Serra Leoa, 4 de Março de 1607, in MMA vol. IV, doc. n.º 57, pp. 220-221: “[...] o que toca ao cativo destes negros, materia tã chea de duuidas *pro itaque parte*, que não hé possiuel tomarse outro assento nelle senaõ que ou corra como até aqui, ou de todo se prohiba este trato. Digo isto porque o ordinario hé venderse os negros por culpas que cometê, ou elles ou parentes, e naturais seus, o qual hé como ley entre

Além do mais, embora Barreira tenha assumido uma posição crítica perante os abusos da prática escravagista em Cabo Verde, acabou por encontrar justificações para tais abusos na alegada violência e perda de património que os chefes africanos causavam aos portugueses. Veio a admitir que, mediante os largos danos causados, seria legítimo a Coroa autorizar os portugueses “a comprar daqui por diante, por modo de satisfação, todos os escravos destas nações que lhe uenderem, sem examinar o título do seu cativo, porque não uejo como este trato se possa fazer sem escrupulo de conciencia, se isto ou as resoões que no princípio apontei não o fizerem licito”²⁶. Para os escravos já vendidos a solução de Barreira foi invocar o princípio *in dubio melior est conditio possidentes* para defender que não se devia incomodar os proprietários²⁷. Não é muito difícil verificar que, resignado, o jesuíta tentava contornar um problema moral com a justificação da prática da escravatura ilegal, prática para a qual advogava a sanção da própria Coroa. Pessoalmente, Baltazar Barreira mostrou-se preocupado com a legalidade dos cativos, mas não acreditava que, na prática, fosse possível salvaguardar o respeito pela legalidade em matéria de tráfico de escravos sem que os interesses económicos da Coroa saíssem prejudicados.

Mais radicais e inovadoras que as propostas de Barreira são as contidas numa carta subscrita apenas por “O Bispo de Santiago” que se julgava ser dos finais do século XVI e que António Brásio atribuiu a D. Frei Pedro Brandão (curiosamente o único prelado de Cabo Verde publicamente acusado de se ter envolvido no tráfico de escravos)²⁸, mas que Jorge Fonseca, num estudo recente e através de uma minuciosa comparação das assinaturas dos prelados, provou de forma inequívoca ser da autoria do bispo D. Frei Lourenço Garro, apontando os anos quarenta do século XVII como o período mais provável para a redação do dito documento (Fonseca, 2015). Trata-se de uma carta endereçada ao rei de Portugal na qual o autor do documento sugere que a melhor solução para aquela região africana em matéria de escravatura seria criar uma legislação que declarasse libertos os gentios convertidos à fé a partir do momento do batismo. O documento deixa bem claras as motivações que levaram o seu autor a advogar esta liberdade *fauore fidei*: a medida foi proposta para ultrapassar alguns problemas do sistema escravagista, mormente o tráfico ilegal de escravos, porque

“humanamente se não pode atalhar aos muitos modos cõ que iniustamente os catiuão. Porque hũs são furtados por força ou engano, outros condenados sem culpa a cativo, como são as mulheres, filhos e parentes, pola culpa dos paes, outros tomados em guerras iniustas, porque não tratão de iure senão de quem mais pode. Outros uendidos por seus paes sem necessidade bastante; outros cõ hũ artefício fraudulento de homẽ morto que descobre a caza do matador quando querem catiuar algũ com toda a sua família, e outros por outros modos iniustos. De sorte que dizem os praticos que de mil escravos que vê ao Reyno, os noveçentos são mal catiuos”²⁹.

Esta passagem deixa claro que alguns mecanismos usados para condenar um indivíduo e a sua família à escravidão chegavam a ser caricatos. Uma nota de destaque para o “artefício fraudulento de homẽ morto que descobre a caza do matador”. Este mecanismo era concretizado com o recurso aos mágicos africanos e consistia numa alegada comunicação direta

todos e ainda que pode algũas vezes acontecer que se vendẽ sã culpa ou que a culpa não seja dina de cativo, não hẽ possivel averiguar-se isto”.

²⁶ Dos Escravos que Saem de Cabo Verde, 1 de Agosto de 1606, in MMA vol. 4, doc. n.º 52, p. 198.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Seria, também, muito pertinente abordar aqui o processo de D. Fr. Pedro Brandão, mas a documentação disponível não permite qualquer tratamento objetivo do assunto. Sobreviveu pouco mais do que um parecer do Conselho de Portugal a aconselhar uma resposta positiva ao pedido de renúncia do Bispo na sequência das acusações de ser “publico tratante” e de vender “escravos ouelhas suas, e do districto de sua diocesi”. Consulta do Conselho de Portugal, 2 de Dezembro de 1605, in MMA vol. IV, doc. n.º 32, pp. 92-93.

²⁹ Carta do Bispo de Cabo Verde, (século XVI) in MMA vol. 3, doc. n.º 110, pp. 442.

com o morto que acabava por revelar quem lhe tinha causado a morte. A revelação desta prova mágica ditava imediatamente a venda do alegado criminoso e toda a sua família como escravos (Carreira, 2000: 87). Este processo, como muitos outros, revela a ativa responsabilidade dos chefes africanos na consolidação do tráfico negro. Sem a colaboração dos africanos o tráfico nunca teria atingido a dimensão que atingiu.

O documento que agora se sabe ser da autoria do Bispo D. Frei Lourenço Garro deixa bem claro que o seu autor estava preocupado com alguns problemas (inultrapassáveis no quadro vigente), que perpetuavam os abusos do sistema escravagista. Um destes problemas era que os oficiais régios estavam limitados na sua capacidade de averiguar a justiça dos cativos. Os escravos eram provenientes “de tantas, e tão remotas partes” que aos oficiais só restava confiar na boa-fé dos traficantes³⁰. O documento dá ainda conta de que “por vezes se tratou na Meza da Conciencia do remedio, e não se acha nehũ que possa impedir estes ordinários escandalos”³¹.

O autor do documento estava convencido de uma série de vantagens que a legislação que aí se propõe acabaria por trazer. Uma das vantagens seria a de confrontar os escravos com uma política de conversão mais atrativa. No atual estado das coisas, argumentava em tom de lamentação, o batismo era forçosamente conotado com a própria perda de liberdade (“cuidãõ que cõ o baptismo lhes queremos tirar a liberdade, e por isso não querem uir a elle”³²). Uma outra vantagem residia no facto de a legislação promover melhor o bem comum, uma vez que “os pobres se acomodariaõ cõ os ricos, e hũs dependeriaõ dos outros, e se uniriaõ e se amariaõ mais, o que não pode ser querendo os ricos seruirse dos escauos e[m] lugar dos brancos”³³.

A legislação, segundo o autor do documento, diminuiria também o pecado entre os escravos e mesmo entre os seus senhores. Calculando o número de escravos no Reino na cifra de um milhão, afirma-se que “quazi todos uiuẽ amancebados, porque os seus senhores não lhes permitem ordinariamente receber o sacramento do matrimonio, por naõ se desacomodarem no seruiço, com graue iniuria que lhes fazem, e ofeça de Deos, outros conçentem os pecados das escauas, pelo intereçe dos filhos que lhes ficaõ tambem por escauos”³⁴.

Nota-se ainda que, se entre turcos e mouros os cristãos cativos que decidissem abraçar a fé islâmica eram agraciados com a liberdade, maior era ainda a razão para os portugueses libertarem os escravos que quisessem abraçar a fé cristã. Afinal de contas, explicava o autor, a autorização papal concedida à Coroa portuguesa para se expandir pelo mundo tinha como objetivo primeiro a conversão dos povos e, em função desta empresa, foi-lhe reconhecido o direito de tirar proveitos materiais no processo³⁵. Na parte final do documento argumentava-se que o que os Portugueses estavam a fazer aos escravos negros só mostrava falta de sensibilidade e humanidade, algo de que os cristãos tinham já sido vítimas quando tiranos dos séculos pretéritos os condenava à morte³⁶.

Importa agora questionar: estaremos perante um documento abolicionista? Naturalmente que não! A instituição da escravatura enquanto tal não está em questão no documento. As medidas aí apresentadas não tinham como objetivo a abolição da escravatura, mas apenas premiar com a liberdade os que abraçassem a fé cristã. Para os que a rejeitassem, as medidas não seriam aplicáveis. A julgar pelas medidas que propôs, o autor do documento em causa era seguramente um individuo com algum zelo pastoral e dotado de um apurado sentido

³⁰ Ibidem.

³¹ Idem, pp. 442-443.

³² Idem, p. 443.

³³ Ibidem.

³⁴ Idem, pp. 443-444.

³⁵ Idem, p. 444.

³⁶ Idem, p. 445.

de pragmatismo, mas não era um abolicionista. O documento constitui, no entanto, uma prova cabal de que alguns missionários não estavam nada satisfeitos com a prática escravagista em Cabo Verde. O documento contém as propostas mais radicais e inovadoras que se conhece da parte dos missionários destacados para o arquipélago no período em exame.

2. A questão do batismo dos escravos

A insistência dos missionários no sentido de se pôr cobro ao tráfico ilegal de escravos e na promoção do respeito pelos princípios normativos do Reino relativos à questão da prática escravagista alimentaram conflitos com comerciantes de escravos e com autoridades locais que, muitas vezes, ou eram eles próprios traficantes ou tinham muito a ganhar com o tráfico e, como tal, não estavam interessados no respeito da legalidade. Os problemas em torno do batismo de escravos ajudam a perceber as razões destes conflitos.

No estudo das atitudes da Igreja perante a escravatura em Cabo Verde é de suma importância compreender o lugar do escravo na pastoral e no magistério da Igreja cabo-verdiana. O batismo dos escravos configura um aspeto revelador nesta matéria, pois o batismo é o sacramento que faz do indivíduo membro da Igreja. Acaba, assim, por ser um mecanismo de integração.

Os missionários mostraram-se empenhados em cumprir as normas do Reino relativas ao batismo dos escravos. Contudo, tal como acontecia com a compra e venda de escravos, os traficantes revelavam-se pouco interessados no respeito pela legislação sobre o batismo de escravos, levantando assim grandes problemas ao trabalho pastoral dos missionários.

Para esclarecer melhor a natureza do problema, importa perceber aqui o enquadramento legal do batismo de escravos no período em estudo. A obrigação dos senhores de batizar os seus escravos ficou determinada nas *Ordenações Manuelinas*. Aí se estipulava que, quando se tratava de escravos com mais de dez anos, os senhores tinham, até seis meses após a aquisição dos ditos escravos, para os batizarem. O incumprimento ditaria a perda dos escravos. No caso de escravos com mais de dez anos, a legislação salvaguardava o direito do próprio recusar o batismo. Mediante a recusa, para evitar sanções, cabia aos senhores levar os ditos escravos à presença do pároco com uma testemunha, de forma a ficar comprovada a recusa do batismo. No caso de escravos com dez anos ou menos tinham os senhores até um mês para os batizarem³⁷. Quando se tratava de crianças “que em nossos Reynos e Senhorios nascerem das escravas, que das partes da Guiné vierem, seus senhores os fação batizar aos tempos, que os filhos das Christaãs naturaes do reino se devem, e costumaõ batizar, sob as ditas penas”³⁸

Nos séculos XVI e XVII a cidade da Ribeira Grande era um importante entreposto de escravos e um ponto de passagem quase obrigatório para os navios nas viagens transatlânticas. Muitos advogavam, portanto, que os escravos transportados para as Américas deviam ser batizados naquela cidade. Um dos problemas, no entanto, que o batismo de escravos levantava aos comerciantes era o atraso nas viagens. Os contratadores e negociantes de escravos argumentavam que as paragens na Ribeira Grande acabavam por ser lesivas para os seus interesses. A Coroa, contudo, embora também muito interessada no proveito material proveniente do tráfico de escravos, procurava cumprir com a sua obrigação de promover a difusão da religião católica. Como notou A. Carreira (2000: 261), este compromisso de natureza religiosa não interessava aos traficantes de escravos, que apenas estavam interes-

³⁷ Ordenações Manuelinas livro V, título XCIX. As ordenações podem ser consultadas online no link que se segue: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/l5p300.htm>.

³⁸ Legislação Sobre o Baptismo dos Pretos da Guiné, 29 de Janeiro de 1643 [Ordenações e Leys do Reino de Portugal, confirmadas e estabelecidas pelo senhor Rey D. João IV, livro V, título. 99], in MMA vol. 5, doc. n.º 123, p. 360.

sados no lucro imediato. Quantas mais viagens fizessem os seus navios e maior número de escravos transportassem, mais avultados tendiam a ser os lucros. A paragem dos navios no porto da Ribeira Grande, apenas com a finalidade de proceder ao batismo dos escravos, era algo que comprometia seriamente os interesses dos negociantes. Esta falta de interesse dos tratantes em cumprir com os princípios normativos relativos ao batismo dos escravos colidiu diretamente com a orientação pastoral de alguns dos líderes da Igreja em Cabo Verde. Tomo aqui, como referência, D. Fr. Vitoriano do Porto (ou Portuense), bispo de Cabo Verde de 1687 a 1705. D. Fr. Vitoriano foi um bispo enérgico e influente, o primeiro a tomar o pulso de toda a diocese e o que mais empenho mostrou na promoção de uma pastoral orientada para os escravos. Toda a sua atividade episcopal pautou-se pela luta contra os comportamentos irregulares tanto entre os clérigos como entre os seculares (Soares, 2002: 346-363). Fez do respeito pelos princípios normativos do Reino relativos ao batismo de escravos uma das grandes causas do seu trabalho pastoral. Contudo, a pressão dos contratadores e traficantes de escravos fazia-se sentir com muita força junto das autoridades do reino. Desnecessário se torna dizer que os interesses do bispo e os dos negreiros eram diferentes e até divergentes. Os últimos anos do século XVII foram marcados por um verdadeiro braço-de-ferro entre D. Fr. Vitoriano e os traficantes de escravos (com a mediação da Coroa) em torno dos procedimentos relativos ao batismo de escravos em Cabo Verde.

A questão da validade do batismo dos escravos tinha sido debatida em Cabo Verde sobretudo no primeiro quartel do século XVII, sob o impulso dos missionários jesuítas, que chamaram atenção para a relevância do assunto ao Conselho de Portugal. Em 1622, o rei Filipe IV mandou reunir uma junta em Lisboa para analisar o problema do batismo dos escravos da Guiné e de Cabo Verde. Os teólogos convocados deram o seu parecer no sentido de se efetuar o batismo em Cacheu, onde a paragem dos navios se alongava por mais tempo, e não em Santiago. Os missionários ficariam, então, incumbidos de batizar os escravos e proibir o seu embarque caso não fossem convenientemente catequizados de forma a evitar batismo inválido e duplo batismo dos escravos (Gonçalves, 2000: 160-162). No entanto, como notou Soares (2002: 354), a Igreja cabo-verdiana nunca conseguiu impor as disposições aí aconselhadas aos negreiros que se dirigiam às ilhas de Castela.

Com a criação da Companhia de Comércio de Cabo Verde e Cacheu que transportava os escravos para Maranhão, no Brasil, volta-se a discutir o assunto. Os jesuítas em Cabo Verde interrogavam até que ponto os escravos chegados a Cabo Verde tinham ou não sido catequizados convenientemente de forma a interiorizar o sacramento do batismo. Terão os batismos dos escravos respeitado os trâmites formais ou terão sido batizados em massa como com frequência acontecia? Terão sido mesmo batizados?

Face ao problema e através de uma carta datada de 23 de Janeiro de 1690, o rei deu ordens ao bispo de Cabo Verde no sentido de não permitir a saída de escravos do porto da Ribeira Grande sem terem recebido o batismo (Soares, 2002: 354). Aquando da emissão da ordem, a cadeira prelatícia de Cabo Verde era ocupada por D. Fr. Vitoriano Portuense. Tem relevância notar que Portuense, como praticamente a generalidade dos missionários destacados para Cabo Verde no período em análise, aceitava a instituição da escravatura enquanto tal. “O meu escrupulo” – escreveu – “não he tamanho, que condene totalmente este negocio pois o tolerão tantos homens letrados que permita Deus que acertem contra a opinião de muito grandes theologos acentada sobre os fundamentos que eu mesmo em Guiné experimentei” (Mota, 1974: 46). A aceitação da instituição da escravatura não interferiu, no entanto, com o cunho disciplinador do trabalho pastoral do prelado em matéria de escravatura. Sendo assim, Portuense empenhou-se em assegurar a implementação das orientações da Coroa quando entendeu que estas promoviam a disciplina e mostrou resistência quando entendeu que a mesma Coroa estava a consentir o relaxamento das obrigações dos proprietários

de escravos. Em conformidade com a carta real de 23 de Janeiro de 1690, o prelado decidiu proibir o embarque de escravos do Porto da Ribeira Grande sem serem batizados, sobretudo quando os seus senhores tinham violado as Ordenações do Reino. Em carta datada de 4 de Junho de 1696, o bispo informava o rei de que tomara a seguinte decisão:

“pohibi ao caixa da Companhia que não embarcassem alguns [escravos], porque tendo em seu poder hum anno, lhes não mandou ensinar a fazer o sinal da Cruz, que pessoalmente os examinei na Caza da Alfandega, e os não achei capazes de se lhe administrar o Sacramento do Batismo, sendo a cauza disto entregar o dicto caixa a estes escauos vindos de Guiné a pessoas particulares para que se siruaõ delles, para poupar o sustento, as quais somente trataõ de lhe desfrutar o serviso, que muitas uestes hé demasiado, com grande dano dos corpos, e nenhum cuidado poem ã lhe tratar das almas”³⁹.

O prelado informava o rei que não consentiria, com decisão, que nenhum escravo embarcasse sem ser batizado e “nem se há de baptizar algum adulto que não esteja capaz deste Sacramento, porque assim o quer Deus nosso Senhor”.⁴⁰

Descontentes com a nova medida régia, os traficantes e contratadores fizeram um autêntico *lobby* junto da Coroa no sentido de se emitir uma contraordem que lhes fosse mais favorável. Avançaram com uma proposta no sentido de se limitar a aplicação da nova medida apenas aos escravos que ficassem na Ribeira Grande por um longo período de tempo, excluindo os que por aí passavam por baldeação. Invocavam em defesa da sua proposta o facto de os escravos que passavam pela Ribeira Grande irem para terras cristãs, podendo receber o batismo no lugar de destino, onde normalmente existiam mais clérigos e mais mestres para os catequizar, uma vez que “aly [na Ribeira Grande] havia bem falta delles”. O que é mais, insistiam que o tempo necessário para a doutrinação dos escravos era incompatível com as demandas do negócio de escravos “por não ser facil a muitos comprehenderem a doutrina, em dilatado tempo, quanto mais em tão breve; porque muitos com grande trabalho de seus Senhores, em ensinalos os não podiam catequizar, por não saberem a língoa, e serem naturalmente rudes”⁴¹. Sugeriam ainda que à saída da Costa africana se disponibilizasse, para cada navio, um clérigo ou pessoa secular, para tal capacitada, para instruir e batizar os escravos de forma a diminuir o tempo de espera na Ribeira Grande. Ali seriam apresentados ao bispo os documentos comprovativos dos escravos batizados⁴².

Os traficantes acabaram por influenciar alguns dos órgãos mais relevantes na administração ultramarina, mormente o Conselho Ultramarino. Embora reconhecendo que a questão do batismo dos escravos seria mais da jurisdição da Junta das Missões, o Conselho Ultramarino não deixou de emitir um parecer favorável às intenções dos traficantes:

“Ao Conçelho parece fazer prezente a Vossa Magestade o que escreve o Governador das Ilhas de Cabo Verde, e que neste particular, se deve mandar, que os negros, que tiverem alguma demora em Cacheu, ally se devem Baptizar, e Cathequizar; e nos que vierem nos navios da Costa, e chegarem á Ilha de Santiago, pondoos em terra, que tambem se deve praticar o mesmo: porem que isto senão pode observar, nos que fizerem só escalla, pelo perigo, que lhes pode sobrevir, em os obrigarem a isso; porem como esta materia seja pertencente a Junta das Missões, que nella seja Vossa Magestade servido de a mandar ver, para se tomar a resolução que parecer mais açertada e mais conveniente ao serviço de Deos”⁴³.

³⁹ Carta do Bispo de Cabo Verde a Sua Magestade El-Rey, Ilha de Bissau, 4 de Junho de 1696 in MMA vol. 7, doc. n.º 96, p. 325.

⁴⁰ Idem, pp. 325-326.

⁴¹ Consulta do Conselho Ultramarino Sobre o Baptismo dos Escravos, Lisboa, 14 de Novembro de 1696, in MMA vol. 7, doc. n.º 104, p. 356.

⁴² Baptismo dos Escravos da Guiné, Lisboa, 5 de março de 1697, in MMA vol. 7, doc. n.º 111, pp. 374-375.

⁴³ Consulta do Conselho Ultramarino Sobre Batismo dos Escravos, Lisboa, 14 de Novembro de 1696, in MMA vol. 7, doc. n.º 104, p. 356.

Perante o parecer, a 5 de Março de 1697, a Coroa emitiu uma contraordem em matéria de batismo de escravos, em conformidade com as indicações do Conselho Ultramarino acima citadas⁴⁴. D. Fr. Vitoriano, no entanto, recebeu a nova resolução sobre o batismo dos escravos com desgosto, alegando a impossibilidade de doutrinação no pouco tempo que os escravos esperavam no porto de Cacheu. Mostrava-se seguro de que a nova resolução só vinha facilitar a tarefa dos negociantes de escravos de escaparem às suas obrigações. “Daqui por diante” – assegurou ao rei – “a mayor parte dos escravos que se embarcaram haõ de hir sem baptismo, dizendo seus Senhores, que tem uindo por escala”⁴⁵.

Para o prelado, a nova resolução era muito mais difícil de pôr em prática do que ser delineada em teoria (“prouesses a Deos que fosse taõ facil a pratica, como foi a especulação nesta materia”). Argumentava que o processo de doutrinação levava o seu tempo sobretudo porque os escravos não dominavam a língua e o seu próprio estado de espírito também não ajudava. Estavam focados em ganhar a liberdade e não em aprender a doutrina. O bispo deixava também claro que não dispunha de clérigos para enviar a bordo de forma a catequizar os escravos na viagem de Cacheu para Ribeira Grande. Além do mais, mostrou-se contra a doutrinação a bordo, pois as desumanas condições em que eram transportados os escravos não eram propícias à instrução.

A solução do prelado passava pela criação de um centro de doutrinação dos escravos na Praça de Cacheu e na Ribeira Grande, no sentido de se garantir uma boa doutrinação e um batismo apropriado aos escravos⁴⁶. Com esta proposta o bispo parece ter conseguido contrabalançar a influência dos traficantes de escravos junto dos órgãos da administração ultramarina. É certo que os interesses económicos acabaram por se sobrepor aos interesses religiosos, mas pode-se dizer que, em larga medida, durante a última década de Seiscentos, a postura da Coroa e dos órgãos de administração ultramarina perante o braço-de-ferro entre D. Fr. Vitoriano e os negreiros foi a de tentar encontrar medidas que conciliassem os interesses de ambas as partes. Os anos de 1697 e 1698 registaram um esforço por parte da Coroa no sentido de se investir na criação de algumas condições que assegurassem uma efetiva doutrinação dos escravos, preservando o mais possível os interesses dos negreiros. Num parecer do Conselho Ultramarino, datado de 12 de Novembro de 1697, propôs-se o envio de clérigos “que seião práticos nas lingoas dos negros de toda aquella Costa para que nas suas próprias lingoas os possuão instruir e capacitar para receberem a agoa do baptismo sem se esperar que aprendão a nossa lingua”⁴⁷. Vários documentos dão também conta de ordens da Coroa no sentido de avançar com a construção do centro de doutrinação proposta pelo bispo D. Fr. Vitoriano. No entanto, à luz da documentação disponível, não nos foi possível apurar se o dito centro de doutrinação chegou a ser construído.

O certo é que se avançou com a ideia de um centro de catequização em Cacheu para onde os senhores deviam ser obrigados a enviar os seus escravos assim que aí desembarcassem⁴⁸. Pôs-se o problema da inexistência de homens livres que soubessem as línguas nativas dos escravos, mas no estilo pragmático que lhe era peculiar, D. Fr. Vitoriano propôs que fossem escravos a desempenhar a função de catequistas e que para isso fossem pagos, com algum proveito para os seus senhores⁴⁹.

⁴⁴ Carta Régia ao Bispo de Cabo Verde, Lisboa, 5 de Março de 1697, in MMA 7, doc. n.º 112, pp. 376-377.

⁴⁵ Carta do Bispo de Cabo Verde Sobre o Baptismo dos Escravos, Ilha de Santiago, 17 de Junho de 1697, in MMA vol. 7, doc. 117, p. 386.

⁴⁶ Idem, pp. 386-387.

⁴⁷ Consulta do Conselho Ultramarino Sobre o Baptismo dos Escravos, Lisboa, 12 de Novembro de 1697, in MMA vol. 7, doc. n.º 122, p. 400.

⁴⁸ Catequização dos Escravos em Cacheu, Lisboa, 7 de Janeiro de 1698, in MMA vol. 7, doc. n.º 128, pp. 413-414. Veja-se também Carta Régia ao Bispo de Cabo Verde, Lisboa, 6 de Novembro de 1698, MMA vol. 7, doc. n.º 149, pp. 469-470 e Casa para os Escravos em Cabo Verde, Lisboa, 6 de Novembro de 1698, in MMA vol. 7, doc. n.º 150, p. 471.

⁴⁹ Carta de el-Rey D. Pedro II a D. António Salgado, Lisboa, 7 de Janeiro de 1698, in MMA vol. 7, doc. n.º 129, pp. 415-418.

De notar ainda que o empenho de D. Frei Vitoriano em promover uma pastoral orientada para os escravos acabou por gerar um clima de hostilidade nas relações com os negociantes de escravos. Na sua reação à contraordem de 1697 o prelado, em tom de desabafo, deixou saber que “com esta rezolução fico com a consciencia quieta, e sem entender nesta materia, que por dar execução á primeira ordem de Vossa Magestade incorri em grande crime com os interessados na Companhia, o qual castigaõ com me não embarcarem nos seus nauios os materiaes necessarios para acabar a Sée”⁵⁰.

Ainda assim não deixou de tomar e propor algumas medidas impopulares. Em 1700 fez ler nas Igrejas uma carta pastoral que anunciava a aplicação na diocese dos princípios normativos consagrados nas Ordenações Manuelinas sobre as obrigações dos senhores para com os seus escravos: os senhores tinham de mandar os seus escravos aprender a catequese e, se ao fim de seis meses os escravos não soubessem rezar, seriam retirados aos seus senhores para poderem aprender a doutrina (Soares, 2002: 356). A preocupação do prelado com a integração dos escravos na Igreja moveu-o a pedir ao rei que obrigasse os senhores a conceder aos escravos um dia durante a semana que lhes permitisse dedicarem-se ao trabalho remunerado. O prelado argumentava que os senhores alimentavam mal os seus escravos e a estes também faltava roupa decente que vestir para ir à igreja. Ao que parece, antes da chegada de D. Vitoriano a Cabo Verde, costumava-se conceder aos escravos a possibilidade de terem um dia para trabalho remunerado, mas era quase sempre aos domingos. O problema torna-se evidente: se os escravos trabalhavam aos domingos, ficavam impossibilitados de participar na missa dominical, o que preocupava os líderes eclesiásticos. Assim, D. Vitoriano batalhou para que o dia de trabalho remunerado passasse a ser durante a semana, de modo a promover a integração dos escravos na comunidade de crentes⁵¹. O prelado solicitou ao rei a emissão de uma ordem nesse sentido e não hesitou em pedir castigos para os senhores que não a respeitassem⁵².

Conclusão

Como aconteceu nas demais paragens do Império português, os missionários destacados para Cabo Verde, no período aqui tratado, não se opuseram à escravatura enquanto instituição. As referências de que dispunham e os condicionalismos a que estavam sujeitos não o permitiria. Sociológica e juridicamente justificada, a escravatura não colidia com a tradição da Igreja. No contexto específico da expansão portuguesa, a escravatura dos africanos, no período em estudo, contou com a bênção da Santa Sé que, ao encorajar os monarcas portugueses a promover a expansão da *Respublica Christiana* em terras africanas, lhes reconheceu o direito de escravizar os africanos no processo. Além disso, os líderes da Igreja cabo-verdiana eram agentes ao serviço da Coroa portuguesa. Como tal, as suas posições perante a problemática da escravatura estavam condicionadas. Qualquer que fosse a posição dos missionários sobre o assunto, era esperado que tivesse em conta os interesses da Coroa. Ainda assim, como bem atesta a documentação, alguns dos missionários destacados para Cabo Verde mostraram-se críticos perante a prática escravagista no arquipélago. Ciente do mal social que ela representava, os missionários apostaram na promoção do respeito pela legalidade de forma a evitar os abusos do sistema escravagista. Alguns (como foi o caso do Padre Baltazar Barreira) mostraram-se pouco convictos perante o desafio e acabaram por

⁵⁰ Carta do Bispo de Cabo Verde Sobre o Baptismo dos Escravos, Ilha de Santiago, 17 de Junho de 1697, MMA vol. 7, doc. n.º 117 pp. 386-387.

⁵¹ Carta do Bispo de Cabo Verde para a S. Magestade el-Rei, Ilha de Santiago, 13 de Julho de 1698, in MMA 7, doc. n.º 142, pp. 451-452.

⁵² Ibidem.

ceder e até justificar alguns abusos. Outros, mais audazes ou até utópicos (como foi o caso de D. Frei Lourenço Garro), parecem ter acreditado que os interesses religiosos se pudessem sobrepor aos económicos e, ancorados nesta crença, sugeriram o fim da escravidão dos cristãos africanos na diocese de Cabo Verde. Tratava-se de uma proposta radical para o tempo (embora, como se referiu, não se tratasse de um documento abolicionista) e extremamente lesiva para os interesses económicos da Coroa e, portanto, não teve qualquer impacto junto das autoridades do Reino.

Olhando, no entanto, para as atitudes dos missionários perante a escravatura ilegal e o desrespeito dos negreiros para com os princípios normativos relativos ao batismo dos escravos, torna-se fácil perceber o empenho dos missionários em combater os abusos do sistema escravagista em Cabo Verde. Pode-se, assim, dizer que as atitudes da Igreja perante a escravatura em Cabo Verde revelam uma grande consonância com os ensinamentos dos teojuristas do tempo: a legitimidade moral da instituição não foi questionada, mas procurava-se evitar os abusos do sistema escravagista e conferir à escravatura uma dimensão mais humana.

Referências bibliográficas

- Agostinho, Santo (1955), *De Civitate Dei*, Corpus Christianorum, Series Latina vol. 48, Turnhout, Brepols.
- Aquino, São Tomás de (1892 e 1906), *Summa Theologiae (Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vols. 7 e 10), Roma, Polyglota.
- Baleno, I. C. (2001), “Povoamento e Formação da Sociedade” in *História Geral de Cabo Verde*, vol. I, 2.ª ed., Lisboa-Praia, IICT/INIC, pp. 125-177.
- Boxer, C. R. (1978), *The Church Militant and the Iberian Expansion*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- ____ (1977), *The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825)*, London, Hutchinson, 1977.
- Carreira, António (2000), *Cabo Verde: Formação e Extinção de uma Sociedade Escravocrata (1460-1878)*, 3.ª ed., Praia, Instituto de Promoção Cultural, 2000.
- Cesareia, Basílio de (1885), *Initium Moralium* in *Patrologiae Graeca* vol. 31, edição de J. P. Migne.
- Composta, Dario (1992), “La Schiavitù e il Magisterio Pontificio nei Secoli XV-XVII”, *Doctor Communis* vol. 45, n.º 3, pp. 225-243.
- Cruz, M. Braga da (2003), “O Padroado Português no Oriente”, *Didaskalia* vol. 33, n.ºs 1 e 2, pp. 239-255.
- Davis, D. B. (1988), *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford, Oxford University Press.
- Fonseca, Jorge (2015), “Dom frei Lourenço Garro, bispo de Santiago, o verdadeiro autor de um texto antiesclavagista do século XVII”, *Lusitania Sacra* vol. 32, pp. 181-198.
- Glancy, J. A. (2002), *Slavery in Early Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- Gonçalves, N. da Silva (2000), “Escravidão”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira de Azevedo, Lisboa, CEHR da Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores, vol. C-I, pp. 160-162.
- ____ (1996), *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1604-1642)*, Lisboa, Brotéria.
- ____ (1995), “Escravidão e Consciência Cristã. O Caso de Cabo Verde e Guiné na Segunda Metade do Século XVI e Inícios do Século XVII”, *Brotéria* 141, n.º 4, pp. 255-275.
- ____ (1988), “Descobrimientos, Evangelização e Direitos Humanos”, *Brotéria* 127 n.º 5, pp. 363-374.
- Green, T. (2011), “Building Slavery in the Atlantic World: Atlantic Connections and the Changing Institution of Slavery in Cabo Verde, Fifteenth-Sixteenth Centuries”, *Slavery & Abolition*, vol. 32, n.º 2, pp. 227-245.
- Leite, António (1985), “Teriam os Reis de Portugal Verdadeira Jurisdição Eclesiástica?”, *Disdaskalia* vol. 15, n.º 2, pp. 357-356.

- Maurício, Domingos (1997), "A Universidade de Évora e a Escravatura", *Didaskalia* vol. 7, n.º 1, pp. 153-200.
- Maxwell, J. F. (1975), *Slavery and the Catholic Church: the History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester, Barry Rose Publishers.
- Mercado, Tomás de (1977), *Suma de Tratos y Contratos*, 2 vols., edição de Nicolas Sanchez-Albornoz Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda.
- MPISI, J. (2008), *Les Papes et l'Esclavage des Noirs: le Pardon de Jean Paul II*, Paris, L'Harmattan.
- Monumenta Henricina* vol. 11 (edição de António Joaquim Dias Dinis), Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, Coimbra, 1970.
- Monumenta Missionaria Africana*, coligida e anotada por António Brásio, 2.ª série, vols. I-IV Lisboa Agência Geral do Ultramar, 1964, 1968; vols. V-VI Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1979, 1991; vol. VII, Lisboa, Centro de Estudos Africanos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.
- Mota, Avelino T. da (1974), *As viagens do Bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a cristianização dos reis de Bissau*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Noonan Jr., J. T. (2006), *A Church That Can and Cannot Change: The Development of Catholic Moral Teaching*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Ordenações Manuelinas* livro V, título XCIX, texto online disponível no link <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/15p300.htm> (consultado a 09 de Maio de 2015).
- Pijper, F. (1909), "The Christian Church and Slavery in the Middle Ages", *American Historical Review*, vol. 14, n.º 4, pp. 675-695.
- Pimentel, M. do Rosário (1995), *Viagem ao Fundo das Consciências: A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa, Colibri.
- Quenum, A. (1993), *Les Églises Chrétiennes et la Traite Atlantique du XVe au XIXe Siècle*, Paris, Karthala.
- Sena, M. R. Lucas de (1818-1987), *Dissertação sobre as Ilhas de Cabo Verde*, in *Descrições Oitocentistas das Ilhas de Cabo Verde*, recolha anotações e apresentação de António Carreira, Lisboa, pp. 23-108.
- Soares, M. João (2002), "A Igreja em Tempo de Mudança Política, Social e Cultural", in *História Geral de Cabo Verde*, vol. 3, Lisboa-Praia, IICT/INIPPC, pp. 327-406.
- Whitford, David M (2009), *The Curse of Ham in the Early Modern Era: the Bible and the Justifications for Slavery*, Ashgate, London.