

DOM AZEREDO COUTINHO E A ESCRAVIDÃO NEGRA

- PORTA-VOZ DA IGREJA - OU DO SISTEMA COLONIAL?

Frei Hugo Fragozo OFM

INTRODUÇÃO:

Dom Azeredo Coutinho foi um personagem paradoxal. Um homem de duas faces. A face do defensor acérrimo da escravidão negra, e a face do educador, que insiste na igualdade, como elemento básico para a construção de uma nova sociedade.

Como defensor da escravidão negra, terá sido ele porta-voz de sua Igreja, ou mantenedor do sistema colonial? Este questionamento, tal qual hoje o levantamos, não pode ser respondido na mesma forma categórica, como o levantamos. Pois, o escravismo de Dom Azeredo Coutinho situa-se num contexto histórico, onde a Igreja se insere nos quadros da instituição estatal, e onde não se pode falar de um pensamento monolítico por parte dos homens de Igreja.

Sem proceder a uma análise mais aprofundada do contexto de Igreja, ao tempo de Dom Azeredo Coutinho, assim escreve Sônia Aparecida Siqueira: "A agricultura e o interesse dos senhores de engenhos são a grande preocupação de sua mente". E cita um fato, que ela aponta como algo de sintomático no pensamento do Bispo de Olinda: "É impressionante a ausência da palavra Deus, ou do adjetivo divino em todo o seu arrazoado. Situa-se num plano essencialmente laico". No entanto, Sônia intui algo de mais complexo no contexto religioso do pensamento de Dom Azeredo, quando escreve dele: "O grande senhor de terras e escravos deixou tudo para servir a Deus, mas servir em posição privilegiada".¹

A mesma resposta taxativa ao questionamento que levantamos, foi dada por Manuel Cardozo, quando afirma que as idéias de Dom Azeredo sobre a escravidão negra eram as "de um fazendeiro íntegro".²

No entanto, o próprio Bispo de Olinda, defendendo-se da acusação de que suas idéias sobre a escravidão eram mais próprias de um latifundiário ou homem de comércio, que de um bispo e pastor de almas, responde: "... antes de ser bispo, já era, como ainda sou, um cidadão ligado aos interesses do Estado. ... e é um dever servir ao Estado que me honra, que me sustenta e que me defende".³ E na *Concordância das Leis de Portugal e das Bulas Pontifícias*, editada em Lisboa em 1808, ele afirma sem rodeios, ao defender a tese da legitimidade da escravidão negra: "Eu, autorizado pela Região, e pelo Estado [levanto a voz] para fazer tranquilizar as consciências dos meus Diocesanos, e trabalhar para o bem de todos os meus Concidadãos. ...".⁴ Convém, no entanto, atender bem às palavras do Bispo de Olinda, pois, ele não afirma que foi "autorizado pela Igreja".

Parecendo responder diretamente a esta afirmação de Dom Azeredo, escreve o Cônego Antônio Ribeiro dos Santos, censor da Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, ao emitir o seu parecer quanto à oportunidade da publicação da obra do Bispo de Olinda, intitulada *Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África*, traduzida em língua portuguesa a partir do francês, em que originariamente fora editada: "[O autor] podia e devia por seu Santo Ministério concorrer, quanto fosse de sua parte, para se soltarem os ferros do cativoiro. ... Se o Autor, instado das obrigações do seu Sagrado Ministério, pretendeu acorrer com ele [este livro] aos escrúpulos de seus Diocesanos, contratadores e senhores de escravos, o que nele se inculca, podia usar de outros meios sem ser dos de um escrito apologético e declamatório em uma causa que se defende mal e que pior fica, quando mais se quer defender. ...".⁵

Procurar situar o pensamento escravista de D. Azeredo Coutinho, dentro do complexo contexto da Igreja de seu tempo, é o que, de maneira genérica, nos propomos.

Não está dentro do propósito desse estudo, tentar situar o pensamento do Bispo de Olinda dentro do contexto político, econômico, social e cultural do século XVIII. Estudiosos, como Manuel Cardozo, Sônia Aparecida, Sérgio Buarque de Holanda, dentre outros, já o procuraram fazer, de maneira abalizada.⁶

* * *

Impõe-se, no entanto, a apresentação de alguns traços da vida de Dom Azeredo Coutinho, sem com isso quereremos elaborar uma sua biografia exaustiva, o que não viria ao caso.

José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho⁷ nasceu em Campos dos Goitacás, na Capitania da Paraíba do Sul, em 1742. Era ele das principais famílias da Capitania. Após a conclusão de seus estudos primários e secundários, embarcou para Portugal, com a idade de 26 anos. Ali, um parente seu, D. Francisco de Lemos de Faria de Azeredo Coutinho, exercia o cargo de reitor da universidade de Coimbra. Tal circunstância lhe facilitou a matrícula na Universidade, a fim de cursar Filosofia e Letras. Ao mesmo tempo, D. Francisco de Lemos o aconselhou a abraçar a carreira eclesiástica. Para tal, teve ele de, na qualidade

de primogênito, ceder o morgado dos Azeredos a seu irmão Sebastião da Cunha de Azeredo Coutinho.

Fez ele também, na mesma universidade, estudos especializados de Cânones, conseguindo o doutorado em Direito Canônico. Além do estudo do Direito, dedicou-se ele às Ciências Físicas e Naturais, bem como aos estudos políticos, econômicos, agrícolas e industriais.

Com tal embasamento científico, ascendeu ele também a postos de importância política como, o de Deputado do Santo Offício da Inquisição e de Sócio da Academia Real de Ciências de Lisboa.

Em 1794, foi apresentado como bispo de Olinda. No ano seguinte, foi sagrado em Lisboa. Chegou ao Recife, a 25 de dezembro de 1798, tendo ainda em Portugal conseguido, do Príncipe Regente, o antigo Colégio Jesuíta, para finalidade de seminário. Assumiu o Bispado, a 19 de janeiro de 1799. Logo, teve de assumir também o governo civil de Pernambuco, por morte de D. Tomás José de Melo.

Inaugurou o Seminário de Olinda a 16 de fevereiro de 1800. Será este seminário o principal centro cultural do Brasil, até a fundação dos Cursos Jurídicos.

Pouco tempo exerceu o episcopado em Pernambuco, pois, em 1802 teve de retornar a Portugal, nomeado que fora bispo de Miranda e Bragança. Contudo, não chegou a tomar posse desse bispado. Ao passo que, em 1806 é nomeado bispo de Elvas.

Com a invasão de Portugal pelas tropas francesas, colocou-se ele em oposição aos invasores, aconselhando o mesmo aos seus diocesanos, e orientando-os a se manterem fiéis ao Príncipe e à Pátria.

Em 1818, foi transferido para Beja, cargo de que também não tomou posse. Faleceu em 1821, aos 79 anos de idade.

Para o objetivo específico deste nosso estudo, queremos enfatizar, de maneira especial, três obras de Dom Azeredo Coutinho, publicadas todas no ano de 1798, em função de seu *munus* episcopal: *Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África* (Londres, 1798 — em francês — e Lisboa, 1808 — em português), obra complementada pela *Concordância das Leis de Portugal e das Bulas Pontificias* (Lisboa, 1808); *Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória* (Lisboa, 1798); e *Estatutos do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Graça da Cidade de Olinda de Pernambuco* (Lisboa, 1798).

É sob o prisma dos ideais de liberdade e igualdade — enquanto o Bispo de Olinda os refuta ou aceita — que iremos proceder a uma análise dessas obras. Seu significado cultural e sua expressão do "Iluminismo português" foram também enfocados pelos estudiosos, anteriormente citados. O prisma que procuraremos destacar, o faremos na sua relação com o pensamento da Igreja de então.

I. A IGREJA DA 2ª METADE DO SÉCULO XVIII EM FACE DOS IDEAIS DE LIBERDADE E IGUALDADE

Há uma grande complexidade no pensamento dos homens de Igreja, nesse período de fermentação, que foi a 2ª metade do século XVIII. Temos de distin-

guir três setores principais, como núcleos do pensamento eclesiástico de então: O Pontífice Romano, a Igreja oficial do Império português e o Clero luso-brasileiro na sua diversidade.

1. Igualdade e Liberdade na Visão dos Papas da Revolução Francesa

A visão dos Papas sobre o problema da liberdade está condicionada por três circunstâncias especiais: As categorias da "ordem estabelecida" na instituição eclesiástica, a situação peculiar dos Estados Pontifícios e a tradição de uma doutrina sobre a liberdade, num plano quase que exclusivamente moral e psicológico.⁸

A Instituição eclesiástica, da qual o Papa era o mantenedor máximo, estava estruturada sobre uma "ordem estabelecida", que repousava numa hierarquização interna, e sobre um conceito de autoridade eclesiástica de origem divina, a qual poderia sofrer uma "subversão" com as novas idéias revolucionárias de igualdade e liberdade.

A situação vigente nos Estados Pontifícios também retratava uma "ordem estabelecida" com ressaibos de sacralidade teocrática, e que não oferecia grande espaço para os ideais libertários e democráticos.

A tradição doutrinária, sobre a liberdade e igualdade, dava enfoque na liberdade como "livre arbítrio" e sua conseqüente responsabilidade moral; e via a igualdade na essencialidade humana, ou numa filiação divina quase "metafísica". Daí, a liberdade e igualdade no domínio social pouco estavam nas categorias de pensamento dos homens tradicionais da Igreja. Era algo de "modernismo inovador". Além disso, o centro das atenções do Magistério da Igreja eram as questões em torno do Galicanismo, do Regalismo ou do Jansenismo.⁹

O Papa que enfrenta a efervescência revolucionária (a qual preparou o movimento de 1789) e o desencadear da Revolução Francesa, foi Pio VI (1775-1799). O centro de suas preocupações, quando começava a rugir a tormenta revolucionária, estava de modo especial no embelezamento da Cidade de Roma. Sua atenção será despertada para o "perigo" potencial dos ideais revolucionários, quando eles ameaçam o sistema político-social vigente nos Estados Pontifícios.

No ano de 1789, a Assembléia Constituinte da França declarava que "os homens nascem livres e iguais perante as leis. As diferenças sociais são criadas pela utilidade comum. Os direitos naturais e inalienáveis do homem são: liberdade, igualdade legal, direito de propriedade, segurança da pessoa e direito de resistir à opressão". Sem dúvida alguma, tais ideais envolviam um "perigo" para a ordem estabelecida nos Estados Pontifícios.

Após o desencadear da Revolução Francesa, os fugitivos chegados de França a Roma, exerceram sobre Pio VI, influência no sentido anti-revolucionário. Tal pressão dos fugitivos da Revolução levou a Cúria Romana a ver na proclamação das liberdades políticas e religiosas um conteúdo ideológico não-compatível com "a ordem social querida por Deus". Pio VI chegou mesmo a fazer uma censura direta à Declaração dos Direitos do Homem, numa alocução diante do seu Consistório.¹⁰ Esta censura, o Papa não quis fazer de público, em vista

das implicações diplomáticas com a França revolucionária. Mas expressava seguramente o modo de pensar de Pio VI, quanto à liberdade e igualdade, na forma como eram proclamadas pela Revolução Francesa. Tal coisa pode se constatar pelo Breve CHARITAS, que o Papa, a 15 de abril de 1790, veio a publicar, e onde faz uma severa condenação à Declaração dos Direitos do Homem.¹¹ E Pio VI justifica sua condenação, pelo fato de que os revolucionários na dita Declaração estabeleciam princípios contrários à doutrina da Igreja, sobre a "autoridade", a "liberdade religiosa" e as "desigualdades sociais".

Havia, atrás da condenação pontifícia, um medo implícito de que tais princípios levassem a uma republicanização dos Estados Pontifícios e da estrutura do governo eclesiástico. Tais princípios revolucionários minavam, ao ver do clero tradicionalista, os fundamentos hierárquicos. E achava este que a Igreja só teria alicerces sólido, repousando sobre os princípios políticos e sociais do *ancien régime*. Mas, sobretudo, achava inaceitável uma origem dos Direitos Humanos, que não radicasse em Deus, e uma liberdade religiosa que envolvesse o relativismo em face da Religião.

Nesse contexto, o governo revolucionário francês impõe ao clero, em 1792, a obrigação de prestar um juramento especial, chamado "Juramento de Liberdade e Igualdade". Tal juramento foi visto, como compatível com a doutrina da Igreja, por alguns eméritos teólogos. Assim, por exemplo, Jacques-André-Émery, Superior Geral da Congregação de S. Sulpício. Outros teólogos, porém, baseados na condenação papal à Declaração dos Direitos Humanos, concluíam não ser lícito ao clero fazer tal juramento de "Liberdade e Igualdade". É de lembrar, no entanto, que o Papa não se pronunciou diretamente sobre esse juramento,¹² embora uma das Congregações da Cúria Romana o tenha condenado. Diante da recusa de muitos membros do clero em prestar esse juramento, o governo revolucionário os deportou para a Guiana. Tal procedimento era de molde a turvar o ambiente, para uma reflexão mais imparcial dos homens de Igreja, sobretudo, da Sé Romana, sobre os ideais de Liberdade e Igualdade, em sua relação com a mensagem do Evangelho.

A visão de Pio VI sobre os Direitos Humanos, tais quais eram proclamados pela Revolução Francesa, sobretudo os ideais de Liberdade e Igualdade, vai se trancar num bloqueio psicológico, quando os revolucionários endereçam a proclamação das liberdades, também diretamente à Igreja, e quando esta vai sofrer restrições em sua liberdade, além de perseguições declaradas. E mais ainda, quando a Revolução "enlouqueceu" numa explosão de violência sangüinária.

Também agrava o problema o fato de que a Santa Sé e a França romperam as relações diplomáticas desde o ano de 1791. Porém, seu agravamento chegou a um "clímax", quando da invasão francesa aos Estados Pontifícios, no ano de 1797. Tal invasão parecia significar a destruição desses estados como instituição.

Em 1798 é proclamada a República Romana, e pouco depois o Papa Pio VI é deportado para a França, onde terá os seus últimos dias.¹³

A Pio VII sucedeu o Cardeal Chiaramonti, com o nome de Pio VII, governando a Igreja de 1800 a 1823. No ano de 1797, ainda como cardeal, depois

da invasão francesa nos Estados Pontifícios, pronunciara ele uma célebre homilia, onde mostrara que as liberdades republicanas eram compatíveis com a doutrina da Igreja. O regime democrático poderia muito bem harmonizar-se com o Evangelho, desde que animado pelo espírito religioso. ¹⁴

Em 1801, fez Pio VII uma Concordata com o governo francês, reconhecendo a legitimidade do regime republicano na França. Tal atitude representava uma abertura para os ideais revolucionários de liberdade e igualdade, que já não eram vistos sistematicamente como incompatíveis com a doutrina da Igreja. De igual modo, o reconhecimento da legitimidade do regime republicano envolvia, até certo ponto, um desvinculamento entre a doutrina da Igreja e o sistema monárquico de governo, considerado como de origem divina. Abria-se o Papa para uma visão da origem do poder civil, como também oriundo do povo, ao menos como depositário imediato do poder, pois, a Igreja continuará insistindo em que "todo poder vem de Deus".

Essa abertura irá sofrer um bloqueio em decorrência do conflito do Papa com Napoleão Bonaparte, pelo fato de o Papa não romper com a Inglaterra, em 1807. Esse conflito culminará com a conquista de Roma pelas tropas napoleônicas, no ano de 1809, e pelo aprisionamento de Pio VII.

2. Como a Igreja Oficial do Império Português via as Liberdades "Revolucionárias"

Ao se falar do pensamento dos homens de Igreja, situados em posições de oficialidade hierárquica, tem de se lembrar inicialmente que a Igreja estava no Império português submetida a toda uma série de condicionamentos específicos, orientados a homologar o pensamento da Corte Régia.

Estes condicionamentos decorriam de dois fatores básicos: o Padroado Régio e o Regalismo, sob o qual a Igreja de Portugal vivia na 2ª metade do século XVIII.

O Padroado Régio, entre as atribuições específicas concedidas pelos Pontífices Romanos aos Reis de Portugal, incluía o direito de apresentar a Sta. Sé os candidatos para os postos episcopais. Esta prerrogativa conferia aos Reis um meio de controle sobre a "ideologia" dos futuros bispos, segundo os parâmetros da Corte lusa. E mais ainda, incluía esta prerrogativa a apresentação de candidatos para as sedes específicas, o que lhes dava ainda mais possibilidade de controle sobre o esquema hierárquico da Igreja portuguesa.

No período pombalino, procurava-se, de maneira especial, garantir esse controle, afastando das sedes episcopais os bispos que discordassem da ideologia pombalina, e apresentando candidatos "dóceis" para tais sedes.

Outra prerrogativa do Padroado Régio era a de zelar pela observância dos cânones eclesiásticos. Também esta atribuição permitia aos Reis instrumentalizar este "zelo" na direção de um controle ideológico. O Rei se sentia o "tutor" da disciplina eclesiástica e do seu embasamento de princípios regedores da "ordem estabelecida". O que pudesse subverter a "ordem estabelecida" no domínio civil devia ser precatado em suas raízes eclesiásticas. ¹⁵

Ao lado desse instrumental de controle sobre "a ideologia" dos homens da Igreja oficial, havia uma sintonia ideológica, estruturada por séculos, entre

"o Trono e o Altar". Ambos se julgavam originários de uma mesma fonte: a origem divina. Ambos se uniam num mesmo objetivo: "Dilatar a Fé e o Império". Ambos se sentiam corresponsáveis na manutenção de uma mesma "ordem estabelecida".

Nos órgãos de controle sobre as idéias dos seus súditos, o governo pombalino procurou colocar pessoas de extrema fidelidade — e por que não dizer, subserviência? — à Corte Régia. Assim, por exemplo, na direção da universidade de Coimbra, com o projeto de reformular os seus estudos dentro dos parâmetros da Ilustração "pombalina", foi colocado, em 1770, Dom Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho que, em 1773, será apresentado como coadjutor, com direito à sucessão, do Bispo de Coimbra. O mesmo Dom Francisco de Lemos será nomeado novamente em 1799, sob a regência de D. João VI, como reitor da universidade de Coimbra, posto em que ficará até o ano de 1821.

Para Deputado da Mesa Censória e do Tribunal do Santo Ofício, Pombal nomeou Dr. João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho, irmão mais velho do sobredito D. Francisco de Lemos. ¹⁶ De forma que, parentes e amigos de Dom Azeredo Coutinho estavam em postos estratégicos da "intelligentzia" do governo português de então.

A sobredita Real Mesa Censória — desde 1768 um tribunal privativo da Coroa Régia — condenou no ano de 1770 como "subversivas" as obras de Rousseau, Voltaire e outros autores, que disseminavam idéias tidas como revolucionárias. Seu olhar vigilante procurava transformar a Mesa Censória numa rigorosa "Alfândega de idéias", importadas do estrangeiro, sobretudo da França "subversiva". ¹⁷

No ano de 1787, sob o governo de D. Maria I, esta achou por bem harmonizar essa Real Mesa Censória com os órgãos de censura da Igreja, uma vez que, conforme dissemos, aquela se tornaria um órgão privativo da Coroa Régia. Ela passa a chamar-se de Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, tendo à sua presidência um eclesiástico "inteligente, sábio, de grande autoridade, zelo e virtude". ¹⁸

Quando estalou a Revolução Francesa, em 1789, o governo português considerou de grande importância uma aproximação mais íntima com a Sé Romana, não só como avalizadora de sua política externa, mas também como baluarte a dar firmeza ao Trono da Rainha D. Maria I. Nessa época de reaproximação, um pouco antes de 1798, D. João VI convida o Papa Pio VI para ser padrinho do infante D. Antônio Pio. ¹⁹

* * *

O governo do Marquês de Pombal excogitou uma maneira sutil de instrumentalizar a Igreja, como baluarte diante da maré de idéias "subversivas", que ameaçavam inundar Portugal, sobretudo na segunda metade do século XVIII. Mas, por outro lado, procurou habilmente expor esta mesma Igreja à execração pública, como bastião reacionário a uma transformação modernizante de Portugal. E assim, a Igreja era acusada como sendo a representante, por antonomásia, do *ancien régime*. Tal situação paradoxal é bem descrita por Manuel Cardozo,

dizendo que os portugueses no século XVIII viviam "com a impressão de que havia algo de errado na sociedade: não certamente na monarquia absoluta, que permanecia acima das críticas, mas na Igreja barroca e em seu legalismo, em sua intromissão em todas as áreas da vida intelectual, em sua censura; na Santa Sé e na Cúria Romana; na filosofia dos escolásticos, que continuava a ser a filosofia oficial de Portugal muito tempo depois de ter a Europa transpirenaica abraçado outros sistemas mais modernos".²⁰

Desde que se apoiasse a autoridade da Monarquia vigente, podia-se extravasar todas as críticas mais acerbas contra a Igreja, que era sintomaticamente o sustentáculo dessa mesma Monarquia. Até se podia tecer críticas ao sistema reinante, desde que não se endereçassem essas críticas à autoridade da Corte Régia.

Essa Igreja barroca da 1ª metade do século XVIII, em Portugal, bem se prestava a alvo das investidas dos homens da Ilustração, pois ela "era mais poderosa do que o Estado, e maiores eram as suas rendas e funções sociais".²¹ Em suma, o Marquês de Pombal procurou estabelecer um controle direto e amplo sobre a Igreja, e "por uma série inumerável de providências se procurava levar ao espírito público a convicção de que a classe eclesiástica era o maior inimigo do Estado".²²

Nos principais núcleos, de onde podiam espalhar-se as idéias libertárias, o governo português procurou diplomaticamente colocar pessoas suas, que tivessem a cabeça arejada pelas idéias da Ilustração, mas que colocassem essas idéias a serviço do Trono e da Religião, enquanto fosse este sustentáculo do poder real.

Assim, por exemplo, a universidade de Coimbra, de que falamos anteriormente, foi submetida por Pombal a uma reforma que, de universidade "clerical", se transformasse em universidade "ilustrada". Desta universidade sairá D. Azeredo Coutinho, como um produto típico, como "o homem de ação voltado para o concreto, nunca para o teórico".²³

Também a Academia Real das Ciências, que foi classificada como "estado maior do Iluminismo em Portugal", foi alvo de preocupações de Pombal.²⁴ Nela o Marquês procurou colocar pessoas de sua confiança, para a fermentarem com as "categorias pombalinas", e exercerem um controle sobre um possível avanço ideológico.

Nessa Academia de Ciências estavam pessoas como Dr. João Pereira Ramos de Azeredo Coutinho (+ 1791), do Conselho de S. M., Desembargador do Paço, Procurador da Coroa etc.²⁵ Paradoxalmente, nesta mesma Academia vai, de modo especial, instalar-se um foco da ação repressora do governo português, em vista da infiltração de doutrinas libertárias e subversivas. E não obstante, é significativo como ela tenha recusado inicialmente a publicação da *Análise da Justiça do Comércio do Resgate de Escravos da Costa da África* (de D. Azeredo Coutinho), por achar incompatível com o pensamento da Academia a defesa sistemática da escravidão negra.²⁶

* * *

Havia, no entanto, dentro deste espaço rigorosamente controlado pelas patrulhas ideológicas do governo português, toda uma série de intelectuais — até mesmo do clero — que se deixava dominar pelas idéias de liberdade e igualdade.

Sabemos, por exemplo, da oposição sofrida por D. Azeredo Coutinho, no próprio âmbito de Igreja, por personalidades do porte de D. Luiz da Cunha, de Alexandre de Gusmão e de Luiz Antônio Verney.²⁷ Sabemos da atitude de um Cônego Antônio Ribeiro dos Santos, da Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, que ao emitir sua opinião, em 1806, sobre a impressão da ANÁLISE de D. Azeredo Coutinho, afirma que tal apologia sistemática da escravidão negra é incompatível com o *munus* episcopal desempenhado pelo autor.²⁸ Além disso, D. Azeredo se queixa de uma oposição as suas idéias, como verdadeiro movimento orquestrado por seus opositores, até mesmo dentro da Igreja.

Não podemos esquecer de citar, por fim, a Maçonaria entre estas células libertárias, onde eclesiásticos de destaque faziam dupla jogada: em favor da ordem estabelecida e das causas libertárias. Mas aí já tocamos no terceiro núcleo de pensamento eclesiástico, ou seja, o clero em sua ampla diversidade.

3. O Clero Luso-Brasileiro na sua Diversidade "Ideológica"

Não devemos imaginar o clero de então como um bloco monolítico, sustentando um mesmo pensamento institucional, ou a mesma ideologia, condicionada por um *esprit de corps*. Assim, o faz no século XVIII, José Joaquim da Maia, estudante de Direito, que ao escrever em 1786 para Thomas Jefferson, então ministro americano na França, afirma: "Os Sacerdotes [do Brasil] são em parte portugueses e em parte brasileiros, e não parece que tomem grande parte na contenda [de libertação do Brasil] . . . Os homens de letra são os que mais desejam uma revolução; o povo não é muito influído pelos padres. . . Não há mais que um pensamento [de Independência], em todo o país. . .".²⁹ Por outras palavras, os padres estariam à margem desse pensamento comum, e alienados de qualquer movimento libertário.

A primeira distinção a fazer é entre o clero alto e o baixo clero. O alto clero, ocupando cargos ordinariamente elevados na organização clerical, ou nos órgãos governamentais, estava muito mais ligado à manutenção do *status quo*, e mais sob o controle das autoridades superiores. Isso não impedia que certos padres intelectuais desenvolvessem suas idéias libertárias em células de ativismo revolucionário. Como sustenta Afonso Rui, a partir do governo de Pombal, surgiram associações secretas no Brasil "onde não encontrando reação dos padres nem dos nobres, voltaram-se contra a autoridade de Rei".³⁰ Assim, antes de 1798, em Salvador, no subúrbio da Barra, encontrava-se uma dessas células conspiradoras, da qual fazia parte o Pe. Francisco Agostinho Gomes, homem de grande importância nos meios económicos da Bahia.³¹

O baixo clero, por sua vez, embora tendo de ostentar, por dever de profissão, uma fachada senhoril, arrastava muitas vezes uma situação económica de difícil sustentação. Tal situação levava facilmente os membros desse "clero proletário" a sentir-se mais solidário com a causa libertária, que seus colegas da alta hierarquia. Lembremos o exemplo da França, onde o baixo clero em 1789, se uniu ao Terceiro Estado e decidiu os destinos da votação no sentido democrático.³²

Além disso, havia um médio clero, procedente da burguesia, que ansiava por uma maior igualdade dentro do próprio clero, e que portanto, não se apegava ciosamente a ordem estabelecida, que canonizava tais desigualdades.

Uma importante divisão que havia dentro do clero do Brasil era a sua origem: de Portugal ou do Brasil. A "ordem estabelecida" significava a manutenção do sistema colonial e dos privilégios dos portugueses, o que favorecia o clero luso, o qual evidentemente estaria mais a favor do *status quo*. Enquanto que o clero brasileiro, sentindo-se tantas vezes preterido, por discriminações desigualitárias, se inclinava mais facilmente para os ideais de liberdade.

Tal rivalidade se manifestava, de modo especial, no âmbito das Ordens religiosas, onde a obrigação de convivência de portugueses e brasileiros/acentuava as susceptibilidades entre ambos. Daí, eram contínuas as reclamações de que os brasileiros eram preteridos para postos de maior importância, os quais eram reservados aos portugueses. Isso levava as Ordens religiosas à busca de uma salvaguarda jurídica para a manutenção de uma igualdade sem tais discriminações. Para tanto, recorria-se a Lei da Alternativa. Assim, por exemplo, os franciscanos da Província de Santo Antônio do Brasil conseguiram, no ano de 1796, uma lei especial de Alternativa, que determinava o rodízio dos cargos de maior relevo entre os frades nascidos no Brasil e em Portugal.³³

Há de fazer-se também uma distinção entre o clero das Ordens religiosas e do clero diocesano. Pois, os bens das Ordens religiosas — e os escravos, a elas pertencentes, eram "bens eclesiásticos" — constituíam posse da instituição, e não dos particulares. Uma atitude libertária em relação aos escravos negros das Ordens, devia partir dessa instituição, pois os particulares não podiam "alienar" (libertar) estes bens, sem todo um trâmite jurídico.

* * *

Ao falarmos dos ideais de liberdade e igualdade, vem-nos à mente a afirmação que então se costumava fazer, de que todos aspiravam à igualdade, porém, uma igualdade com os que lhes estavam acima; nunca defendiam uma igualdade com os que lhes estavam abaixo.

Esta realidade podemos verificar com os ideais autonomistas e libertários dos religiosos brasileiros. Pois, desde cedo, tais ideais começaram a fermentar nos claustros, antes mesmo que agitassem os meios intelectuais leigos. Já foi dito, com razão, que a independência brasileira "madrugou" nos conventos. Basta citar Frei Vicente do Salvador, a primeira voz de autonomia nacional, a soar já nos inícios do século XVII. Mas esta reivindicação libertária tem um endereço específico: dos brasileiros para os portugueses. Ou seja, buscava-se uma igualdade, e por vezes, mesmo uma autonomia, em face do domínio português.

No entanto, uma atitude de defesa da liberdade e igualdade dos negros diante dos brancos, vai surgir muito tardiamente, como expressão coletiva nas Ordens religiosas. Encontrar-se-ão, sim, vozes proféticas, no século XVIII, defendendo a liberdade dos negros. Mas estas vozes são uma minoria corajosa e descomprometida. E isso porque, o pensamento da Igreja institucional estava estribado em três categorias fundamentais, que dificultavam — se não mesmo impossibilitavam — um ideal libertário. Estas três categorias eram: Ordem estabeleci-

da, autoridade constituída e lei em vigor. Os ideais de liberdade e igualdade iriam "subverter" a ordem estabelecida, "rebelar-se" contra a autoridade constituída por Deus, e "transgredir" a lei normativa do bem comum.

As vozes proféticas, a que aludimos, conseguiram romper estas categorias, questionando a sacralidade e intocabilidade de tais conceitos.

Queremos citar algumas dessas vozes proféticas do século XVIII, que contestavam o sistema escravocrata, ao menos, em sua realidade concreta existente no Brasil.

Assim, por exemplo, Frei Paulo José de Spexia, capuchinho, ex-missionário no Congo, e Prefeito das Missões em Pernambuco (antes de 1729), levanta, anos mais tarde, um sério questionamento, em face da escravidão negra, em seu relatório dirigido a Roma. Ele põe em dúvida o próprio fundamento jurídico da escravidão negra, tal qual ela existia então aqui no Brasil. Para ele a origem da escravidão negra era simplesmente "a ambição e o interesse comercial" em torno deste negócio bárbaro. Descreve ele a triste situação dos negros escravos, vendidos em hasta pública como animais, e tratados de maneira tão cruel, que devia envergonhar um país que se dizia cristão.³⁵

Voz profética em defesa dos negros africanos foi também, nos meados do século XVIII, o Pe. Manuel Ribeiro Rocha, que desenvolvendo sua atividade na "Capital da escravidão" (Salvador), publicava sua obra *O Etiópe Resgatado* (Lisboa), 1758), onde impugnava todo o sistema da escravidão vigente, como destituído de embasamento jurídico, e propugnava pela transformação do regime de escravidão reinante, num regime de trabalho em que o escravo negro "resgatas-se" sua liberdade após determinados anos de atividades.

Ao publicar essa obra, o Pe. Manuel Ribeiro Rocha foi aplaudido por toda uma série de padres e religiosos, numa verdadeira orquestração de encômios à causa da libertação negra. Assim, o aplaudiram o Pe. Francisco Gomes do Rego, o Pe. Thomás Honorato S. J., o Pe. Manuel Xavier S. J.³⁶

Semelhante orquestração de apoio à causa da libertação, incluindo os escravos negros, parece ter-se feito ouvir à surdina, por ocasião da Inconfidência Bahiana, quando um bom número de padres e religiosos são apontados como sendo do "partido da liberdade".³⁷

II. D. AZEREDO COUTINHO, DEFENSOR DA SOCIEDADE ESCRAVOCRATA

A tese escravista do Bispo de Olinda ele a expõe na já citada *Análise sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África*.

A argumentação de D. Azeredo Coutinho, legitimando a escravidão negra, tem como pressupostos alguns princípios básicos. Estas premissas poderíamos assim resumir:

— Uma "ordem estabelecida" pela Natureza, à base de uma HIERARQUIZAÇÃO;

— prioridade do Bem Público (da Sociedade) sobre o bem dos indivíduos;

- direito exclusivo do Soberano Legislador de discernir, mediante a Lei, o que é o bem da Sociedade;
- as exigências de Justiça devem ser avaliadas a partir da Sociedade concreta, e não de um ideal quimérico.

1. — Premissas de uma Argumentação

— UMA ORDEM ESTABELECIDA PELA NATUREZA À BASE DE UMA HIERARQUIZAÇÃO

O Bispo de Olinda se propõe refutar os Filósofos revolucionários, que defendiam uma "ordem a se estabelecer" à base de princípios oriundos de uma Natureza original, ao invés da identificação da "ordem estabelecida" como derivada da própria Natureza.

Nesta "ordem estabelecida", D. Azeredo vê, como um dos princípios organizativos a HIERARQUIZAÇÃO, que envolve essencialmente as desigualdades sociais. Dar, combater ele a igualdade "concreta" entre os homens, como um absurdo, próprio da cabeça de Filósofos revolucionários.

Tal igualdade social é um ideal quimérico, existente apenas no domínio das essências abstratas, pois, "aquele que no estado de Sociedade pretende reduzir os direitos de todos os homens à igualdade, ou trata de um igualdade abstrata e quimérica, ou de um ignorante, que se arroga o nome de Filósofo, um impostor, e um hipócrita do amor da Humanidade. . .".³⁸

Vivemos num mundo concreto — raciocina o Bispo de Olinda — onde os povos e as sociedades já percorreram uma longa caminhada histórica. No estado atual da Sociedade, "querer comparar a estimação do homem civilizado com a do homem selvagem é, ou não saber estimar os homens, ou é ultrajar o homem civilizado, e querer de propósito confundir o branco com o preto" Análise, 38).

Para os povos civilizados chegarem a este nível de desenvolvimento, tiveram de percorrer uma caminhada de vários milênios. Os Filósofos da Revolução querem agora "fazer em dois dias uma das primeiras obras, que a Natureza só faz no decurso de muitos Séculos" (Análise, 63 e 67).

Pretender forçar a realidade, em vista de tal ideal quimérico de igualdade, argumentava D. Azeredo, seria provocar um "salto da Natureza", reduzindo as Sociedades "a um montão de ruínas, e a uma série de revoluções sem fim" (Análise, 30). Tal igualdade será, por conseguinte, fruto de um longo e penoso processo. E este processo, na realidade concreta e no nível atual em que se encontram os negros, passará necessariamente através da comunicação com os povos civilizados, comunicação esta que se dá pelo sistema da escravidão. E isto se pode muito bem constatar pelo fato de que o intercâmbio com os países da Europa "vai já fazendo mais humanos [os bárbaros da Costa da África] do que os do interior daqueles Sertões", uma vez que o contato com os brancos leva os negros a aprenderem hábitos de civilização e costumes mais brandos (Análise, 64).

Numa origem primária do homem; todos nascem iguais. Sucede, porém, que eles nascem, não numa situação de Natureza originária, mas numa situação de "Sociedade". Daí, os direitos "naturais" do homem se deduzem, secundariamente, da "Lei da Sociedade", que é organizada à base de uma HIERARQUIZAÇÃO (Análise, 9-11). Por conseguinte, uma justiça igualitária absoluta só existiria num mundo ideal. Nas circunstâncias concretas da humanidade atual, "a justiça das Leis humanas não é absoluta, mas sim relativa" (Análise, 15).

Ao elaborar os Estatutos do Seminário de Olinda, D. Azeredo explicita melhor tal argumento. Esclarece ele que todos os homens são iguais "nas propriedades essenciais da natureza"; no entanto, "nem todos são iguais nas propriedades acidentais e estados adventícios". E esta desigualdade acidental radica na "ordem em que os pós a Providência no corpo das sociedades para a própria conservação dos mesmos homens". 39 Esta "ordem estabelecida" tem sua origem no próprio Deus, e nele radica também que uns têm "diversos e maiores direitos que se não devem a todos igualmente".

Tal igualdade de direitos, em que D. Azeredo dá uma ênfase tão grande na ANÁLISE DA JUSTIÇA DO COMÉRCIO DO RESGATE DOS ESCRAVOS DA COSTA DA ÁFRICA, ele irá minimizá-la, como veremos adiante, ao se dirigir às educandas de N. Sra. da Glória. Irá sustentar uma igualdade fundamental de todos os homens como "irmãos e filhos do mesmo Pai". E sentenciará que "foram [Leis humanas] as que estabeleceram esta acidental desigualdade, que vemos por todo o mundo". 40

Esta concepção do Bispo de Olinda sobre a "ordem estabelecida", como tendo origem no próprio Deus, que assim dispôs a sociedade de maneira hierarquizada — era também o pensamento ordinário da Igreja institucional, não só no século XVIII, mas até os incios do século XX. Assim, por exemplo, o Papa Pio IX, na sua NOSTIS ET NOBISCUM, sustentava que "está dentro da natural e imutável condição das coisas humanas o fato de uns prevalecerem sobre os outros, seja por diversos dotes da alma e do corpo, seja pela riqueza ou outros bens desta natureza, e que jamais sob algum pretexto de liberdade ou igualdade, pode-se considerar ilícito invadir os bens ou os direitos alheios ou violá-los de qualquer modo". 41 E ainda no ano de 1908, o Papa Pio X sustentava categoricamente: "A sociedade humana, tal como Deus a estabeleceu, é composta por elementos desiguais. Conseqüentemente, está de acordo com a ordem estabelecida por Deus a existência na sociedade humana de príncipes e súditos, patrões e proletários, ricos e pobres, sábios e ignorantes, nobres e plebeus". 42

A mudança do pensamento da Igreja institucional sobre uma sociedade "hierarquizada", como proveniente do próprio Deus, vai se operar a partir das desumanidades nazi-fascistas, quando em nome da Ordem e da Autoridade, se praticaram as crueldades mais inauditas da história. É, portanto, a partir daí que a Igreja institucional vai revisar as categorias de "ordem estabelecida", de "autoridade constituída" e de "lei em vigor".

* * *

– PRIORIDADE DO BEM PÚBLICO SOBRE O BEM DOS INDIVÍDUOS

D. Azeredo Coutinho, estabelecendo o princípio da prioridade do bem da Sociedade (ou da Nação) sobre o bem dos indivíduos, se interroga: "E por que se não há de reconhecer como justa, ou ao menos como obrigatória a Lei da escravidão, quando assim o pedir o bem desta, ou daquela Sociedade ou Nação?" (Análise, 22).

É em defesa da "Causa Pública" que ele diz estar sustentando toda uma luta (Análise, XI), cheia de incompreensão e de dissabores, por parte daqueles sectários da "seita filosófica", que se opõem ao restabelecimento dos escravos da Costa da África, sob pretexto de "defender a Humanidade oprimida" (Análise, IX).

Para justificar tal prioridade do Bem Público, procura o Bispo de Olinda refutar a idéia de que os direitos da vida e da liberdade dos indivíduos estejam acima da Sociedade, pois "o Homem é uma parte integrante do grande Corpo da Sociedade; é um membro que, separado do seu corpo, ou morre ou fica sem ação. O Homem enfim, sem a Sociedade até que parece que perde a natureza de racional. . ." (Análise, 7).

É estranho este argumento do Bispo de Olinda, reduzindo as relações dos membros da Sociedade com esta mesma Sociedade, ao nível da relação do "todo com as partes", que o compõem, embora use ele a expressão "corpo social". Pois, devia estar-lhe sempre perante os olhos a célebre relação, que o Apóstolo Paulo descreve, entre o corpo e seus órgãos ou membros componentes. A unidade do corpo total deve salvaguardar as peculiaridades e o bem específico de cada membro, pois, quando um membro sofre, todo o organismo sofre também. Além disso, nesta mesma comparação paulina, todos os membros e órgãos do corpo têm o mesmo direito fundamental à sua função específica, não havendo propriamente "órgãos inferiores" ao lado de "órgãos superiores", que monopolizem o nome de corpo. A disfunção de qualquer órgão atinge o bem-estar de todo o organismo (1 Cor 12,12-27).

Em todo o raciocínio de D. Azeredo, através das suas obras em defesa da escravidão negra, há um pressuposto: O bem da Sociedade e o bem da "sociedade branca"; o interesse da Nação é o interesse da "Nação dos brancos". Em todo o seu discurso, os termos de Nação, Brasil, Pátria, Causa Pública, Sociedade, são, pois, restritos à coletividade dos brancos.

Atrás da linha de raciocínio do Bispo de Olinda está o princípio de que o homem está orientado para a instituição, e não a instituição para o homem. Terá prioridade o bem da instituição, "ainda que seja pela destruição de alguns membros dela, que os quiserem arruinar, ou destruir. . ." (Análise, 9-10)

Há também uma prioridade ontológica de direitos no binômio Sociedade-Homem, pois, "[os direitos] do Homem da Sociedade são posteriores à Lei da Sociedade, e não anteriores a ela; logo são falsos e supostos os chamados direitos do Homem da Sociedade antes da existência da Sociedade" (Análise, 11). Daí, defender ele "os direitos, que uma Sociedade, ou Nação, tem de impor as penas, ou de castigar, ainda que seja com a escravidão" (Análise, 12-13).

E depois desses pressupostos, se pergunta D. Azeredo, como a coisa mais óbvia: "E por que se não há de conhecer como justa, ou ao menos como obrigatória a Lei da escravidão, quando assim o pedir o bem desta, ou daquela Sociedade ou Nação?" (Análise, 22).

É diante dessa exigência do Bem Público, do interesse da Nação, do proveito da Sociedade que ele sustenta ser a hipótese de abolição da escravatura no império lusitano um desastre nacional: "Que seria da Agricultura das Colônias, e por conseguinte de Portugal? E como poderia Portugal subsistir sem Agricultura, sem Comércio, e sem ter com que pagar a quem o defendesse? Seria necessário, ou morrer de fome, ou sujeitar-se a quem o sustentasse; ou forçar uma parte da Nação a servir a outra por um salário taxado muito módico. . ." (Análise, 74).

E finalmente num tipo de raciocínio de "redução ao absurdo", exclama D. Azeredo, num tom patético: "Logo, para que a Europa se diga rica, livre, e civilizada, é necessário que ela confesse ou a necessidade da Escravidão da África, ou que ela deve tornar para o seu antigo estado de escravidão, e barbaridade, como dizem os seus Filósofos" (Concordância, 16).

Todo esse argumento de D. Azeredo se resume, por conseguinte, no primado da Sociedade sobre o Homem, 43 e na aplicação restritiva do termo Sociedade à coletividade dos brancos.

Aliás, esta prioridade do Bem Público sobre o bem dos indivíduos foi uma idéia característica do institucionalismo medieval. A afirmação da autonomia do homem diante da instituição — característica fundamental dos Tempos Modernos — vai encontrar reação por parte da Igreja institucional, que simplesmente a enquadra, de ordinário, sob os rótulos de "individualismo", "subjetivismo" ou outros "ismos" considerados negativos. A sacralidade da instituição, radicada, segundo o pensamento da Igreja de então, numa origem divina, vai ser sustentada ainda por Leão XIII, um século após D. Azeredo Coutinho, ou seja, em 1885, na sua encíclica IMMORTALE DEI: "Dos ensinamentos, porém, dos Pontífices é necessário, de modo absoluto, ter-se em conta que a origem do poder público vem do próprio Deus, e não é necessário fazê-lo originar-se do povo (multidão)". 44

* * *

— DIREITO ABSOLUTO E EXCLUSIVO DO SOBERANO DE ESTABELECEER AS LEIS:

Este direito absoluto do Soberano radica numa origem divina. Pois, afirma categórico D. Azeredo Coutinho que "acima do Soberano, qualquer que ele seja, não há nem pode haver outro Juiz mais do que Deus" (Análise, 100-103).

O Bispo de Olinda não explicita melhor esta origem divina do poder real, "qualquer que ele seja", mas todo o contexto de sua argumentação demonstra estar ele dentro da doutrina comum da Igreja, vigente no *ancien régime*, da origem divina dos Reis. Doutrina que se perde nas brumas da História, e que foi "cristianizada" pelos Imperadores bizantinos. A Idade Média a aprofundou dentro do conflito Imperador—Papa, onde cada um tomava como modelo bíblico

a figura de Melquisedeque, Rei e Sacerdote (Imperador), ou Sacerdote e Rei (Papa). Partindo dessa origem divina e indiscutível, D. Azeredo sentencia que "só o Legislador da Nação está autorizado para dar Lei à Nação" (Análise, 18-19), "ou dizer se a Lei está, ou não conforme o Direito Natural" (Análise, V).

Esta autoridade do Soberano Legislador decorre da Lei Natural, pois, "os direitos dos que estão autorizados para fazer o bem das Sociedades, ou Nações, são provenientes da necessidade da existência das mesmas Sociedades, ou Nações" (Análise, 13).

E como consequência deste imperativo, os súditos devem considerar como "justas" as Leis que o Supremo Legislador arbitrar como necessárias para o bem da Sociedade ou Nação (Análise, 18).

D. Azeredo parece distinguir uma dupla obediência: uma interna e outra externa. Esta seria a obediência da simples execução, enquanto que a interna envolveria o reconhecimento da "justiça" das Leis que promanam do Rei, as quais sempre obrigariam em consciência todos os súditos (Análise, 19-20). E isso, mesmo quando, perante a consciência pessoal do súdito a Lei parecer "notoriamente contrária ao mesmo bem da Nação", pois, Deus não deu aos súditos o direito de interpelar o Soberano ou "lhe pedir contas da justiça de suas Leis" (Análise, 19-20).

Esta quase "divinização do Rei", que parece gozar do dom da infalibilidade em seu *munus legiferum*, é mais uma norma prática de conduta para os súditos. Pois, reconhece o Bispo de Olinda que "o Legislador como homem é sujeito ao erro, e ao engano" (Análise, 21). Mas, na hipótese de erro do Soberano, "o mal maior seria desobedecer ao Soberano ou lhe pedir contas da justiça de suas Leis" (Análise, 19-20). E mal muito maior ainda seria a atitude de rebelião em face das determinações do Rei (Análise, 21). O procedimento do súdito em tal hipótese, seria fazer chegar até o Rei com "respeito" o seu ponto de vista; sobre "o que lhe parecer ao bem de toda a Sociedade".

Colocadas essas premissas, D. Azeredo se interroga numa pergunta retórica, cuja resposta afirmativa lhe parece saltar à vista: "E por que se não há de reconhecer como justa, ou ao menos como obrigatória a Lei da escravidão, quando assim o pedir o bem desta, ou daquela Sociedade ou Nação?" (Análise, 22). E é do Soberano, como dissemos, o direito exclusivo de discernimento, através da Lei, de "qual é o maior bem ou o menor mal da Nação". Por isso, conclui categórico que "as Leis de qualquer Sociedade, ou Nação podem... privar da liberdade para sempre a qualquer membro da Sociedade, e reduzi-lo à escravidão perpétua, sem ofender à Lei Natural" (Análise, 34-35).

Com o argumento de redução ao absurdo, raciocina D. Azeredo, a partir da hipótese de os súditos serem os juízes da Lei. Pois, seria uma subversão da ordem jurídica erigir-se o indivíduo como "Juiz da mesma Lei, a que ele deve obedecer" (Análise, VI). Em tal hipótese, a Lei cessaria de ser a regra da justiça para se abastardar à categoria de lacaia dos interesses e paixões egoístas. Seria reduzir a Lei simplesmente ao arbítrio pessoal (Análise, 4).

Também argumenta D. Azeredo, a partir da sacralidade da Lei, que nunca pode ser tachada de "injusta", quando impõe uma pena, como por exemplo, a pena da escravidão. Já porque uma "lei sem pena não é Lei, é um conse-

lho". E se há alguma injustiça no caso, esta não está na Lei, "mas sim no delinquente", que transgrediu a Lei (Análise, 11-12).

E para defender a sacralidade de tais leis que ele escreve a *Análise sobre a Justiça do Comércio de Resgate dos Escravos da Costa da África*, "defendendo a justiça das Leis da minha Nação, que permitem um tal comércio [dos escravos] em benefício dos meus Concidadãos" (Concordância, 4).

* * *

— AS EXIGÊNCIAS DE JUSTIÇA SÃO RELATIVAS ÀS CIRCUNSTÂNCIAS REAIS:

D. Azeredo distingue entre uma justiça "ideal" e uma justiça "real". A primeira é a que deveria vigorar numa Sociedade ideal, na sua pureza originária. A segunda é a que se expressa na realidade histórica concreta de uma situação específica. A primeira é, no dizer do Bispo de Olinda, um "ideal quimérico" (Cf. Análise, 30).

Explicitando o seu pensamento, escreve ele que "a Justiça das Leis humanas não é, nem pode ser absoluta, mas sim relativa às circunstâncias" (Análise, 15), ou "ao estado em que cada uma delas [Nações] se acha" (Análise, XII).

D. Azeredo para mostrar que a escravidão tem sua legitimidade na própria Lei Natural, faz toda uma distinção entre Lei Natural primária e secundária: "Eu não digo que a escravidão é conforme o Direito natural primário, e absoluto enquanto proveniente da Natureza, que criou todos os homens livres, e no estado de independência" (Análise, 39). Esta proclamação do Direito natural do homem à liberdade, infelizmente só ficaria no domínio do quimérico, pois, tal Ordem natural primária simplesmente não existe; o que existe é uma Ordem natural no estado da Sociedade, onde deve vigorar o Direito natural secundário. E acrescenta D. Azeredo defendendo a justiça da escravidão: "... só falo do Direito Natural secundário, ou relativo enquanto proveniente da Natureza que no estado da Sociedade, e no meio das circunstâncias manda ao Homem, que entre dois males escolha sempre o menor, e o menos prejudicial à sua vida e à sua existência" (Análise, 39).

Esta justiça "relativa" da escravidão ele a fundamenta na justiça das leis que legitimam a escravidão, como veremos depois. Tal justiça foi reconhecida desde tempos imemorráveis por "todos os antigos Legisladores reputados como sábios" (Análise, 5-6).

2. Argumentos de Legitimação da Escravatura

Os argumentos com que D. Azeredo Coutinho procura legitimar a escravidão negra podem ser reduzidos a três grandes categorias: Argumentos jurídicos, argumentos socioeconômicos e argumentos de fundo religioso.

— Argumentos Jurídicos:

O Bispo de Olinda não recorre nesta linha de argumentação ao Direito Romano ou às Ordenações do Reino de Portugal. Ao menos não recorre explicitamente. E a razão é que desejava ele sustentar com seus opositores uma polémica no nível específico em que eles a colocavam: não no domínio das leis positivas, mas no âmbito sobretudo do Direito natural.

— GUERRA JUSTA: Este argumento era o mais usado no mundo jurídico de então. Ele expressava, na realidade, a fundamentação última da escravidão: o direito do vencedor, ou por outras palavras, o direito do mais forte. Embora se procurasse revesti-lo com a sacralidade da lei e com o adjetivo nobre de "justa" (guerra), no entanto, atrás desse argumento escondia-se a sublimação da força bruta, razão última em que radicava a escravidão.

D. Azeredo vê a guerra "justa" e o direito do vencedor por outro ângulo. Desenvolve ele o seu argumento com a justificação de que "aqueles que brigavam, pela defesa de seus bens, da sua liberdade, e da sua vida tinham toda a justiça não só de reduzir os seus agressores à escravidão, à qual eles os queriam reduzir, mas até de os matar, tomar-lhes os seus bens, e dispor deles como de coisa sua. . ." (Análise, 23-24). Destas palavras se deduz o conceito de guerra "justa" para o Bispo de Olinda: guerra de legítima defesa contra uma agressão injusta.

D. Azeredo encara a escravidão no contexto da guerra, como um bem, ou se se quiser, um mal menor: "Finalmente se a Lei do Vencedor, que manda passar à espada os vencidos, é justa, e conforme a Lei Natural, muito mais é aquela, que lhes manda perdoar a vida, ainda que seja à custa de se servir toda a vida" (Análise, 35). Nesta argumentação, o Bispo de Olinda supõe uma Lei do Vencedor, estabelecendo um direito absoluto de extermínio da vida dos prisioneiros de guerra, e radica-o na Lei Natural. Esta suposição ele não a faz apenas como hipótese, mas como pressuposto jurídico, do qual ele tira a conclusão da legitimidade da escravatura.

O autor da *Análise* reconhece a impossibilidade prática de se averiguar a "justiça" de cada guerra entre os diversos povos africanos, de onde provêm os escravos "resgatados" para o Brasil. Mas esta impossibilidade prática não o leva a escrúpulos de consciência, mas sim a superar tal objeção com o raciocínio de que na prática se aplicaria "o princípio da salvação da vida", ou seja: a necessidade "que o vencido se sujeitasse à lei do vencedor para salvar a vida" (Análise, 24). De forma que a preservação da vida como Lei da Natureza daria o carácter de "justo título" a tal escravidão.

E além disso, na dúvida prática valia também o princípio de que "se deve ter, e observar como justo aquilo, que o Supremo Legislador da Nação manda como Lei para regra das ações de cada um dos indivíduos da Nação em tais, ou tais circunstâncias" (Análise, 18-19).

* * *

— SALVAÇÃO DA VIDA: Este argumento está intimamente ligado com o da guerra "justa" e da punição legal. A salvação da vida é, pode-se dizer, a lei máxima. Pois, a vida é o valor supremo, que serve de embasamento para todos os outros direitos. E no caso, a escravidão seria a alternativa de salvação.

Preservar a vida é não só um direito, mas também um dever que decorre da Lei da Natureza (Análise, 24). Por isso, sentencia D. Azeredo que a necessidade da existência é a suprema Lei não apenas das Sociedades, mas também dos indivíduos (Análise, 12-13 e 48).

* * *

PUNIÇÃO LEGAL: Relacionado com o direito do Soberano Legislador a estabelecer punições, está também este argumento. Pois, se a Sociedade "tem o direito de castigar, matar e destruir o seu inimigo" (Análise, 12), tem também o direito de comutar a pena de morte por uma pena menor, como seja a pena da escravidão, conservando assim a vida do delinqüente. Aliás, este raciocínio já foi desenvolvido anteriormente, ao tratarmos do direito absoluto do Supremo Legislador, no tocante ao discernimento do que é bom ou mau para a Sociedade.

* * *

EXIGÊNCIA DO BEM PÚBLICO: Todo o raciocínio aqui desenvolvido pelo Bispo de Olinda supõe a prioridade do Bem da Sociedade sobre o bem dos indivíduos que a compõem, prioridade da qual falamos anteriormente. Esta prioridade envolve a consequência de que, exigindo o Bem Público o trabalho escravo de determinados membros da Sociedade, tal serviço escravo teria um "título justo" de legitimação. Há, porém, no argumento de D. Azeredo um sofisma patente, pois, de um lado, ele raciocina a partir do pressuposto de que tais escravos sejam "membros" da Sociedade, e por outro lado, todo contexto mostra que aos escravos negros não se aplica a abrangência dos termos Sociedade, Pátria, Nação, Bem Público etc., que na realidade envolvem apenas o mundo dos brancos. Mais de uma vez sustenta D. Azeredo, alto e bom som, que defendendo a legitimidade da escravidão negra, está defendendo a Humanidade, a Justiça, a Causa Pública (Análise, XI).

Mas sua argumentação é a partir das Sociedades "bárbaras" dos povos africanos, onde o uso imemorial do comércio e venda dos escravos teve sempre em vista "o seu maior bem", ou "evitar seu mal maior", na situação de barbárie em que eles se encontravam (Análise, 38-39). Seria um bem para aqueles povos bárbaros permutarem esta mão-de-obra ociosa e manterem o comércio ou intercâmbio com os povos civilizados. Pelo sistema de escravidão, os negros africanos foram levados "para a comunicação dos Povos civilizados, e para a obediência das Leis protetoras, e defensoras da vida, e da existência de tais escravos, Leis desconhecidas no seu País" (Análise, 12). Foi a escravidão "que trouxe a civilização àqueles povos" (Análise, 13).

D. Azeredo, no entanto, passa do Bem Público desses povos bárbaros para a necessidade indispensável de Portugal, referente à mão escrava, para poder manter sua Agricultura (Análise, 74). E mais ainda: a grandeza e o progresso da Europa veio da escravidão negra, "do produto do trabalho de milhões e milhões de braços, que vegetando em uma escravidão ociosa por toda a África foram de repente metidos em ação" (Análise, 15 e 16).

De forma que tanto o Bem Público dos povos africanos, como o Bem Público da Europa, exigiam o sistema escravocrata. Ele trazia um benefício recíproco: Aos africanos a civilização e "a exportação" da mão-de-obra ociosa; e aos europeus a riqueza e o progresso.

* * *

O DIREITO NATURAL: Todos os homens nascem livres, numa ordem da Natureza primária. Porém, sucede que os homens nascem concretamente numa ordem já organizada em Sociedade. E nesta ordem secundária, a escravidão pode se fazer necessária, como foi exposto anteriormente (Análise, 39). Determinar, porém, se a escravidão está de acordo ou não com o Direito Natural é competência exclusiva do Soberano Legislador (Análise, V).

Igualmente, sustenta D. Azeredo que "são falsos e supostos os chamados direitos do Homem da Sociedade antes da existência da Sociedade" (Análise, 11). Os Direitos do homem não estão acima da Sociedade (Análise, 7), nem são anteriores à mesma. É da Sociedade que derivam todos os direitos dos indivíduos.

Radica na Lei Natural o direito da Sociedade de "privar da liberdade para sempre a qualquer membro da Sociedade, e reduzi-lo à escravidão perpétua" (Análise, 34-35).

De igual modo, radica na Lei Natural o direito de perdoar a vida do vencido, reduzindo-o à escravidão, ao invés de passá-lo pelo fio da espada (An. 35).

Também o fato da antiguidade imemorial da escravidão parece indicar uma Lei Natural, "ditada pela Natureza ao menos aos homens bárbaros" (Análise, 38).

E o fundamento último deste "título justo", baseado na Lei Natural, é o direito de preservar a vida, face à alternativa de sua eliminação, pois, "a primeira, e suprema Lei da Natureza é a conservação da vida" (Análise, 48).

* * *

COSTUME IMEMORIAL DA ESCRAVIDÃO: Desde que se tem notícia histórica sobre as sociedades humanas, que se tem notícia também da existência da escravidão. Este costume que se perde nas brumas de uma antiguidade remota, indica sua compatibilidade com a Lei Natural. Este argumento histórico, mostrando a aceitação da escravidão entre todos os povos, até mesmo os povos civilizados, prova que "o ser escravo não se reputava uma coisa tão horrorosa, tão vil, e tão desonrosa ainda mesmo entre irmãos, como hoje se quer fingir entre as Nações civilizadas" (Análise, 37).

E nesta continuidade histórica ininterrupta, argumenta o Bispo de Olinda com países civilizados do seu tempo, como "a Rússia, a Polônia, a Hungria ainda conservam muitos escravos, e contudo são nações polidas, e civilizadas; e sem dúvida mais sábias, e mais prudentes do que os furiosos Revolucionários da França, que se dizem Filósofos" (Análise, 38).

Diante desse fato imemorial, conclui D. Azeredo que "é claro, que um costume geralmente praticado, e recebido há tantos mil anos pelas Nações, deve decidir de que o comércio da venda de escravos, e dos delinqüentes é uma Lei da Natureza. . ." (Análise, 39). E finaliza ele com uma ironia sarcástica contra os que negam a legitimidade da escravidão: "... os Legisladores da Seita Filosófica descobriram um novo Direito Natural até agora desconhecido a todos os antigos Legisladores reputados como sábios" (Concordância, 5-6).

ARGUMENTOS SOCIOECONÔMICOS

É na fundamentação econômica que parece residir, em última análise, o argumento decisivo da manutenção da escravidão africana. Pois, se a abolirmos, exclama patético o Bispo de Olinda: "Que seria da Agricultura das Colônias, e por conseguinte de Portugal? E como poderia Portugal subsistir sem Agricultura, sem Comércio. . .?" (Análise, 74). E a razão última da introdução da escravidão no Brasil, confessa explicitamente D. Azeredo, foi a necessidade da mão-de-obra para a Agricultura. Daí, "sendo pois o Índio pouco hábil para a Agricultura, que era o fim da escravidão", aboliu-se a escravidão indígena (Concordância, 10-11).

* * *

INTERCÂMBIO COMERCIAL: Os portugueses quando entraram em contato com os povos da Costa da Guiné, onde vigorava o regime da escravidão, estes propuseram "comprar aos Portugueses alguns gêneros, de que eles necessitavam, e ofereceram em troca e permutação alguns dos seus escravos" (Concordância, 8-9). Tal intercâmbio se achou benéfico de tal modo que até bulas pontifícias o aprovaram "por se achar ser este comércio o meio de se introduzir a nossa Santa Religião entre aquelas Nações bárbaras". . .

Este intercâmbio comercial, que envolve vantagens para a civilização dos Negros e sua conversão ao Cristianismo, é também um "título legitimante" da escravidão em sua própria natureza econômica. Por isso, pergunta-se o Bispo de Olinda: "Não é pois um bem para as Nações civilizadas que no mundo haja Nações tão bárbaras, que lancem fora de si os seus braços para elas o aproveitarem? Não é pois um bem para as Nações bárbaras, que no mundo haja Nações que saibam aproveitar aqueles braços?" (Análise, 71-72).

* * *

DIREITO DE PROPRIEDADE: Procurando radicar a escravidão no direito de propriedade, D. Azeredo julga argumentar com um ponto sensível aos seus adversários, que impugnavam a legitimidade da escravidão. O direito de propriedade estava entre os Direitos do Homem, que tanto exaltavam os da "Seita Filosófica", como classifica D. Azeredo aos seus opositores. E por isso, este dirige-lhes a alternativa inevitável: "Filósofos, que vos dizeis sentimentais, sede uma

vez conseqüentes; ou não griteis contra o Comércio do resgate dos escravos da costa da África, ou riscai do Código das Nações o Direito de propriedade. . .” (Análise, 29). E conclui ele que o Direito de propriedade que “civilizou os Povos, e que se acha admitido e confessado por todas Nações civilizadas como absolutamente necessário e sagrado: ou não devem [tais Filósofos] atacar a justiça do comércio do resgate dos escravos da Costa da África, ou devem também atacar a justiça do Direito de Propriedade” (Concordância, 4).

O Bispo de Olinda não se demora em explicitar esse direito, no sentido em que ele envolveria o direito de “posse do homem sobre o homem”. Ele não se detém em justificar o porquê de um direito em que o homem é reduzido a “uma coisa”, como o fazia o Direito Romano em sua legislação sobre os escravos, mas que o Cristianismo o nega categoricamente. Que o escravo não seja “uma coisa” ou “um objeto de posse”, mas sim uma pessoa humana e — no caso do nosso contexto — um cristão, é o que está latente em todo o discurso de D. Azeredo. Por isso, é estranho que ele não explicita este seu argumento a partir do direito de propriedade.

É bem verdade que no Direito eclesiástico vigente (mas D. Azeredo não o cita) o escravo era rotulado no elenco dos “bens”, embora se sustentasse sua dignidade pessoal e cristã. 45

Para levar ao ridículo o raciocínio dos Filósofos que negavam a legitimidade da escravidão, recorre o Bispo de Olinda ao argumento de redução ao absurdo: “Sendo pois a divisão do Meu e Teu, ou estabelecimento do Direito de propriedade, o primeiro abuso da força, e a primeira transgressão do Direito Natural, ou da Natureza, que fez tudo para todos, e sendo a escravidão uma conseqüência do primeiro abuso da força, e uma secundária transgressão do Direito Natural, ou da Natureza, que fez a todos os homens livres; qual é a razão por que aquela primeira transgressão do Direito Natural se diz sagrada, justa e conforme a boa política, à humanidade, e ao bem de toda, e qualquer sociedade; e a segunda transgressão, conseqüência da primeira, se há de dizer contrária ao Direito Natural, injusta, impolítica, e desumana? É por ventura de um Filósofo, ou de um homem sensato, e conseqüente, conceder as premissas, e negar a conseqüência?” (Concordância, 5).

* * *

O BEM DA CIVILIZAÇÃO: O escravo negro, pelo regime vigente da escravidão, ficava sob a lei de um país civilizado. Era protegido por estas leis, pois “quando está doente tem seu senhor que trata dele, de sua mulher, e de seus pequenos filhos . . . [enquanto] o chamado livre quando está doente, ou impossibilitado de trabalhar, se não for a caridade dos homens, ele e sua mulher, e seus filhos morrerão de fome, e de miséria” (Análise, 27). Nos países civilizados há maior proteção para os escravos que para seus próprios trabalhadores assalariados. E pior ainda seria o tratamento que os escravos negros receberiam na África: “Entre as Nações Bárbaras dos Pretos da África não há homens livres; um é o supremo Déspota, todos os outros indivíduos. . . escravos” (Análise, 46).

Para os escravos negros, era um bem maior serem retirados das trevas da barbárie em seus países de origem, e trazidos para a luz da Civilização. Todos

esses bens D. Azeredo assim resume: Pela escravidão os negros foram levados "para a comunicação dos Povos civilizados, e para a obediência das Leis protetoras, e defensoras da vida, e da existência de tais escravos, Leis desconhecidas no seu País". Daí, poder-se afirmar que "foram as descobertas dos Portugueses, foi a escravidão da África" que trouxe a civilização àqueles povos (Concordância, 13).

E esse benefício foi mútuo, pois, os próprios países civilizados conseguiram seu estado de riqueza, de liberdade e de civilização graças à escravidão da África (Concordância, 16).

ARGUMENTOS DE FUNDO RELIGIOSO

D. Azeredo Coutinho, após a exposição dos argumentos jurídicos e sócio-econômicos, que a seu ver, legitimavam a escravidão, confessa sem rodeios: "Olhando para este negócio [da escravidão] pela parte da Religião, eu não vejo coisa alguma contra ela. Os Apóstolos tratando da escravidão nunca disseram que ela era contra a Religião" . . . "nunca disse [Paulo], que era injusto, nem contra a Religião, que Onésimo fosse escravo" (Concordância, 19-20).

Para o Bispo de Olinda, os argumentos fundados na Religião são tão decisivos, que ele chega a cotejar ironicamente a santidade e o valor moral de um Apóstolo Pedro ou Paulo — "que não reprovaram" a escravidão —, com a moral dos Filósofos ateus e revolucionários (Concordância, 20).

* * *

LEGITIMAÇÃO BÍBLICA: Ao procurar provar que a Bíblia legitima o instituto da escravidão, D. Azeredo não se detém no Antigo Testamento, mas enfoca primeiramente o silêncio de Jesus diante de um instituto então existente, silêncio que, em última análise, é uma legitimação, no seu modo de pensar. Como também acha ele que Jesus não quis intervir em assuntos como estes, por não serem de sua atribuição messiânica, mas sim do Soberano Legislador. Isso ele o comprova pela atitude de Jesus, que ao ser solicitado por alguém a interferir na divisão de uma herança entre parentes, se recusa com as palavras: "Quem me constituiu juiz de vossas querelas?" (Lc, 12, 14).

Também nesse contexto o Bispo de Olinda contrapõe a atitude de Jesus à dos Revolucionários: ". . . e que responderiam tais Moralistas a Jesus Cristo, que lhes perguntasse — Quem vos constituiu Juizes da justiça das Leis dos Soberanos?" (Análise, 24-26).

Mas é sobretudo nas palavras de Paulo e Pedro que mais se firma D. Azeredo Coutinho, afirmando que eles "nunca disseram, que ela [a escravidão] era injusta, nem contra o Direito Natural; eles só recomendavam aos senhores dos escravos, que fossem mais humanos para com eles". De Paulo cita ele as epístolas aos Efésios (6:5-8), a Tito (2:9), e aos Colossenses (3:22). E de Pedro faz ele menção da 1ª epístola (2:18) (Análise, 24-26).

LEGITIMAÇÃO PONTIFÍCIA: Uma argumentação em que também D. Azeredo Coutinho não se detém muito em sua *Análise* é no arrazoado extraído das bulas pontifícias, que justificavam a escravidão dos negros africanos. E ele assim procede talvez, porque não tinha força convincente para os seus opositores ateus. Mas D. Azeredo cita algumas bulas dos Papas, como a de Nicolau V (6-1-1454), confirmada por bulas de Calixto III (3-3-1455) e de Leão X (3-11-1514) (*Análise*, 24-26), bulas estas que legitimavam o comércio do resgate dos escravos africanos.

Esse argumento é, porém, explicitado em sua obra (**CONCORDÂNCIA DAS LEIS DE PORTUGAL E DAS BULAS PONTIFÍCIAS** (Lisboa, 1808), onde ele procura harmonizar a condenação pelos Papas, da escravidão indígena, com a aprovação da escravatura negra pelos mesmos pontífices. Argumenta D. Azeredo que o contexto dos índios e dos africanos é bem diferente. Os índios, não se adaptando ao trabalho escravo na agricultura (razão da escravidão), achou-se que era mais fácil e conveniente atraí-los para o Cristianismo mediante os "meios dóceis e pacíficos da Religião" (*Concordância*, 8-11).

Enquanto que para os africanos, acharam aqueles Papas (aos quais D. Azeredo acrescenta Sisto IV, em sua bula de 21-6-1481) "ser este comércio o meio de se introduzir a nossa Santa Religião entre aquelas Nações bárbaras..." (*Conc.*, 8-9).

* * *

EXPANSÃO DO CRISTIANISMO: Também este argumento, lembra o Bispo de Olinda, não tem força para Filósofos ateus, para os quais a expansão do Cristianismo não tem nenhum valor. Sustenta ele que "é melhor e mais conforme o Cristianismo" retirar os negros do Paganismo e da idolatria, introduzindo-os no grêmio da Igreja e da nossa Santa Religião, embora na condição de escravos. Aliás, foi esta a razão última por que os Papas "permitiram aos Senhores Reis destes Reinos de Portuual o Comércio do resgate dos Escravos da Costa da África" (*Análise*, 24-26) e (*Concordância*, 8-9).

Era o argumento do BEM MAIOR, o qual compensa um mal concomitante. Este argumento fora longamente desenvolvido nos séculos anteriores, chegando-se ao ponto de proclamar que os negros africanos deviam "render graças a Deus", que em sua Providência os retirara das trevas do Paganismo (onde seu destino seria o inferno), a fim de trazê-los para a Luz da Fé, e conseqüente salvação eterna, embora passando pelo Purgatório da escravidão nesta vida. 46

III. D. AZEREDO COUTINHO, CONSTRUTOR DE UMA NOVA SOCIEDADE

D. Azeredo Coutinho tornou-se por demais conhecido, pela sua "apologia sistemática" do sistema escravocrata. No entanto, faz-se necessário conhecer também a outra face do Bispo de Olinda: o "construtor" de uma nova sociedade.

Foi, através do seu projeto de educação, tanto das meninas pobres no Educandário de N. Senhora da Glória, quanto da mocidade pobre no Seminário de N. Senhora da Graça em Olinda, que ele tentou colocar as bases de uma "nova" sociedade, a partir dos pobres.

Ele toma, como ponto de partida, a constatação de uma desordem crônica na sociedade do seu tempo, desordem que "trás sua origem da falta de boa educação dos filhos. . .". 47 Desordem também que cumpre atalhar, para que não se perpetuem suas conseqüências deletérias. 48

Para pôr o alicerce de uma nova sociedade, e evitar-se a perpetuação das ditas desordens, é preciso começar pela família, ou mais precisamente, por aqueles que vão se constituir nos esteios das famílias de amanhã. "São as Mães as primeiras Mestras e os primeiros modelos para a imitação dos filhos" (Glória, 1). Daí, o Bispo de Olinda lançar as suas vistas de maneira especial "também à boa educação das filhas, destas filhas, que a Providência desde o berço destinou para serem Mães, Mestras, Religiosas, ou Diretoras dos primeiros passos daqueles, que um dia hão de formar o corpo da Sociedade Humana" (Glória, 2). Igualmente, ao projetar um Colégio "para nele se instruir a Mocidade", insiste ele em que "os deveres de um verdadeiro Cristão" e "as obrigações da Sociedade" devem merecer o máximo cuidado por uma educação a partir da tenra idade (Seminário, 317).

É importante o que afirma D. Azeredo ao conceber o plano do Seminário de Olinda, ou seja, de que esta instituição "é em si mesma o mais próprio objeto da vigilância, e cuidado dos Pastores da Santa Igreja" (Seminário, 317). Tal solicitude revela a "face do pastor", que ordinariamente é esquecida no Bispo de Olinda, ao se dar realce apenas à face do "apologista da escravidão negra".

PROJETO DE UMA NOVA SOCIEDADE A PARTIR DAS MULHERES E DOS POBRES

Numa sociedade marcada pelo machismo e pela marginalização da mulher, é impressionante o que afirma D. Azeredo Coutinho: "Aqueles, que não conhecem o grande influxo, que as mulheres têm no bem, ou no mal das Sociedades, parece que até nem querem, que elas tenham alguma educação" (Glória, 2). No entanto, o papel da mulher no desempenho de suas funções específicas é igualmente importante para o bem público, pois, as mulheres "fazem o fundamento da Humana Sociedade, e são metade do gênero humano igualmente destinadas para a vida eterna, e temporal, e por isto dignas de igual cuidado de uma sã instituição, em que muito se interessa o bem público" (Glória, 2).

Esta proclamação da igualdade das mulheres face aos homens merece ser realçada, uma vez que D. Azeredo Coutinho se tornou tristemente célebre como "campeão" da desigualdade humana, ao procurar fundamentar sua defesa da escravidão negra. Nessa defesa, ele parece relegar a igualdade humana para um plano essencialista, e construir sobre as "desigualdades acidentais", que são como o pano de fundo da sociedade concreta em que ele vivia.

Igual destaque merece este projeto de construção de uma nova sociedade a partir dos pobres, quando D. Azeredo, escravocrata, se apoiava num elitismo

social bem diverso desta visão do papel dos pobres na vida social, que ele acentua como educador.

Ao estabelecer os requisitos para admissão de recolhidas ou educandas no Recolhimento de N. Senhora da Glória, D. Azeredo determina que as candidatas devem ser "filhas de Pais pobres", e que se "preferirá em iguais circunstâncias a Pretendente pobre" (Glória, 46). E do seu Seminário escreve o Bispo de Olinda que esta "criação dos Seminários foi propriamente instituída para educar nas virtudes, e ciências os meninos pobres e órfãos, inabilitados para se poderem sustentar nos estudos" (Seminário, 319). E no parágrafo 19 dos Estatutos, ao elencar as qualidades requeridas para a admissão como "colegial do número", estabelece expressamente a exigência de ser "pobre e órfão, ou filho de pais pobres" (Seminário, 319).

Ele não exclui candidatos que tenham posses, ou que sejam ricos, mas no seu projeto, estes não serão o esteio do educandário; que tivesse os alunos pobres como um "apêndice beneficente". Pelo contrário, a "opção preferencial" é pelos pobres; aos ricos deve se inculcar toda uma persuasão da sua igualdade com seus colegas pobres (Seminário, 324).

O que chama a atenção, de modo especial, neste projeto de D. Azeredo é que ele não se baseia no trabalho escravo, mas sim numa educação para o trabalho, dentro de categorias acentuadamente igualitárias. No Educandário da Glória, as auxiliares do trabalho são denominadas simplesmente como "empregadas" ou como "serventes". Não se menciona nunca o trabalho escravo dentro do recinto do Recolhimento, quando os conventos e mosteiros da época estavam acentuadamente marcados pelo trabalho escravo.

Também no Seminário de Olinda, a educação se orienta a dar uma ênfase especial ao trabalho, não sendo mencionada nos Estatutos a presença de escravos, mas simplesmente de empregados, ou de "criados" (Seminário, 331-332).

Um dos pontos básicos da educação tanto das recolhidas como das educandas de N. Senhora da Glória era inculcar em sua cabeça que "o trabalhar é uma propriedade honesta das mulheres" (Glória, 60-61); e ao mesmo tempo tirar-lhes a falsa idéia, tão difundida na sociedade da época, de que a pessoa, "se é de nobre condição, lhe parece logo que é isenta do trabalho de mãos" (Glória, 60). Daí, uma preocupação constante das educadoras devia ser evitar que as meninas se entregassem à ociosidade, "que é a origem de muitas desordens" (Glória, 80).

E esta pedagogia do trabalho não devia ser apenas uma idéia a ser transmitida pelas educadoras, mas sim, uma prática constante, em que as próprias educadoras deviam ser modelos vivos. De tal modo que os Estatutos do Recolhimento determinavam expressamente: "A mesma Regente, à qual é sempre devido o primeiro lugar, e reverência, não deixará por isto de exercitar algumas vezes os officios de humildade como de varrer a casa, servir à mesa, lavar a louça, limpar, e servir às doentes. . . para dar exemplo, e animar suas filhas ao exercício desta virtude, à imitação do Divino Mestre" (Glória, 37 e 94).

Este trabalho, que envolvia a própria Regente de Recolhimento, poderia, à primeira vista, parecer um simples exercício de humildade, para os que não

precisassem do trabalho como meio de sustento. No entanto, a pedagogia do trabalho do Recolhimento se baseava "na obrigação, que todos têm de trabalhar nesta vida", obrigação esta que radica na própria ordem natural das coisas, onde há "um contínuo movimento" (Glória, 94).

Há, porém, através de toda essa pedagogia do trabalho, uma insistência no "trabalho útil" (Glória, 94), ou seja, o trabalho que contribui positivamente para a construção da sociedade concreta e para o bem público real.

E como as educandas podiam provir também da classe rica, as mestras deviam apresentar-lhes o exemplo inspirador da "mulher forte" do Livro dos Provérbios, "trabalhando na lã e no linho com a indústria de suas mãos, não obstante ser ela rica e nobre" (Glória, 105).

Também chama a atenção nessa pedagogia do trabalho o fato de que ele se orienta, não para a vida de futuras mães "burguesas", mas sim, para o aprendizado de rendas, bordados, redes, meias e costura em geral.

Ao elaborar os Estatutos do Seminário, dá o Bispo de Olinda uma tônica bem mais acentuada na "educação literária" e moral, através da qual o homem "enche perfeitamente toda a idéia de homem" (Seminário, 345). No entanto, os estudantes deviam ser educados "a fugirem de toda a ociosidade; a não se desgostarem com as dificuldades e trabalhos que encontrarem na série de sua vida" (Seminário, 341).

E, como já dissemos, a organização do Seminário não repousava sobre o trabalho escravo. Mas parece, que a ênfase que se dá ao "trabalho intelectual", não envolve um trabalho "abstracionista", mas sim uma forma de trabalho que deve ser "útil" para a construção da sociedade e do bem público.

A CARIDADE COMO ALMA DE TODO O CONVÍVIO HUMANO

D. Azeredo Coutinho desenvolve toda uma doutrina espiritual sobre a Caridade evangélica, que no seu contexto será sinônimo de AMOR. Ou seja, uma Caridade que envolvia toda uma atitude em relação ao próximo, e que se resumia nas palavras: "fazer um ao outro aquilo mesmo que quer que o outro lhe faça", e "não fazer ao outro aquilo, que não quer que o outro lhe faça" (Glória, 34).

A Caridade, de que falam os Estatutos elaborados por D. Azeredo Coutinho, não é pois uma "doação de sobejos", ou uma mera "compaixão sentimental para com os pobrezinhos".

Toda a pedagogia do Recolhimento e do Seminário devia ser uma vivência do modelo familiar e do convívio fraterno. Daí, toda a educação devia orientar-se por atitudes de amor, carinho e compreensão.

É impressionante o grau de sensibilidade que aqui demonstra o mesmo D. Azeredo, ao invés da atitude inumana de sua apologia da escravidão negra, da qual tratamos anteriormente. A Caridade deve ser a alma de toda a educação: "A maior e a mais excelente de todas as virtudes é a Caridade. . . ela enfim é a que encerra em si todos os preceitos da Lei Divina, a qual consiste em amar a Deus, e ao Próximo como a nós mesmos" (Glória, 30).

Sendo as educandas plasmadas para a vida, e para serem coautoras de uma nova sociedade, deviam elas compenetrar-se de que é "a Caridade como a alma das Sociedades, as quais sem ela não podem subsistir, da mesma sorte que sem alma não pode subsistir o corpo humano" (Glória, 30-31 e Seminário, 342). Daí, apontar D. Azeredo Coutinho como causa de todas as desordens e crimes que perturbam a sociedade a "falta de Caridade". E de tal maneira, que quando ela é posta em prática, "todas as coisas se põem em boa ordem" (Glória, 30).

Mas esta Caridade não é apenas uma atitude humanista e decorrente da Lei Natural. Ela tem uma dimensão toda especial, à luz da doutrina de Cristo, pois, "o amor, que deve ter aos outros homens seu irmãos, há de ser igual ao que o homem tem consigo mesmo. A igualdade deste amor recíproco, além de ser intrínseca ao homem pela lei da Natureza. . . foi intimada por Jesus Cristo com tão vivas expressões, que chegou a dar-lhe o nome de Mandamento Novo, e propriamente preceito seu, declarando logo que a medida deste mútuo amor, deve ser igual a do seu Divino Amor para com os homens" (Seminário, 342).

A vivência desse amor evangélico no âmbito da sociedade, esvaziaria a natureza intrínseca da escravidão negra, embora o Bispo de Olinda não tire tal conclusão lógica. Observado este amor evangélico, na dimensão proposta por Cristo, e vivenciada no seu modelo inspirador, o escravo seria um "irmão" em toda a extensão e profundidade do termo, restando-lhe apenas o nome de escravo.

Esta Caridade que era inculcada nos educandos como alma e fundamento da Sociedade, transformando-a numa plena e verdadeira FRATERNIDADE, devia ser um aprendizado de vivência no Recolhimento ou no Seminário. Devia ser a atmosfera reinante nestes educandários.

As mestras do Recolhimento deviam tratar "com especial amor as Educandas, as quais como pequenas filhas são ainda de terra compleição, e necessitam de maior caridade" (Glória, 12). Este espírito caridoso devia desdobrar-se em desvelo, quando se tratasse de doentes, procurando a mestra "fazer o que queria que lhe fizessem, se se visse em uma semelhante aflição" (Glória, 24). E igualmente, quando as educandas cometessem faltas, então "é que mais deve usar da Caridade e doçura; não as mortificando com ralhos, e ameaças, para que as suas Educandas se não escandalizem, e lhe concebam aversão; nem também aprendam a ralhar umas com as outras" (Glória, 59). Uma repreensão em público só em caso extremo. E em caso mais extremo é que se devia recorrer a castigos (Glória, 12, 80).

E tudo isso, porque o modelo inspirador é a figura da Mãe bondosa, de tal forma que "a melhor qualidade, que desejamos tenha a Diretora é o ser caritativa" (Glória, 59).

O mesmo espírito de caridade devia animar a formação dos meninos e rapazes no Seminário, onde eram educados na vivência da FRATERNIDADE (Seminário, 325 e 342). Cada aluno devia sentir-se corresponsável na construção dessa comunidade de convívio fraterno, procurando restabelecer o amor mútuo quando "algun dos seus colegas fez injúria a outro por palavras, ou ações, ou lhe tem inimizade, ódio, ou rancor" (Seminário, 343).

UMA FRATERNIDADE QUE SE EXPRESSA NA IGUALDADE

Um ponto básico da educação das meninas e dos rapazes era a igualdade. Esta igualdade, como já vimos, era pressuposto dos dois educandários para meninos e para meninas, onde D. Azeredo sustentava, como ponto de partida, a igualdade fundamental das mulheres em face dos homens. E por isso eram aquelas "dignas de igual cuidado de uma sã instituição, em que muito se interessa o bem público", em vista da importância básica do papel da mulher na construção da sociedade humana (Glória, 2).

A igualdade fundamental para a qual deviam educandos e educandas serem formados, a fim de vivê-la posteriormente na sociedade, devia ser objeto de uma pedagogia vivencial. A dispenseira "terá particular cuidado. . . para que se conserve a igualdade" nas refeições sem discriminação alguma entre as meninas ricas e as pobres (Glória, 27). Esta igualdade devia transparecer nas vestes e em todo o convívio comunitário (Glória, 116). E uma tônica especial era dada no tocante ao trabalho, onde se devia inculcar a idéia de que todas, sem distinção de nível social, tinham a mesma obrigação de trabalhar, e para isso, deviam ser continuamente exercitadas (Glória, 94).

Este ideal de igualdade era ressaltado de modo especial na educação dos rapazes. O parágrafo 15 dos Estatutos do Seminário determinavam explicitamente: "Que os colegiais pensionistas, para se conservar a união e a uniformidade da Sociedade, hão de ser tratados na mesa e comida, com igualdade aos colegiais do número [pobres]: da mesma forma serão obrigados a usar de vestidos, principalmente exteriores, sem diferença alguma dos outros; por ser conveniente que aqueles, que vivem como irmãos em uma mesma comunidade, se vistam dos mesmos trajes, e sejam regidos pelas mesmas leis e costumes, das quais nenhum pensionista seja jamais excetuado, nem dispensado, por mais distinto e rico que seja. . ." (Seminário, 324).

O fundamento de onde deriva a igualdade é, pois, a fraternidade. E do fato de serem todos irmãos, e conviverem como irmãos, que se deduz uma exigência básica de direitos iguais. Esta idéia os Estatutos do Seminário tornam a repisar no tocante à alimentação, que era um ponto onde facilmente se poderia introduzir o privilégio dos filhos de pais abastados. Por isso, "haverá merenda para todos os colegiais, os quais comerão juntos na mesma mesa como irmãos, sem haver separação uns dos outros" (Seminário, 325).

Esta igualdade fundamental entre todos os irmãos, devia se expressar de modo especial através da virtude da humildade. Humildade, que sendo filha da verdade, consistia no reconhecimento do lugar próprio de cada um aos olhos de Deus e no relacionamento com os irmãos. A Humildade devia ser uma floração da Caridade. Daí, explicitarem os Estatutos da Glória que "entre as virtudes morais tem o primeiro lugar a Humildade, a qual em certo modo se pode dizer, que é a virtude mais estimada de Deus, e dos homens" (Glória, 36).

A humildade devia ser inculcada de modo especial naquelas pessoas, que por condição social ou por cargo, estão numa situação de preeminência. Por isso, elas deviam se portar "sem desprezar pessoa alguma de qualquer qualidade que seja" (Glória, 36). E numa pedagogia vivenciada, devia a Superiora (Regente)

ser a primeira a dar o exemplo de humildade, varrendo a casa, prestando serviços durante as refeições, lavando os pratos e talheres (Glória, 37).

E como modelo máximo inspirador da Humildade, devia ser apontado o próprio Jesus, que se despojou de toda expressão de grandeza para se tornar um "Deus Conosco", um de nós (Glória, 37).

Esta Humildade devia, pois, encontrar sua forma de expressão especial no trabalho manual, do qual ninguém se devia envergonhar, pois o próprio Divino Carpinteiro trabalhou com suas mãos (Glória, 94).

Nos Estatutos do Seminário, embora não se explicita da mesma forma a virtude de humildade, no entanto, todo o regime pedagógico incutindo aos ricos (que se poderiam julgar superiores) a igualdade com seus colegas pobres, e fazendo-os compartilhar, no mesmo pé de igualdade, de toda a vida do Colégio, era uma educação a partir de uma atitude de humildade, que como dissemos, consiste em reconhecer o justo lugar que cada um ocupa sob o olhar de Deus, e no relacionamento com os seus irmãos.

AS DESIGUALDADES NA SOCIEDADE HUMANA SÃO ACIDENTAIS

A sociedade de então estava marcada pelos contrastes mais chocantes: Uma riqueza ostentadora ao lado de uma pobreza que era o mais das vezes, simplesmente miséria. Uma minoria de brancos que eram patrões, ao lado de uma maioria de negros e mulatos, que em sua maior parte eram escravos. . .

Diante dessa realidade, procura D. Azeredo incurrir a idéia da igualdade básica de todos os homens, como irmãos que são, e filhos do mesmo Pai que está nos céus. Porém, admitia ele, como educador, uma certa desigualdade entre os homens, a qual ele qualifica de "acidental".

Na educação das meninas do Recolhimento da Glória, procura ele explicitar melhor esta accidentalidade", dentro do contexto de uma igualdade humana fundamental. E também procura minimizar esta accidentalidade, que não deve destruir o ideal da igualdade humana.

Era, sobretudo no problema da escravidão negra, que mais chocante se manifestava a desigualdade reinante na Sociedade. Por isso, ele denuncia que "há também algumas pessoas, que por orgulho, soberba ou falsa idéia do seu elevado nascimento, olham para os criados, e escravos como para gentes de outra espécie; supondo talvez, que eles foram feitos para a comodidade dos seus amos, e dos seus senhores. . ." (Glória, 90). Daí, a desigualdade accidental não deve ser motivo de soberba, por razão de sua origem familiar superior. A idéia de um "elevado nascimento" era um dos títulos exigidos na sociedade de então, para cargos honoríficos na Igreja, onde se exigia a "pureza de sangue", num processo de exame de origem. A nobreza genealógica devia, por conseguinte, ser considerada no método pedagógico das meninas, como algo de accidental na comunidade humana.

Por isso, os Estatutos prescreviam que "a Diretora deve ter especial cuidado de desenganar as Educandas destas máximas tão contrárias à sua modéstia, e ao amor de Deus e do próximo; e de fazer entender como certo, que Deus não criou os homens para serem servos, ou escravos. . ." (Glória, 90).

Esta idéia de que a escravidão não provém de Deus, mas sim de situações criadas pelos homens, esvaziava-a de qualquer origem "superior", reduzindo-a à dimensão de "desordem social". Uma educação que incutisse nas educandas a idéia de um Deus, que é Pai para com todos os seus filhos (Glória, 90), afastaria a idéia blasfema de um Deus "padrasto" dos negros, que os teria amaldiçoado na pessoa de seu progenitor Cam, para serem escravos dos brancos. E além disso, numa sociedade que deve ser construída sobre o trabalho, como obrigação de todos os seus membros, deviam as mestras do Educandário fazer entender também "que é um erro brutal o crer, que nascem umas pessoas para lisongear a preguiça, e a soberba das outras . . ." (Glória, 90).

Depois de repisada a idéia da igualdade fundamental de todos os filhos de Deus; depois de afastada a falsa idéia de uma superioridade de uns sobre os outros, por motivo de origem; depois de reprovada a atitude de orgulho ou superioridade, decorrente do estado social superior a que uma pessoa pertence — D. Azeredo Coutinho passa a enfocar o caso específico da escravidão negra, com a desigualdade chocante que ela envolvia. A escravidão, explica ele às suas educandas, foi estabelecida por leis humanas: é uma criação, portanto, dos homens. E o fundamento de tais leis humanas, que "estabeleceram esta acidental desigualdade, que vemos por todo o mundo", foi a punição por "pena dos delitos", ou o "acautelar de um maior mal [a morte] ". Mas esta escravidão, que existe entre os povos da África, foi uma sujeição imposta à força "por sua mesma barbaridade, ou a de seus inimigos vencedores" (Glória, 90).

Nesta fundamentação jurídica da escravidão, o Bispo de Olinda coloca apenas duas razões, que, em suma, se reduzem a uma: a escravidão como "libertação" da morte. Só a vida é um valor superior à liberdade humana dom concedido pelo Pai que está nos céus a todos os seus filhos. E a origem da escravidão é, em última análise, a barbárie e a força bruta. No entanto, a educanda seria formada no ideal evangélico de que devia amar o escravo "com amor igual ao com que cada um ama a si mesmo, por amor de Deus" (Glória, 33). Evidentemente, que dentro desta perspectiva de amor, não haveria lugar para mau trato nenhum, mas pelo contrário, se devia ser muito compreensivo com as faltas dos escravos, pois, que "se os amos, e os senhores, que nascem na abundância, e tiveram boa educação, ainda assim mesmo estão cheios de defeitos, e de erros, não se deve estranhar, que os criados, e os escravos os tenham, faltando-lhes os meios de instrução, e dos exemplos da virtude, e da honra" (Glória, 90).

Estaria D. Azeredo Coutinho, o homem da Ilustração, insinuando que se devia dar aos escravos meios de instrução? Não se deduz com clareza dessa passagem. Quanto aos rapazes ricos do Seminário, deviam eles ser educados, desde o primeiro momento, no sentido de que "qualquer distinção não lhes será admitida, por ser prejudicial às comunidades" (Seminário, 324). No entanto, pelos Estatutos do Seminário se procurava fundamentar as "desigualdades acidentais" numa "ordem natural" estabelecida pelo próprio Deus em sua Providência divina, que em vista da conservação dos homens no corpo da Sociedade dispôs propriedades desiguais e diversificadas. E daí deviam derivar "diversos direitos" que envolvem um certo desnível. E estes direitos desiguais "vêm a ser, a reverência, obséquio e obediência, que além do amor comum devido a todos está

obrigado a prestar o inferior ao que é de superior estado; como por exemplo, os filhos aos pais, os discípulos aos mestres; os moços aos velhos; o povo aos magistrados; os vassallos aos soberanos etc" (Seminário, 342-343). Neste elenco de "desigualdades" acidentais, D. Azeredo não cita os escravos, mas é de lembrar que a relação dos escravos com os patrões era um prolongamento das relações dos filhos para com os pais, uma vez que os escravos eram considerados como pertencentes à família (Glória, 92).

Mas o que dava aparência de ferir a igualdade fundamental — idéia básica da educação das meninas e jovens — era o requisito de "cor branca" para as candidatas ao Recolhimento da Glória (Glória, 46). A explicação dessa exigência estatutária poderia ser o fato de que o Direito Canônico vigente fazia tal exigência para se ser Clérigo ou Religioso. Ou talvez, o Bispo de Olinda concebesse construir uma sociedade igualitária a partir dos pobres, porém, dos "pobres brancos". Para se conseguir a igualdade seria preciso atingir os responsáveis pela desigualdade reinante: os brancos.

É de notar, por fim, que nos Estatutos do Seminário só se excluem os que tenham "nota ou infâmia de geração reprovadas em Direito" (Seminário, 319). Até Pombal, esta infâmia de origem incluía os negros. Porém, a Lei de 25 de maio de 1773, abolindo a distinção entre "cristãos novos" e "cristãos velhos", só reservou a infâmia de origem aos descendentes de criminosos do delito de Lesa Majestade Divina ou Humana (Coleção da Legislação Portuguesa, por Antônio Delgado da Silva, Lisboa, 1829, (1763-1774), p. 672-678).

CONCLUSÃO

Chegados ao fim desse nosso estudo, procuraremos, à maneira de conclusão, dar uma resposta ao questionamento que levantamos no título dessa exposição: Dom Azeredo Coutinho e a escravidão negra: — Porta-voz da Igreja, ou do sistema colonial?

Pelo exposto, pode-se perceber a dificuldade de se dar uma resposta taxativa a tal interrogação.

A primeira dificuldade surge na pessoa do próprio Bispo de Olinda. Qual das duas faces — a escravista ou a educadora — é a verdadeira face de Dom Azeredo Coutinho? Ao examinarmos sua obra, deparamo-nos diante de um paradoxo. Como pode subsistir na mesma pessoa uma duplicidade de atitudes tão contraditórias? Teria havido em D. Azeredo uma tensão profunda entre o Bispo e o latifundiário, entre o pastor e o político, entre o educador e o ideólogo do sistema escravocrata? Não podemos concluir categoricamente que o Bispo de Olinda tenha sido um tal personagem marcado por profundos conflitos interiores. O que podemos verificar é a existência paralela dessas duas atitudes contraditórias, no decurso de toda a sua vida. E seria cientificamente "desonesto" negar, por razões ideológicas, uma dessas duas faces.

A segunda dificuldade é de se dar uma resposta categórica se D. Azeredo Coutinho foi ou não, porta-voz da Igreja, ao fazer a defesa sistemática da escravidão negra. Pois, como vimos, e por demais complexo e diversificado o pensa-

mento dos homens de Igreja neste período. Estes se fazem, sim, porta-vozes de amostra "paradoxal" dessa fermentação.

A última dificuldade reside na distinção dos limites entre a instituição eclesiástica e a instituição estatal. O próprio Estado Português se julgava de "instituição divina", uma vez que era comum a mística de ter o próprio Jesus Cristo, na batalha do Campo de Ourique (1139) "fundado" a Nação Portuguesa e lhe predeterminado um Império universal. Igualmente, o Padroado Régio, ou seja, o conjunto de atribuições referentes à Igreja, concedidas aos Reis de Portugal pelos Sumos Pontífices, — aumentava essa "interpenetração" entre o político e o religioso. E por fim, todo um sistema Regalista, sobretudo a partir do Marquês de Pombal, tornava a Igreja quase uma espécie de "Ministério" do Governo luso.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 SIQUEIRA, Sônia Aparecida. "A Escravidão Negra no Pensamento do Bispo Azeredo Coutinho, in *V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Coimbra, 1963, Actas, vol. III, p. 150-171 e 156
- 2 CARDOZO, Manuel. Azeredo Coutinho e o Fermento Intelectual de sua Época, in *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*, Rio de Janeiro, 1970, p. 109
- 3 Idem, *ibidem*, p. 108
- 4 COUTINHO, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo. *Concordância das Leis de Portugal e das Bulas Pontificias*, Lisboa, 1808, p. 4
- 5 SIQUEIRA, *ib.*, p. 164-165
- 6 SIQUEIRA, *ib.*, p. 147-213; Cardozo, *ib.*, p. 87-116; Holanda, Sérgio Buarque. Apresentação às *Obras Econômicas* de J. J. da Cunha Azeredo Coutinho, S. Paulo, 1966, p. 13-53
- 7 Informações bibliográficas sobre D. Azeredo Coutinho. *Rev. do Inst. Hist. Geogr. Br.*, t. I, n. 4, Rio de Janeiro, 1839, p. 349s — *ib.*, t. 7, n. 25, Rio de Janeiro, 1845, p. 106s — *ib.*, tomo especial, Rio de Janeiro, 1915, p. 790s — Pereira da Costa. *Anais Pernambucanos*, vol. II, 1ª ed., p. 574-582. *Obras Econômicas* de J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho, S. Paulo, 1966, p. 13-53 — Cardozo, *l. cit.*, p. 87-116 — Siqueira, *l. cit.*, p. 147-213 — Pe. Heliodoro Pires, in *Diário de Pernambuco*, 11.9.1921.
- 8 LEPARGNEUR, Hubert. *A Igreja e o Reconhecimento dos Direitos Humanos na História*, S. Paulo, 1977, p. 29-40.
- 9 Idem, *ib.*, p. 31
- 10 JEDIN, Hubert. *Manual de História de la Iglesia*, VII, Barcelona, 1978, p. 75
- 11 Idem, *ib.*, p. 78-80
- 12 *Id.*, *ib.*, p. 83-84
- 13 *Id.*, *ib.*, p. 55-112

- 14 Id., ib., p. 120
- 15 HISTÓRIA da Igreja no Brasil (CEHILA), II, Petrópolis, 1977, p. 160-8 e 172-6; ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*, III Porto-Lisboa, 1970, p. 255-350
- 16 ALMEIDA, l. cit., p. 514-517
- 17 Idem, ib., p. 350.
- 18 SILVA, Antônio Delgado da. *Coleção da Legislação Portuguesa*, Lisboa (1775-1790), 1828, p. 449-455
- 19 ALMEIDA, l. cit., p. 278
- 20 CARDOZO, l. cit., p. 87-89
- 21 Idem, ib., p. 92
- 22 ALMEIDA, l. cit., p. 255
- 23 CARDOZO, l. cit., p. 84 e 108
- 24 SIQUEIRA, l. cit., p. 165
- 25 LOPES DE ALMEIDA, Manuel. *Notícias Históricas de Portugal e Brasil*, II, 1751-1800, Coimbra, 1964, p. 391
- 26 SIQUEIRA, l. cit., p. 164-165
- 27 Idem, ib., p. 156
- 28 Idem, ib., p. 164-165
- 29 CASTRO, Teresinha de. *História Documental do Brasil*, Rio de Janeiro, 1968, p. 112-115
- 30 RUY, Affonso. *Primeira Revolução Social Brasileira*, S. Paulo, 1978, p. 3
- 31 RUY, Affonso, l. cit., p. 37-38
- 32 CALDAS, José Antônio. *Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o Presente Ano de 1759*. Salvador, 1951, ed. fac-simile, p. 24
- 33 PROVÍNCIA de Santo Antônio do Brasil, I, Recife, 1957, p. 156-158.
- *
35 ARQUIVO da S. C. da Propaganda Fide, Scritture Riferite Nei Congressi, I, *América Meridionale*, fl. 81v-84v e 164-164v.
- 36 TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Sedição Intentada na Bahia em 1798*, São Paulo, 1975, passim
- 37 CALDERON, Valentim. *Biografia de um Monumento — O Antigo Convento de Santa Teresa da Bahia*, Salvador, 1970, p. 100
- 38 COUTINHO, José Joaquim da Cunha de Azeredo. *Análise Sobre a Justiça do Comércio do Resgate dos Escravos da Costa da África*, Lisboa, 1808 - Citação: Análise
- 39 COUTINHO, Estatutos do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco (1798), in Mons. Severino Leite Nogueira: *O Seminário de Olinda e seu Fundador o Bispo Azeredo Coutinho*, Recife, 1985, p. 342-343. Citação: Seminário
- 40 COUTINHO, *Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória*, Lisboa, 1798, p. 90 - Citação: Glória
- 41 HISTÓRIA da Teologia na América Latina, S. Paulo, 1981, p. 141
- 42 Ibidem, p. 141
- 43 SIQUEIRA, l. cit., p. 173

* A nota 34, falta.

- 44 DENZINGER, Henricus. *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona, 1951, n. 1868
- 45 TITTON, Gentil Avelino. *O Sínodo da Bahia (1707) e a Escravatura*, in *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História*, S. Paulo, 1973, p. 285-304.
- 46 Cf. CIDA DE, Hernani. Padre Antonio Vieira, *Sermões pregados no Brasil*, III, Lisboa, 1940-45, p. 20-48
- 47 COUTINHO: *Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória*, Lisboa, 1798, 1 Citação: Glória
- 48 COUTINHO: *Estatutos do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Graça de Pernambuco (1798)* in op. cit., - Citação: Seminário

Fundação Joaquim Nabuco
Biblioteca Central Blanche Knopf
DIVISÃO DE ASSISTÊNCIA AO USUÁRIO
Rua Dois Irmãos, 92 - Apipucos
50.000 - Recife - PE

