

COMO SE CUBA NÃO EXISTISSE: OBSERVAÇÕES
SOBRE JAIME BALMES, A ESCRAVIDÃO
E O TRÁFICO DE ESCRAVOS
(ESPANHA, DÉCADA DE 1840)

*As if Cuba didn't exist: notes on Jaime Balmes, Slavery,
and the Slave Trade (Spain, 1840-1848)*

Carlos A. M. Lima*

RESUMO

Um momento de idealização do Antigo Regime foi fundamental no Romantismo espanhol, especialmente naquele pensado por eclesiásticos. Isso foi sentido como algo particularmente urgente em virtude das pressões derivadas dos tipos de relação entre igreja e Estado encontradas durante a primeira metade do século XIX. Neste artigo, investigam-se impactos disso nas percepções e propostas acerca da escravidão e do tráfico de escravos, assim como aspectos do impacto daqueles posicionamentos na América Latina e no Brasil, onde os problemas ligados à escravidão e à relação entre Igreja e Estado eram ainda mais candentes.

Palavras-chave: Romantismo político; escravidão; mestiçagem; pensamento racial.

ABSTRACT

One can easily find in Spanish Romanticism an idealization of the Ancien Regime during the first half of the nineteenth century. This was specially common among ecclesiastics, and in this article the goal is that of relating that idealization with the issues of slavery and the slave trade. The relationship between church and state was a crucial motivation and, taking into consideration that church policies and slavery were

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná.

particularly sensitive items in Brazil and Latin America, it's necessary to observe some aspects that influenced the Spanish debates on the American side of the Atlantic Ocean.

Key-words: political Romanticism; slavery; miscigenation; racial thought.

Em plena época do tráfico ilegal de escravos no Brasil, um eclesiástico ultramontano resolvia, desde Minas Gerais, posicionar-se publicamente a favor do comércio de almas africanas. Em 1842, o Padre Leandro Rabelo de Castro, da Congregação de S. Vicente de Paulo, julgava que “teólogos” ainda se debatiam em dúvidas a respeito do tráfico de africanos. Assim,

escreveu um opúsculo em forma de diálogo, estribando-a e amparando com tão boas razões, que parece deixar a questão completamente resolvida, e as consciências de todo tranquilizadas. Ahí discute em these a questão da escravidão, e demonstra firmado nos princípios do direito natural como, postas certas condições, a escravidão é cousa que não repugna, nem encontra a justiça. Descendo depois ao particular da África, prova como lá se davam as condições exigidas para licitamente se escravizar um homem; e como a pesar da lei recentemente promulgada, era permitido trazer para o Brasil escravos africanos, argumentando que, attentas as circunstancias do Brasil, a cessação do trafico era o mesmo que a subversão completa do paiz¹.

Além da surpresa com a tranquilidade manifesta nessa defesa do tráfico, fica-se assombrado com o “licitamente [...], a pesar [*sic*] da lei recentemente promulgada”. Traía-se duplamente: não só por defender o tráfico, como por julgar haver um mundo de normatividade que escapava às leis civis, isto é, àquelas promulgadas por Estados. Deixava bem claro, portanto, que pensava a questão a partir das relações entre Lei Natural e Lei Positiva, ou, formulando a questão nos termos de um conflito importante

¹ PIMENTA, Padre Silvério Gomes. Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso..., 1876, *apud* LIMA, Carlos A. M. Índios de Palmas expostos em Campo Largo, preação, resgate e os ecos da lógica do tráfico de escravos (Paraná, décadas de 1830 e 1840). *Colóquios*, v. 1, n. 1, 2007, p. 19.

na época, dos enfrentamentos entre igreja e Estado, ou ainda do conflito entre ultramontanismo e regalismo².

Este trabalho foi motivado por uma investigação mais ampla a respeito das reações a respeito do tráfico de escravos nas Américas, especialmente no tocante ao período de ilegalidade daquele comércio em Cuba e no Brasil. Ele responde a uma indagação sobre tendências intelectuais que se vincularam aos posicionamentos tomados. À primeira vista, o que se tinha era a preeminência de um ideário liberal, ideário este que, correlatamente, estaria em vias de aproximar-se do racionalismo.

Outras vias de discussão do período, no entanto, apontam frequentemente, e em especial no que toca ao Brasil, a coincidência entre o tráfico ilegal e a construção do Romantismo enquanto tendência intelectual. É verdade que se prioriza o Romantismo literário, mas já se teve muito o que dizer sobre certas formas de Romantismo político, especialmente no que toca à figura de Varnhagen³. Se este último já continha lá os seus momentos de revalorização do passado, é preciso ressaltar também a circunstância de que, sobretudo (embora não só) no caso espanhol, a tendência intelectual romântica foi conjugada com reações ultramontanas ao regalismo. Isso pode ter aberto uma via para que a revalorização do passado da igreja afetasse as atitudes de eclesiásticos e outros interessados em assuntos religiosos no Brasil e na América de matriz hispânica durante o século XIX.

À frente, seguem-se observações sobre o caso de Don Jaime Balmes. Não se pode dizer que o próprio Balmes tenha exercido influência direta sobre intelectuais locais, embora ainda se tenha muito o que pesquisar quanto a isso⁴. No entanto, o ecletismo de românticos ultramontanos pode

2 Deve-se advertir que os argumentos baseados na “lei natural” também encontravam acolhida no seio do regalismo. Ver, por exemplo, em Feijó, contraditório clérigo regalista, a pregação contra o celibato eclesiástico baseada no Direito Canônico – mais especificamente na história da Igreja e de seus concílios –, mas também no “Direito Natural”, explicitamente referido. Isso está em FEIJÓ, Diogo Antônio. Demonstração da necessidade de abolição do celibato clerical (1828). In: CALDEIRA, Jorge (Org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 279 *et seq.* De fato, o Canônico de Feijó é uma leitura bem livre, marcada pela ideia de justiça, das autoridades e da história dos concílios.

3 Ver, entre outros, ODÁLIA, Nilo. Introdução. In: ODÁLIA (Org.). *Varnhagen*. São Paulo: Ática, 1979; KARVAT, Erivan Cassiano. *Da História como Cânone ou sobre Homens de Subida Temperatura: reflexões sobre a constituição da crítica e da história literárias no Brasil Oitocentista, 1826-1882*. Tese (Doutorado em História) - UFPR, 2008.

4 José Soriano de Souza teria sofrido influências balmesianas e de outro eclesiástico referido neste trabalho, Ventura de Raulica. Ter-se-ia tratado de algo possibilitado por uma tendência à renovação da escolástica na partir de meados do século XIX, o que teria justificado a recepção de influência desses

ter afetado diversos ambientes, o que se pode aquilatar intuitivamente se atentarmos para o fato de os conflitos igreja/regalismo na América Latina e no Brasil terem sido ainda mais intensos que na Europa.

Não era à toa que religiosos europeus escrevendo para europeus sentiam tanta necessidade de revalorizar e idealizar as experiências espanholas na América. Um italiano refugiado sob Napoleão III, Ventura de Raulica (fora jesuíta e tornara-se a essa altura teatino), por exemplo, resolveu, em meados do século XIX, combater tendências que julgava anticatólicas escrevendo sobre “Los designios de la misericordia divina en los países de América”. No texto, revalorizava, na trajetória da Ordem dos Pregadores, o dispositivo integrador de índios acionado por Las Casas e o englobador de africanos e descendentes – através da mestiçagem – exemplificado por san Martin de Porres⁵.

A princípio, o que viria da Europa para o Brasil e a América Latina como influência seria o efeito “século XIX como Antigo Regime de cabeça para baixo”. O que teria sido isso? No Antigo Regime, dado o pactismo prevalecente, era o tráfico – a querela dos “títulos legítimos” de cativo – que legitimava a escravidão. No século XIX, a escravidão teria continuado a ser vista como legítima, posto que ainda fosse incontornável, ao passo que a pressão de nada menos que a Inglaterra teria tornado o tráfico de escravos uma atividade criminosa. Mas não era bem assim, sobretudo pelo fato de um dos pressupostos dessa versão ser o de uma entrada rápida, pacífica e destituída de ambivalências do liberalismo.

dois “escolásticos menos rigorosos” (Arruda Campos), ao lado do peso mais tradicional de Liberatore, Taparelli, Sanseverino e Kleutigen. Sobre isso, ver CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo/Edusp, 1968, p. 62. Cândido Mendes de Almeida, em textos polêmicos de defesa do Catolicismo contra o que via como uma indiferença religiosa estatal, citava em 1866 a forte valorização por Ventura de Raulica da Igreja irlandesa como mantenedora da “paz pública”. Ver ALMEIDA, Cândido Mendes de. Direito Eclesiástico brasileiro (Introdução). *Revista de Cultura*, ano XV, n. 169, p. 229, 1941 (ed. original de 1866), nota 9. Diz-se por vezes que, especialmente no tocante a ibéricos, dados os ressentimentos da independência, a influência de intelectuais, inclusive românticos, pode ter sido travada por alguma “xenofobia”. Maria Odila Leite da Silva Dias, em um clássico imperdível, sugeriu também que as disputas derivadas da ilegalidade do tráfico de escravos podem ter dificultado que Southey fizesse escola explícita no Brasil. Ver DIAS, Maria Odila da Silva. *O fardo do homem branco. Southey, historiador do Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1974.

⁵ Ver *Cartas sobre el movimiento anticatólico de Itália y legitimidad del poder espiritual y temporal del Sumo Pontífice. Vida de San Jerônimo, máximo doctor de la Iglesia. Discurso sobre los designios de la misericordia divina en los países de América, con otros escritos menores, por el P. Ventura de Raulica, antiguo General de los Teatinos, Consultor de la Sagrada Congregacion de Ritos, examinador de los Obispos y del Clero romano*. Madri: Leocadio Lopez, 1861, p. 165-229.

Havia também os católicos espanhóis. E, caso se possa dizer que liberais influenciavam as ideias nas Américas porque eram clientes e porque tinham poder no mundo atlântico, pode-se também afirmar com segurança que os conservadores influenciavam porque o catolicismo era uma questão politicamente muito candente no Brasil e na América do século XIX. Além do mais, durante a primeira metade do século XIX, a Inglaterra não era tão cliente assim, dada a curva estancada dos negócios atlânticos no intervalo, embora crescesse o café no Brasil (no restante das Américas, não era isso o que se passava). Lembrem-se as mudanças no padroado e na relação da igreja com um Estado que precisava reformular-se. Além disso, havia a centralidade da igreja nos mecanismos de dominação política de que todos – Estado em formação ou outros depositários de autoridade – precisavam (padres falavam com todos, e faziam-no sempre, ao passo que pouca gente lia jornais e livros, ou conversava com detentores de autoridade, os quais, de resto, não eram exatamente especialistas em capilaridade de instituições). Por fim, o acerto de contas com eclesiásticos era, também e contraditoriamente, acerto de contas com elites locais⁶. Para resumir, as influências europeias não se limitavam ao liberalismo, como já se escreveu diversas vezes. Uma tendência romântica à revalorização do passado colonial, pelo menos o passado da atuação da igreja Católica quanto à colonização (Balmes mostrará que também no tocante à escravidão) atravessava igualmente o oceano, especialmente por intermédio de eclesiásticos⁷.

Além disso, para não retomar as discussões a respeito de “ideias fora do lugar”, essa importação de influências intelectuais correspondia a interesses institucionais muito específicos e precisos, dadas as querelas igreja *versus* reformismo regalista. Para completar, não se deve esquecer que o ideário importado era exatamente uma pregação que reconhecia as

6 Assim, eclesiásticos como Balmes exerciam uma influência efetiva, embora discreta (posto que eram espanhóis...). São poucos os estudos que o apontam, sendo de se lembrar a Introdução feita por Rafael Caldera para BELLO, Andrés. *Principios de Derecho Internacional*. Buenos Aires: Atalaya, 1946.

7 Ou então de leigos mesmo. Varnhagen era um exemplo, e, mais que referir a *História Geral do Brasil*, pode-se fazer logo referência aos debates críticos instaurados por ela nos anos 1850, o que pode ser feito lembrando a repulsa sentida por João Francisco Lisboa quanto a momentos de apologia da Companhia de Jesus na obra histórica de Varnhagen. Ver LISBOA, João Francisco. A escravidão e Varnhagen. In: LISBOA. *Crônica do Brasil Colonial – Apontamentos para a História do Maranhão*. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976, p. 592.

clivagens entre ideal e real, perorando pela adequação das ideias a um mundo de relações sociais efetivas⁸.

Em 1998, Tom Lewis escrevia sobre uma virada historiográfica que deixou de associar o Romantismo espanhol ao liberalismo, como havia sido costumeiro. Ao invés disso, o projeto passara a ser o de estabelecer “uma nova identificação entre o romantismo e o conservadorismo espanhóis”, pensando em uma ênfase em estabelecer harmonia social através da restauração de valores e costumes tradicionais⁹. Nesse sentido, a chave para a compreensão seria o “moderantismo”¹⁰. Passando rapidamente a Portugal, pode-se lembrar que, embora Alexandre Herculano tratasse o Romantismo como uma das vertentes do liberalismo, considerava-o acima de tudo a partir de seu caráter católico e tradicionalista, recendendo a Chateaubriand¹¹.

Vicens-Vives, Nadal e Ortega haviam, classicamente, definido que o intervalo 1835-1837 havia sido de acirramento dos entreveros Madrid/Roma, com muita extinção de casas e comunidades do clero regular, especialmente masculino, conduzindo o processo a negociações entre o partido moderado e a Santa Sé que culminaram na Concordata de 1851, que autorizava apenas três casas religiosas masculinas na Espanha e que expressava o “nível más bajo experimentado por la Iglesia española en el curso de su historia”. No entanto, pela mesma época uma onda romântica teria significado forte campanha para a restauração da devoção católica,

8 Ver LÓPEZ ALONSO, Carmen. El pensamiento conservador español en el siglo XIX: de Cádiz a la Restauración. In: VALLESPÍN, Fernando (Ed.). *Historia de la Teoría Política, 5, Rechazo y desconfianza en el proyecto ilustrado*. Madrid: Alianza, 1993, p. 286. Ver também, mais amplamente, um texto antigo com muitas ideias ainda extremamente utilizáveis: MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. 2. ed., São Paulo: Hucitec, 1986.

9 LEWIS, Tom. Zorrilla and 1848: contradictions of historic-nationalist Romanticism in *Traidor, inconfeso y mártir. Hispania*, v. 81, n. 4, p. 818, 1998. Eu traduzi.

10 Sobre ele, ver LÓPEZ ALONSO. *El pensamiento conservador español, op. cit.*

11 Ver a respeito SILBERT, Albert. Cartismo e Setembrismo: a vida política no Porto de 1836-1839, segundo os cônsules franceses. In: SILBERT. *Do Portugal de Antigo Regime ao Portugal Oitocentista*. 2. ed. Lisboa: Horizonte, 1977, p. 181. Diversas tendências românticas puderam cruzar-se com isso, inclusive fora da Península. Moniz Bandeira ressaltou as reações dos viajantes alemães Spix e Martius ao que viram de plebeu na movimentação política baiana do imediato pós-independência. Sem os “impreescindíveis conhecimentos”, adotavam, segundo julgavam, ideias liberais “errôneas” e esqueciam os “grandes méritos de Portugal e do seu governo”. *Apud* BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O feudo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 478. O romantismo de von Martius fica mais evidente que em qualquer outro lugar na percepção da natureza brasileira presente no *Flora Brasiliensis*, publicado em 1840. Ver MARTIUS. *A viagem de von Martius – Flora Brasiliensis*. Rio de Janeiro: Index, 1996.

especialmente na Catalunha. Foi dessa movimentação que surgiu Balmes¹². Os três últimos autores, no entanto, associaram o estudo do romantismo, e com intensidade, à ideia de que estaria ocorrendo a ascensão de uma burguesia liberal¹³. Há história nessa atribuição dentro da Espanha. Desde a década de 1920, Americo Castro negava que o Romantismo espanhol constituísse revivescência de formas barrocas, associando-o à manifestação de uma crise relacionada à modernização¹⁴. De modo análogo, em discussão mais nossa contemporânea, há referências a um “senso agudo de mudança, que invadiu a imprensa espanhola durante os anos 1830 e 1840”, apontando-se que conflitos próprios do Romantismo derivavam da “natureza ambígua da modernidade”¹⁵.

12 VICENS-VIVES, J.; NADAL, J.; ORTEGA, R. España durante los siglos XIX y XX. In: VICENS-VIVES (Org.). *Historia de España y América. Social y Económica*. Barcelona: Vicens-Vives, 1971, p. 123-124. Balmes nasceu em 1810 e morreu em 1848. O texto que será objeto de maiores atenções aqui – *El protestantismo comparado con el Catolicismo* – foi publicado nos primeiros anos da década de 1840, intervalo cujas características estão sendo brevemente resumidas.

13 Será sempre muito difícil associar sensações de mudança como esta a mudanças sociais efetivas e de grande porte. Ao menos não na primeira metade do século XIX, dado que a vida social espanhola começa a enfrentar mudanças efetivas apenas por volta de 1860. Ver a respeito PÉREZ MOREDA, Vicente. *La modernización demográfica, 1800-1930. Sus limitaciones y cronología*. In: SANCHEZ-ALBORNOZ, Nicolas (Org.). *La modernización económica de España, 1830-1930*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

14 KIRKPATRICK, Susan. Retrospectives, nineteenth century: eighty-one years of scholarship on the Romantic Period. *Hispania*, v. 81, n. 4, p. 805.1998.

15 FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier; CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo. The notion of modernity in nineteenth-century Spain: an example of conceptual history. *Contributions to the History of Concepts*, v. 1, n. 2, p. 165.2005. Eu traduzi. Ver também o modo como a questão aparece em textos de síntese sobre a História da Literatura portuguesa: embora com ideário anti-ilustrado, em favor do Catolicismo, apelo a valores tradicionais e elogio da nobreza e do estado monárquico, entende-se no Romantismo uma “sensibilidade mais larga e menos aristocrática”. Por exemplo, SARAIVA, António José. *História da Literatura Portuguesa*. 8. ed., Lisboa: Europa-América, 1965, p. 113-114. Essas alternativas interpretativas sobre fontes e projetos se cruzam com outro debate quanto aos românticos, dessa vez em relação ao significado. O movimento intelectual de que Balmes fazia parte também foi alternativamente estudado como fonte, manifestação ou origem, conforme o caso, de autoritarismos diferentes. Segundo Alberto Spektorowski, já foi proposto modelo que atualizava demais a percepção do fulcro da discussão da geração de Balmes. Carl Schmitt tentou encontrar em de Maistre e Donoso Cortés a origem do que ele, Schmitt, queria construir como fundamento de uma ordem autoritária no século XX: o “decisionismo não normativo”. Spektorowski, de sua parte, prefere ler de Maistre e Donoso como ainda baseados nas ideias de “Providencial legitimacy” e de transcendência. Seu “autoritarismo tradicional”, por outro lado, não os conduzia a pensar em alguma espécie de regra democrática, pois julgavam que nenhuma sociedade “could exist without authoritarian rule”, embora distinguíssem autoridade política e autoridade religiosa (SPEKTOROWSKI, Alberto. Maistre, Donoso Cortés, and the legacy of Catholic Authoritarianism. *Journal of the History of Ideas*, v. 63, n. 2, p. 283-284, 2002). Como Schmitt, no entanto, Menendez Pelayo incluía Donoso Cortés no cortejo dos heterodoxos espanhóis, e isso quanto a suas duas fases: “ecléctico e doutrinário” antes de 1848; “apologista católico”, a partir de 1849. Avançava ainda mais e tratava o conjunto como uma “escola eclética” (MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *História de los heterodoxos españoles VI:*

No próprio Balmes se pode encontrar certa busca de clareza quanto ao seu lugar enquanto intelectual e no tocante a esses problemas. Em face de argumentos anticatólicos no sentido de que um período de fortes mudanças exigia ferramentas intelectuais novas, Balmes respondia que “No tengo dificultad en reconocer que estamos en una época de transición”; mas acrescentava que “esta transición, lejos de ser una característica de nuestra época, es en cierto modo general a toda la historia de la humanidad”. Assim, acrescento, por que não encontrar respostas no passado? Além do mais, para ele o início da cristandade significou a própria inauguração do mundo moderno¹⁶.

De fato, o modelo de Vicens-Vives, Nadal e Ortega é mais complexo que o enunciado acima. Julgam eles que a guerra carlista, ou dos sete anos (1833-1839) foi um divisor de águas entre o reformismo dos anos 1814-1835 e o liberalismo posterior, este último ligado ao romantismo. O próprio Balmes pôde manifestar despreço tanto por Espartero e pelos progressistas, quanto (mais levemente) pelos carlistas¹⁷, pelos moderados e por Fernando VII¹⁸. Retrospectivamente, também não sobrava para muita gente: Godoy havia significado a “tirania” de “privados” (validos); os franceses, tirania “filosófica”¹⁹.

A questão central para ele era a necessidade de tempero das posições políticas, permitindo-se com isso a definição de um centro governativo estável, associado ao reconhecimento do lugar central do papado na gestão

Heterodoxia en el siglo XIX. Madrid: La Editorial Católica, 1978, p. 343-344). Sobre Donoso Cortés ver, mais especificamente, LÓPEZ ALONSO, *El pensamiento conservador*, op. cit., p. 287.

16 BALMES, Jaime. *Cartas a un escéptico en materia de religión*. 4. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1959, p. 65. Balmes prosseguia o trecho mostrando descrença quanto à ideia de progresso. O caráter moderno do Cristianismo aparece na p. 85.

17 Diz-se que, por volta de 1834, o campo carlista se caracterizava por tradicionalistas, clericalistas e absolutistas, levando a regente Cristina a aliar-se a setores liberais e a aproximar-se a Pedro, de Portugal. Ver a respeito MOSELY, Philip E. Intervention and nonintervention in Spain, 1838-39. *The Journal of Modern History*, v. 13, n. 2, p. 197, 1941.

18 BALMES. Consideraciones políticas sobre la situación de España. In: BALMES. *Escritos políticos. Tomo I, triunfo de Espartero (mayo de 1840 – mayo de 1842)*. Barcelona: Duran y Bas. II, 1925 (“Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, pbro., v. XXIII”), p. 98-99. Balmes e os carlistas e D. Carlos como fator de dissolução em BALMES. *Consideraciones políticas*, op. cit., p. 31. Distância tomada quanto aos moderados nas p. 77-9 (ver também BALMES. El papa y el gobierno. In: BALMES. *Escritos políticos*, op. cit., p. 162). Sobrava para Fernando VII em *Consideraciones políticas*, op. cit., p. 66, embora sustentasse que o poder se tornara “débil” apenas após a morte deste (p. 33).

19 BALMES. *Consideraciones políticas*, op. cit., p. 120-121.

da própria igreja, que deveria permanecer como o elemento decisivo a permear a vida *social*. Assim fica clara sua periodização da vida política espanhola no período que conduziu ao que nos interessa:

a los políticos del año 12 los sorprendieron los sucesos del año 14, que en pos de éstos vino la revolución de 1820, que en el año 23 entraron los ejércitos de la Santa Alianza para derrocar la Constitución y entregar el mando a los realistas, y cuando parecía que éstos afianzaban su poder arrebatando a los liberales toda esperanza vino a ponerlos en alarma la revolución francesa de 1830; y apenas se recobraban del primer susto, cuando el nacimiento de la princesa de Asturias, la enfermedad del rey y luego su muerte cambiaron enteramente la faz de las cosas, resonando por los cuatro ángulos de la Península el grito de libertad²⁰.

Havia em Balmes algum impacto da teoria das formas de governo, de tanta importância no âmbito da Escolástica e do Neotomismo, embora se posicionasse como crítico do legado aristotélico²¹. Isso pode ser visto em trecho do padre em que pesava os elementos monárquicos e democráticos na Constituição espanhola de 1837²².

Não é incomum afirmar-se ter havido uma confluência entre “absolutistas” e liberais na Península Ibérica da primeira metade do século XIX. Classicamente, era assim que Miriam Halpern Pereira entendia o vintismo, chamando atenção para uma posterior preponderância da “classe senhorial”, com forte instabilidade atravessando a vigência da Carta de 1826 a 1828 e chegando até 1834, com a vitória “liberal”²³. Até mesmo do lado de cá do oceano isso era percebido. Varnhagen periodizava e interpretava quase da mesma maneira 1820 e o período subsequente em Portugal²⁴.

20 BALMES. *Consideraciones políticas*, op. cit., p. 134.

21 Ver BALMES. *Filosofia fundamental*. Barcelona: Imprenta de A. Brusi, 1848, passim.

22 BALMES. *Consideraciones políticas*, op. cit., p. 82.

23 PEREIRA, Miriam Halpern. *Revolução, finanças e dependência externa*. Lisboa: Sá da Costa, 1979 (“Portugal no speculo XIX, v. 1”), p. 43.

24 VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História da Independência do Brasil até o reconhecimento pela antiga metrópole, compreendendo, separadamente, a dos sucessos ocorridos em algumas províncias até essa data*. 6. ed., Brasília: INL, 1972, p. 307.

Voltando à conceituação da forma de Romantismo que aqui é enfatizada, para Tom Lewis, o apelo a valores passados era muito moderno, por ter representado uma “revolução” intelectual. Além disso, como o passado valorizado era de alguma forma local, isso podia conduzi-lo a postar-se como um nacionalismo²⁵. Aqui, pode-se ajuizar também na direção oposta: por se manifestar imediatamente como “revolução”, essa reivindicação passadista pode ter tido grande capacidade de atravessar o que parecia ser moderno. Já quanto à afirmação de que a leitura “para a frente” se justificaria pelo apelo a uma especificidade que conduziria a uma conformação nacionalizante, há que se dizer que um romantismo de padres não poderia, na época, ser lido assim. Além do caráter universalizante da igreja Católica, havia a circunstância precisa de que as diversas igrejas nacionais, na primeira metade do século XIX, sentiam-se oprimidas pelo reformismo dos Estados que então se reconfiguravam (não era ainda a época do tipo de ultramontanismo que iria desenvolver-se com o pontificado de Pio IX, iniciado em 1846; tratava-se ainda de combater tendências a que os Estados, do alto de seu reformismo, controlassem a instituição²⁶). Isso levava, entre padres, a muito cuidado com a reivindicação de uma especificidade nacional.

Ainda assim, Balmes era um romântico, e isso explica muitas coisas em seus textos. Em 1841, ele criticava firmemente as ideias acerca de alguma inferioridade da “raza española” frente à “raza inglesa” defendida a partir dos destinos diferentes das respectivas ex-colônias. Balmes teve muitas chances, como será visto, de retomar uma antiga tradição católica de rejeitar a ideia de que o “gênero humano” seria plural da maneira que a noção de raça pressupõe. Mas, na hora de responder à colocação referida, acabou misturando diversos argumentos diferentes. Um deles foi o de que a “raça” nas Américas não era a espanhola, reconhecendo, portanto, efetividade explicativa no processo de mestiçagem. Ao mesmo tempo, isso serviu para que rejeitasse argumentos de que os espanhóis seriam árabes, já que teriam essa origem, entre outras, em seu sangue. Sustentou que

25 LEWIS. Zorilla, *op. cit.*, p. 819.

26 Exemplo de análise conhecida, apontando que a chamada Contra-Revolução reagia menos à indiferença e mais ao regalismo, está em TALMON, J. L. *Romantismo e revolta. Europa, 1815-1848*. Lisboa: Verbo, 1967, p. 26.

uma “raza” ibérica (de fato, sustentava que os portugueses também eram espanhóis...) não era inferior, dadas suas realizações (de El Cid e Cortés até Vasco da Gama), frente aos ingleses. Por fim, transitou para a reivindicação de que se levasse em consideração o papel explicativo (escrevia mesmo sobre “causas” de fenômenos sociais e políticos) do clima²⁷.

Uma última hipótese de Lewis, novamente formulada a respeito de Zorilla, e não de Balmes: a fundamental e, em muitíssimos casos, produtiva hipótese de que, passadista ou não, o romantismo se ligava ao surgimento de uma nova subjetividade. Pode ser. Mas é difícil, como se verá, julgar que isso possa ajudar a entender o que Balmes escreveu sobre a escravidão.

Realmente se estava diante da emergência de alguma forma de subjetividade de tipo bem novo. Repito que isso não se passava em sua versão sobre o cativo, mas é visível, por exemplo, nas *Cartas a un escéptico en materia de religion*. Ali, o que se lê é o relato de uma intensificação da introspecção que, ao menos no terreno do que ficou manifestado pelo autor, derivou de uma insatisfação com as expectativas sobre um papel redentor da ciência. Isso, dizia ele, conduziu-o à fé (já não se tratava mais da crença derivada do providencialismo, ou de um sentimento de identidade europeia)²⁸. Também não deixa de ser significativo o fato de que, ao olhar para dentro nesse processo de introspecção, encontrasse o lugar da Espanha e a própria identidade espanhola, posto que enxergava no âmago da vida espanhola mais catolicismo que qualquer outra coisa. Mais, inclusive, que monarquismo²⁹. Paralelamente, a famosa aposta pascaliana era rapidamente conjurada, à medida que Balmes fez questão de afastar-se do regalismo ligado a Port Royal³⁰. Até mesmo no texto que motivou pensar-se sobre introspecção e credo católico, a confiança na Criação foi vista como derivada não apenas do ensinamento da religião revelada, “sino también por lo que me dicta la razón natural”³¹. Esta última atribuição de

27 BALMES, Don Jaime. Impugnación de un artículo de “El Conservador” titulado “Españoles-Americanos”. In: BALMES. *Escritos políticos. Tomo I – Triunfo de Espartero (mayo de 1840 – mayo de 1842)*. Barcelona: Durán y Bas., 1925 (“Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes Pbro., v. XXIII”), p. 251-253.

28 BALMES. *Cartas a un escéptico, op. cit.*, p. 11-22.

29 BALMES. *Consideraciones políticas, op. cit., passim*.

30 *Ibid.*, p. 61.

31 BALMES. *Cartas a un escéptico, op. cit.*, p. 42. Essa ênfase de Balmes na “razão natural” pode ser trazida à baila para confronto com outros momentos de sua obra, demarcando seu ecletismo. Pode

responsabilidade pelo fato de ele ser católico remete a uma antropologia muito antiga, de raiz aristotélico-tomista e nem um pouco introspectiva. Também não era espanhola, nem “branca”, já que esse ideário se ligava aos momentos extremamente universalizantes da teorização ao redor da “Lei natural”. Tem-se então um fortíssimo ecletismo, raiz, talvez, de intensa e extensa capacidade de circulação: a introspecção, a Espanha como sentido, o poder da Revelação, a “razão natural”³². Tudo isso levava Balmes a ser católico, julgava ele, e nesse passo reunia a manifestações românticas bem modernas as diversas antropologias implícitas nos processos de evangelização formuladas ou difundidas ao longo do Antigo Regime.

Esse tipo de coisa, no entanto, só ocorria em meio a muita hesitação e a grave ecletismo. É muito difícil interpretar assim seus posicionamentos sobre a escravidão, posto que aí estamos diante da área de reflexão sobre a “sabedoria” herdada no tocante ao controle das populações.

Nesse caso, o eclesiástico se viu obrigado a retomar – passadismo romântico – os argumentos tradicionais em seu favor. Como será visto, ele fez isso de um modo estranho, por paradoxos tanto do próprio cativo quanto da situação em que se encontrava dentro do campo intelectual: afirmou que a igreja fez muito bem em acabar com o cativo.

Esse lance deve ser considerado francamente absurdo, não só porque a igreja não acabou com cativo algum, mas também pelo fato de que exatamente enquanto Balmes escrevia isso na Espanha, a produção

também ser contrastada com o ideário que emerge na Contra-Revolução, o que ajuda a delimitar melhor a especificidade, frente àquela, do Romantismo espanhol. Segundo Spektorowski, a maior fraqueza dos filósofos ilustrados, segundo a visão a seu respeito formulada por de Maistre, era sua incapacidade de ajustar contas com a brutalidade e a violência da existência humana. Ver SPEKTOROWSKI, Maistre, Donoso Cortés, *op. cit.*, p. 285-286.

32 Para coroar a percepção acerca do ecletismo, acha-se em Balmes uma muito diferente percepção acerca da natureza. Posicionou-se quanto a ela de um modo bem diverso daquele relativo à “razão natural”, embora no mesmo livro. Isso aconteceu quando resolveu marcar diferenças quanto a Hegel. Leu na obra deste último a concepção de que nela se dava “a la naturaleza una idea interior, atada por decirlo así con los seres corpóreos”, tratando-se o mundo como “un ser animado” (BALMES, *Cartas a un escéptico*, *op. cit.*, p. 120). Chamava a isso “materialismo” e mesmo panteísmo, o que lhe produzia repulsa. É claro que não se tem o objetivo de corrigir a leitura do padre, mas apenas o de demarcar o tratamento conferido à natureza. Essa concepção do mundo como ser animado é muito mais neotomista, ligada às ideias de “Lei natural”, que hegeliana, e o que estava por trás dessa aparente ciranda de confusões era uma alteração muito romântica da concepção de “natural”, ou seja, a assunção de que natureza e sociedade estavam separados, ocorrendo no limite um afastamento quanto às concepções hierárquicas de sociedade e quanto às teorias do direito natural tomista.

escravista cubana estava em seu auge, de modo que o cativo na Espanha não só não se extinguiu, como verdadeiramente atingia seu zênite³³. É certo que o tráfico de escravos, se não terminou em função da proibição de 1820, parece, pelo que se sabe até agora, ter diminuído de ritmo após o banimento³⁴. Por outro lado, se bem é verdade que a importância da Cuba escravista para o comércio exterior espanhol reduziu-se muito após as independências do continente, mais por letargia e crise que por projeto colonial alternativo³⁵, por outro lado faziam-se esforços para reformas na administração colonial, mesmo durante a guerra carlista, com circulação visível de gente das colônias do Caribe pelas instituições formuladoras e implementadoras de políticas coloniais na metrópole, mesmo em meio a momentos de centralização – como se deu sob os progressistas de Espartero – e em quadra na qual se reconhecia falência no projeto de integrar as colônias em uma nação espanhola³⁶.

33 SCOTT, Rebecca J. *Emancipação escrava em Cuba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1991, p. 26; MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004, cap. 7; BERGARD, Laird. The economic viability of sugar production based on slave labor in Cuba, 1859-1878. *Latin America Research Review*, v. XXIV, n. 1, 1989; MARQUES, Leonardo. *Refuges of slavery: Migrating Planters in Cuba, United States, and Brazil*. Atlanta, 2008 (relatório não publicado), neste último caso mostrando que a população escrava da ilha estava assumindo características novas por volta de 1840, tornando-se mais semelhante às de outras partes do Caribe, pelo menos em áreas como Santiago de Cuba (no Oriente cubano, área até então pouco ligada à produção de açúcar). Moreno Fragnals, por outro lado, sustentou que os anos 1840 demarcaram o início da crise, tendo-se tornado evidente a essa altura que o cativo não respondia mais às necessidades de desenvolvimento tecnológico da produção açucareira. Estando Moreno certo ou errado, o fato é que não era a isso que Balmes estava se referindo como fim da escravidão. Ver também LE RIVEREND, Julio. *História Económica de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1985, p. 332 *et seq.* Em BERGARD, Laird. Slave prices in Cuba, 1840-1875. *Hispanic America Historical Review*, v. 67, n. 4, p. 635-636, 1987, lê-se que a primeira metade da década de 1840 foi época de queda dos preços de escravos, mas isso indicava expansão da oferta de africanos mais intensa que o alastramento da produção açucareira, que também era visível. No final da década, o apego à escravidão era grande o suficiente para que atores indiferentes ou mesmo levemente hostis a ela sentissem necessidade de assegurar que iniciativas antiespanholas, como a anexação aos Estados Unidos, seriam acompanhadas da preservação do cativo. Ver POYO, Gerald E. Evolution of Cuban separatist thought in the emigré communities of the United States, 1848-1895. *Hispanic America Historical Review*, v. 66, n. 3, 1986 e LANGLEY, Lester D. Slavery, reform, and American policy in Cuba, 1823-1878. *Revista de Historia de América*, n. 65-6, 1968.

34 Ver ELTIS, David. *Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade*. Oxford: Oxford U. P., 1987, p. 245.

35 Ver MORENO FRAGINALS, Manuel. *O engenho*. São Paulo: Hucitec/ UNESP; Brasília: (?) CNPq, 1989, v. II-III, p. 172.

36 Ver a respeito SONESSON, Brigit. *La Real Hacienda em Puerto Rico. Administración, política y grupos de presión (1815-1868)*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana/ Sociedad Estatal Quinto Centenario/ Instituto de Estudios Fiscales, 1990, p. 133, 147. Tentativas protecionistas em relação a Cuba são detectadas quanto ao fim dos anos 1820 e à década de 1830 em LE RIVEREND. *História Económica, op. cit.*, p. 226.

Ainda assim, para multiplicar os paradoxos, Balmes usou para justificar o “fim” da escravidão “realizado” pela igreja os mesmos argumentos que a instituição historicamente usara para defendê-la. Tratava-se da necessidade então sentida de louvar elementos integradores do social. Foi mencionada de passagem, acima, uma manifestação propriamente católica do ponto, além da de Balmes, ou seja, a de Ventura de Raulica. Por ora, no entanto, já vale mencionar um caso leigo: Robert Southey, segundo a análise de Maria Odila da Silva Dias, manifestava forte apreço pela mestiçagem colonial brasileira, assim como por aquilo que de mais ostensivo, no sentido da incorporação política, haviam contido as políticas indigenistas coloniais na América Portuguesa, inclusive as jesuíticas, e o fazia respondendo ao que se via na Inglaterra em processo acelerado de industrialização³⁷.

O ponto da escravidão era muito sensível para muita gente. Se românticos inovavam, aqui era necessário descer um degrau (ou muito mais que isso): tratava-se de uma herança de “sabedoria” na formulação de mecanismos de integração social. Segundo Balmes, em um argumento bem corrente, “si algún grave peligro amenaza a las sociedades modernas no es por la prepotencia de las jerarquías, sino porque, a fuerza de individualizarlo todo, la sociedad ha quedado como pulverizada”³⁸. Tratava-se, de outra parte, do lugar da igreja. A reflexão católica sobre os índios sempre fora ponto de honra na construção de imagens a respeito do passado colonial luso-espanhol na América, e ela sempre fora articulada – senão enquanto algo coincidente, pelo menos como coisa concatenada – com a discussão sobre a escravidão de africanos³⁹. Além disso, tratava-se, a reflexão sobre o cativo, de algo muito ajustado a demandas políticas: o pactismo embutido nos mecanismos do tráfico de escravos visto como “resgate” sempre se adequara como uma luva à tônica da pregação política da igreja quanto ao “governo misto”⁴⁰. Não deve

37 DIAS, *O fardo*, op. cit., passim.

38 BALMES. *Consideraciones políticas*, op. cit., p. 111.

39 ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Cia das Letras, 2000, p. 168-180.

40 Sobre essa ênfase no governo misto, “organização política [...] bem mesclada”, no próprio Santo Tomás de Aquino, ver AQUINO. *Escritos políticos*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 119. Ver também a noção de que tais ideias de monarquia temperada e governo misto adentraram a Época Moderna, especialmente na Espanha, onde, durante o século XVII, aparecia muito esse jargão de povos que se submetem a reis, o que “suponia un entendimiento contractual entre el rey y sus vasallos”. Cf. SEGURA GARCÍA, G. Cataluña contra la Monarquía Borbónica. *Tiempos modernos*, v. 13 p. 12, 2006/1. De modo mais geral,

ser esquecido que o cativo, julgou-se por séculos, permitira (ou permitiria) deixar os ameríndios em paz (tal não se dava, mas cria-se nisso): de alguns momentos da obra e da ação de Bartolomé de las Casas⁴¹ até a Lei de Liberdade e o Diretório pombalino dos índios (1755-1757), simultâneo a reformas que criavam instituições que se queria tornar traficantes em larga escala (como a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão) e que aprofundavam as relações da América Portuguesa com Angola, rompendo (embora contraditória e provisoriamente) com historicamente fracassadas tentativas de monopólio no tráfico de escravos e estimulando, embora sem causá-la, fortíssima expansão do comércio de almas para o Brasil⁴².

Por fim, a escravidão continha elementos que tornavam plausível até mesmo a esdrúxula discussão que Balmes viria a fazer a seu respeito. O “paradoxo”, como afirma Davis, da escravidão, consistente na aplicação de direitos de propriedade sobre seres humanos (o que, além de abjeto, é impossível) fazia com que o cativo tivesse que conter, como condição de sua realização, elementos diversos da e contraditórios frente à relação de propriedade que ele punha no centro da cena. Assim, e continuo seguindo Davis, o mundo de ideias e de instituições que se relacionava com a escravidão não tinha uma relação límpida e cristalina com ela⁴³. Fosse a ideia de pacto, fosse o “bom tratamento”, fossem as expectativas de conversão religiosa dos escravos, sempre se destacavam necessidades intrínsecas da

diz-se que a categoria “governo” (entendida como a *condução* de processos difusos de domínio e ordenação políticos, mais que sua monopolização) captura melhor as formas de pensamento político do início da Época Moderna que os termos mais vinculados ao Estado moderno, como os de “poder” e “Estado”. Ver DUSO, G. (Org.). *O poder: História da Filosofia Política Moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 31.

41 LARRAZABAL BLANCO, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo: Julio D. Postigo y hijos, 1967, cap. 1.

42 Miller, vendo as questões do ponto de vista angolano, se refere a ambos os processos, isto é, aos projetos de expansão vinculados às Companhias pombalinas e à relativa ruptura com esquemas monopolistas no final da década de 1750. Ver MILLER, Joseph C. *Way of death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988, p. 570-597. Ninguém está dizendo, evidentemente, que as providências quanto ao tráfico de escravos para o Brasil foram motivadas pela proibição da escravidão indígena na Lei de Liberdade e no Diretório. Mas a coincidência das duas providências indica que ambas se articulavam. Sobre a Lei e o Diretório, ver SAMPAIO, Patrícia Melo. *Viver em aldeamentos: encontros e confrontos nas povoações da Amazônia Portuguesa, século XVIII*. In: LARA, Sílvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes (Orgs.). *Direitos e justiça no Brasil*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2006, p. 52.

43 DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 255 *et seq.*

dominação escravista que pareciam pô-la em crise, embora fossem apenas isso, ou seja, necessidades intrínsecas da dominação escravista.

A visão de Balmes constituiu expressão muito bizarra disso tudo. Na hora em que resolveu expor as atitudes da igreja quanto à escravidão, apontou para os elementos propostos pela mesma igreja para reiterá-la. Mas, como pareciam contradizê-la (o paradoxo), afigurou-se-lhe possível sustentar que o Catolicismo estava eliminando gradualmente o cativeiro⁴⁴.

A motivação manifesta para a discussão balmesiana foi a proposição de Guizot, que, embora visse alguma relação entre cristianismo e clamor pela abolição, dizia que não se podia explicar tudo assim, pois durante muito tempo houve escravidão sem que os cristãos se incomodassem muito com isso. Balmes abriu caminho para sua sucessão de aporias dizendo que não se podia acabar com aquilo subitamente, e os escravos eram muitos (I, 145)⁴⁵. Dizia sobre a abolição ser verdade “que sea debido exclusivamente al cristianismo ese inmenso beneficio dispensado á la humanidad”. Acima de tudo, o padre ajustava contas com o paradoxo dizendo que a escravidão só durou séculos junto ao cristianismo, porque este último tornara-a uma prática “en decadencia” (I, 151).

Além de referir-se a essa eliminação da escravidão no passado, como se Cuba não existisse, os paradoxos vão aparecer de novo adiante, quando Balmes estiver chamando a co-participação e a rejeição de juízos de tipo racial de “igualdade”. Talvez estivesse subjacente a perspectiva de que, tomadas providências para a supressão do cativeiro (começando, no caso, pelo tráfico de escravos), era como se o sistema estivesse condenado. Alguém (um Estado) estava interferindo no mais recôndito das relações, de modo que não se trataria mais, propriamente, de escravidão⁴⁶.

⁴⁴ *El protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, por D. Jaime Balmes, presbítero. Nueva edicion, corregida con esmero. 2. ed., Paris: Libreria de Garnier y Hermanos, 1852, t. I, p. 145 *et seq.* Daqui para a frente, parênteses com algarismos romanos seguidos de números farão referência a esta obra de Balmes, indicando os primeiros o volume e os segundos as páginas.

⁴⁵ “Provava” seu ponto fazendo referências à Grécia e a Roma (I, 146-147). Em uma frase, a Tiro (I, 147). Passou em seguida aos povos bárbaros. Por fim, referiu-se à Média dos Escitas (segundo Heródoto) e à Gália mencionada por César (I, 147-148).

⁴⁶ Deve-se lembrar que raciocínio semelhante se aplica ao Brasil do século XIX, mas sem o sentido de dizer que a interferência estatal minava definitivamente o cativeiro. Antes, o que vem sendo escrito é que a intervenção do liberalismo na escravidão, ao invés de minar o cativeiro, criou um tipo específico de liberalismo, um liberalismo escravista. Cf. MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

Esse passo de idealizar o passado escravista pode ser rastreado tanto no Estado espanhol quanto na Igreja Católica antes de Balmes. Já houvera proibições do tráfico de escravos espanhol desde 1817-1820. Mas o curioso a ser lembrado é o fato de que os arrazoados do Tratado de 1817 entre Espanha e Inglaterra e sua implementação também continham legitimação retrospectiva, dessa vez do tráfico, entendido como resgate. Fernando VII proibia imediatamente o tráfico para prover áreas que não fossem domínios espanhóis, assim como o realizado ao Norte da linha do equador. A abolição completa do comércio de almas chegaria em 1820. No preâmbulo da Real Cédula que transformou tudo em lei, lê-se muito sobre legitimação retrospectiva do tráfico.

A introdução de escravos na América foi uma das primeiras providências tomadas por seus predecessores para “el fomento y prosperidad” dos domínios, muito pouco tempo depois de descobertos. Índios estavam impossibilitados de ocupar-se dos trabalhos “útiles, aunque penosos”. Isso se devia ao “ningun conocimiento que tenian de las comodidades de la vida, y [aos] cortísimos progresos que entre ellos habia hecho la sociedad civil”. Criou-se então exigência da escravidão para o “beneficio de las minas y el rompimiento y cultivo de las tierras”, que precisavam ser entregues a “brazos mas robustos y activos”.

Esta providencia, que no creaba la esclavitud, sino que aprovechaba la que ya existia por la barbarie de los africanos para salvar de la muerte á sus prisioneros, y aliviar su triste condicion, lejos de ser perjudicial para los negros de Africa, trasportados á America, les proporcionaba, no solo el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios verdadero, y de la única religion con que este supremo Ser quiere ser adorado de sus criaturas, sino tambien todas las ventajas que trae consigo la civilizacion, sin que por esto se les sujetara en su esclavitud á una vida mas dura que la que traian siendo libres en su propio pais.

Ainda assim, a “novedad” do sistema requeria “detenimiento en su ejecucion”, de modo que a introdução de negros dependeu sempre de “permisos particulares de mis Augustos predecesores”. Assim foi até que a introdução de “negros bozales” foi “generalmente permitida, asi en buques

nacionales como extranjeros, por Reales cédulas de 28 de Setiembre de 1789, 12 de Abril de 1798, y 22 de Abril de 1804”.

Estas permissões foram sempre dadas por prazos específicos, “como excepciones de la ley sujeta á condiciones variables”. A de 1804 ainda não tinha expirado quando da restauração de Fernando VII. Este, então, refletiu que haviam expirado as condições que tornavam aconselhável a introdução de negros escravos. Nas Américas,

ha crecido prodigiosamente el número de negros indígenas, y aun el de los libres, é beneficio de la regulacion suave del Gobierno, y de la cristiandad y temple humano de los propietarios españoles: el de los blancos se ha aumentado mucho, y el clima no es tan perjudicial para estos como lo era antes de que las tierras se desmontasen y pusiesen en cultivo. Aun el bien que resultaba á los habitantes de Africa de ser trasportados á paises cultos no es ya tan urgente y exclusivo desde que una nacion ilustrada ha tomado sobre sí la gloriosa empresa de civilizarlos en su propio suelo.

Paralelamente, a “general cultura” e o “espírito de humanidade”, restaurados após o “usurpador”, criaram um “conato general” dos soberanos europeus de ver abolido o tráfico⁴⁷. Sem contar o fato de que a legislação não seria seguida (e o não se terem definido providências repressivas impede que se diga que ninguém previa esse futuro), é chocante a idealização retrospectiva do negócio.

Não foi só o rei de Espanha em 1817 que absolveu o passado (que ainda era presente). Na bula de 1839 que condenou o comércio de almas, Gregório XVI também se deu ao trabalho de sustentar que não havia, à época, efetivos resgates em África, mas que em tempos anteriores resgates haviam sido legítimos. Restava a preservação da imagem de legitimidade do passado da igreja, período durante o qual esta conseguira ver legitimidade no comércio de almas, embora lhe impusesse condições. É interessante

47 BALMASEDA, Don Fermin Martin. *Decretos del Rey Don Fernando VII. Año cuarto de su restitucion al trono de las Españas. Se refieren todas las reales resoluciones generales que se han expedido por los diferentes ministerios y consejos en todo el año de 1817*. Madrid: Imprenta Real, 1829, t. IV, p. 505-507.

avaliar as ambiguidades deste passo tomando em consideração a percepção a respeito da bula manifestada no Brasil, pois intelectuais tidos por liberais conseguiram ajustar contas com ela, tratando-a como um dado positivo. O ponto a enfatizar é o quanto as condições da época criavam uma particular sensibilidade (ou insensibilidade) para esse tipo de ambiguidade. Cita-se, então, Tavares Bastos:

O Sumo Pontífice lembrava que, segundo o Papa Clemente I, nos primitivos tempos do cristianismo, algumas pessoas, ardendo em fogo de caridade, até tomaram sobre si cadeias alheias, por não terem outro meio de resgatar os seus irmãos. – O contraste, porém, torna-se frisante quando se contempla o processo de compra dos negros na África, o seu embarque, transporte, alimentação, tratamento, viagem, desembarque e venda⁴⁸.

O papa preservava, e Tavares Bastos referendava, o charme do resgate como fundamento de cativo legítimo. Não mudava muito as coisas o fato de que essa ligação entre tráfico e resgate não existia mais (traficante sempre poderiam reivindicá-la).

Em Balmes, a muito antiga lógica da escravização como resgate aparece com força. Como no trecho correspondente estava se referindo ao que julgava ser um combate historicamente travado pelo Catolicismo contra a escravidão, assumiu ares de que se referiria à história das alforrias: “Consecuente pues el cristianismo en sus principios de fraternidad y amor, tuvo por uno de los objetos mas dignos de su caritativo celo el rescate de los cautivos”. Mas, mais que forçar as coisas para defender um papel histórico cumulativo dos resgates que livravam pessoas do cativo, enfatizava o caráter edificante dos processos de instituição de cativo através de resgates:

Un celebre escritor moderno, M. de Chateaubriand, nos ha presentado en los bosques de los francos á un sacerdote

48 BASTOS, A. C. Tavares. Carta X: O tráfico de negros. In: *Cartas do solitário*. 4. ed. (baseada na segunda, de 1863), São Paulo: Cia. Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975, p. 86.

cristiano escravo, y esclavo voluntario, por haberse entregado él mismo á la esclavitud en rescate de un soldado cristiano que gemia en el cautiverio, y que habia dejado á su esposa en el desconsuelo, y á tres hijos en la horfandad y en la pobreza. El sublime espectáculo que nos ofrece Zacarías, sufriendo con serena calma la esclavitud por el amor de Jesucristo y de aquel infeliz á quien habia libertado, no es una mera ficcion del poeta; en los primeros siglos de la Iglesia viéronse en abundancia semejantes ejemplos, y el que haya llorado al ver el heroico desprendimiento y la inefable caridad de Zacarías, puede estar seguro que com sus lagrimas há pagado um tributo á la verdad. “Á muchos de los nuestros hemos conocido, dice el papa san Clemente, que se entregaron ellos mismos al cautiverio para rescatar á otros” (I, 173).

Como na teorização tradicional, neotomista, do tráfico, resgate e redenção não significavam sempre, muito menos necessariamente, a saída do cativo. Constituíam, antes, aquilo que legitimava a entrada nele⁴⁹.

Para não deixar dúvidas, informava que em um concílio realizado na Irlanda no século V foi reprimido o excesso cometido por alguns padres que buscavam a liberdade de cativos “*haciéndolos huir*”. Quem quisesse redimir escravos devia fazê-lo com seu próprio dinheiro, o que Balmes achou muito prudente e equitativo (I, 174-175).

Em grande medida, estava em jogo a querela própria da primeira metade do século XIX, opondo ultramontanismo e regalismo. Diferentemente do que se passaria na segunda metade do mesmo século (no pontificado de Pio IX), uma “*igreja assediada*”⁵⁰ agarrava-se a seu passado, durante o

49 Era, como em um texto de busca de precisão jurídica, o resgate entendido como “prenda” (dáviva) do redentor para com o redimido, produzindo-se relação de dependência, desse modo (pactuado) legitimada. Ver, por exemplo, AYALA, Manuel Joseph de. *Notas a La Recopilación de Indias. Origen e Historia Ilustrada de las Leyes de Indias*. Madrid: Cultura Hispánica, 1945 [escrito em 1803], v. I, p. 392.

50 A noção vem da discussão de David Brading sobre o México do final do século XVIII, período durante o qual as coisas não eram muito diferentes, notando ele não apenas a coexistência de religiosos manejando legados diferentes quanto à Escolástica, quanto oscilações nos posicionamentos até mesmo de religiosos específicos quanto ao problema. Ver BRADING, David. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, especialmente as p. 72-76.

qual o tráfico de escravos teve em alguns eclesiásticos os proponentes de sua legitimidade nos termos da Lei Natural pactista⁵¹. Na segunda metade do século XIX o adversário já não era mais o regalismo, mas antes a secularização mais decidida das instituições estatais. Já não era mais a época de resgate do passado da Igreja no Antigo Regime, mas sim o do estabelecimento de disciplina hierárquica, no fundo sob novas bases⁵².

Balmes preferia por o véu da “decadência” em cima do cativo e, no escamoteamento da escravidão real, caribenha, que ainda tinha alguma relação com a vida interna da Espanha, fez uma concessão, finalmente, às ainda colônias espanholas. Depois de concluir que, sendo muitos os escravos, era difícil pô-los em liberdade sem “poner en conflagracion el mundo”, lembrava do caso de que não podia ter esquecido: “Desgraciadamente queda todavía en los tiempos modernos un punto de comparacion, que si bien en una escala muy inferior no deja de cumplir a nuestro propósito. En una colonia donde los esclavos negros sean muy numerosos, ¿quién se arroja de golpe á ponerlos en libertad?” (I, 148)

Estava em jogo um passo habitual do pensamento conservador, segundo a análise de López Alonso: o horror à abstração. Em outros termos, a “identificação entre poder político e poder social”, tratada como um dos pontos centrais da presença política e intelectual de Balmes⁵³. Este último tornava isso muito claro quando se dedicava a mostrar que políticas antimonárquicas ou anticatólicas na Espanha de seu tempo esbarrariam na oposição de um país real, católico e monarquista (ou antes, muito mais católico que monarquista; muito mesmo): “los hombres que han de gobernar la nación es menester que respeten altamente los principios que

51 Esse pactismo, ou seja, a necessidade então sentida de introduzir um elemento de acordo no ato de escravização, conduziu à ênfase no “resgate” como modo legítimo de escravização, mais (e com menos ambiguidades) que em relação à “guerra justa”. Ver a respeito HESPANHA, Antônio Manuel. Luis de Molina e a escravização dos negros. *Análise Social*, n. 157, 201 e GARCÍA AÑO VEROS, Jesús Maria. Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos em el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones. *Revista de Indias*, v. LX, n. 219, 2000.

52 Essa imagem de uma igreja assediada por poderes leigos com vocação regalista aparece, quanto à América Latina, em LYNCH, John A igreja católica na América Latina, 1830-1930. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*, v. IV, de 1870 a 1930. São Paulo: Edusp; Brasília: Imprensa Oficial do Estado/ FUNAG, 2001, p. 418, especialmente com referência aos anos 1830.

53 LÓPEZ ALONSO. *El pensamiento conservador español*, op. cit., p. 286-287.

ella respeta”⁵⁴. Ou então, de modo mais incisivo, sustentando que a fuga à abstração suprimia conflitos⁵⁵:

Los gobiernos son muy débiles cuando no están asentados sobre un sistema homogéneo y compacto de sabias instituciones, y cuando no obra sobre la sociedad algún principio robusto que, seguro del ascendiente que ejerce sobre los ánimos, tome confiadamente a su cargo el prevenir las escisiones y los choques, o remediar el mal efecto si ya hubieren sobrevenido⁵⁶.

Na sequência, oferecia uma apreciação curiosa sobre a questão do tratamento e de seu lugar na legitimação da ordem escravista. De fato, invertia os termos que o senso comum usaria para articular mau-tratamento e abolição: dizia que, embrutecidos e aviltados os escravos pelo mau-tratamento, criava-se a necessidade de que a escravidão fosse mantida. “De aquella inmensa masa de hombres brutales y furibundos puestos sin preparacion en libertad y movimiento, era imposible que brotase una organizacion social: porque una organizacion social no se improvisa, mucho menos con semejantes elementos” (I, 148). Segundo ele, dadas essas ameaças, o “instinto de conservacion que anima á la sociedad, como á todos los seres, hubiera acarreado indudablemente la duracion de la esclavitud allí donde hubiese permanecido todavía, y su restablecimiento allí donde se la hubiese destruido” (p. 148-149).

Havia também um raciocínio econômico: não entrevia nenhuma possibilidade de substituição do cativo por trabalho assalariado. Findo o cativo, pensava, ricos proprietários seriam condenados ao trabalho agrícola, e não seriam produzidos “medios de subsistencia” suficientes para os próprios cativos, sobretudo tendo em vista que “las necesidades de un hombre libre son alguna cosa mas que las necesidades de un esclavo” (I, 149). Na verdade, e respondendo também às indagações sobre o porquê

54 BALMES. *Consideraciones políticas sobre la situación, op. cit.*, p. 118. Ver também a p. 120.

55 É irresistível sugerir o quanto um apelo desses, tanto mais quanto acoplado a uma visão complacente quanto ao cativo (ver adiante), podia estar respondendo a ansiedades brasileiras da época dos distúrbios regenciais e da década de 1840.

56 BALMES. *Consideraciones políticas sobre la situación, op. cit.*, p. 131.

de falar da escravidão no passado, o padre deixava claro estar escrevendo sobre o cativo no início da cristandade (dezoito séculos antes do texto, segundo diz em I, 150).

Caso se encaminhassem “insensatas tentativas, á no tardar mucho los mismos esclavos habrian protestado contra ellas, reclamando una esclavitud, que al ménos les aseguraba pan y abrigo, y despreciando una libertad incompatible con su existencia” (I, 150). Essa necessidade de, antes de tudo, viver, seria a “órden de la naturaleza”. (p. 150). Este ponto terminava por conduzi-lo à questão da justificação da escravidão pela origem, pelo ato de escravização e, dentro desse raciocínio, à questão da venda de si. A questão era antiga⁵⁷ e, apesar das ambiguidades, brilhara por ter uma resposta afirmativa. Balmes forneceu exemplos romanos, como o de César referindo-se à Gália e apontando vendas de si, paralelamente a casos chineses (I, 150-151). Neste caso, “abundan en gran manera los esclavos, cuya esclavitud no reconoce otro origen, sino que ó ellos ó sus padres no se vieron capaces de proveer á su subsistencia” (I, 151).

Por amor ao paradoxo, talvez, explicou, depois de ter exposto as razões pelas quais a escravidão não podia ser suprimida, os motivos pelos quais ela *foi* “suprimida”. Sustentava que, no início da cristandade, escravos não eram “reconocidos en el derecho como *personas*, sino como *cosas*” (I, 150). Era nesse ponto que entrava a Igreja.

A primeira tarefa assumida pelo cristianismo foi corrigir erros com “la fuerza de las ideas”. Além da humilhação e da opressão de uma parcela da humanidade, havia uma

opinion errónea, que procuraba humillar mas y mas á esa parte de la humanidad. La raza de los esclavos era, segun dicha opinion, una raza vil, que no se levantaba ni de mucho al nivel de la de los hombres libres; era una raza degradada por el mismo Júpiter, marcada con un sello humillante por la naturaleza misma, destinada ya de antemano á ese estado de abyecion y vileza.

57 Ver, por exemplo, CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre a servidão voluntária: outro discurso. Escravidão e contrato no Brasil colonial. In: CUNHA. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.

A doutrina era mesmo ruim, e foi desmentida “por la naturaleza humana, por la historia, por la experiencia” (I, 154). Essa “degradante doutrina” se encontrava, segundo ele, em Homero, Platão e, sobretudo, Aristóteles. (I, 155-156).

Tirava criticamente as implicações do uso, que entrevia, dessa noção de raça:

filosofia cruel! la que así procuraba quebrantar los lazos de fraternidad con que el Autor de la naturaleza ha querido vincular al humano linaje, que así se empeñaba en levantar una barrera entre hombre y hombre, que así ideaba teorías ara sostener la desigualdad; y no aquella desigualdad que resulta necesariamente de toda organización social, sino una desigualdad tan terrible y degradante cual es la de la esclavitud. (I, 157).

Muito confuso, mas muito característico. Existiu, e de certa forma Balmes também achava possível que existisse, uma escravidão sem a “doutrina” das raças. Se não fosse assim, não estaria dizendo que a igreja teve que compactuar com a existência do cativeiro enquanto concentrava estrategicamente seus esforços na supressão da “doutrina” das raças. Essa é a confusão, porque ele mesmo sustentava que a desigualdade implicada por essa doutrina só poderia mesmo adequar-se à escravidão, e, no entanto, ele mesmo sustentava ser possível uma escravidão sem ela. A saída estaria, imagina-se, naquela esdrúxula ideia de que a escravidão permanecera em decadência durante todos os seus dezoito séculos de convivência com o cristianismo.

Mas ela era também muito característica, por apontar diretamente para a dificuldade cristã com a noção de raça (ele a usava, mas de modo frouxo, quase que como sinônimo de grupo). Tal dificuldade emanava do fato de que a de “raça” era uma noção que dividia. Esse era o ponto. Mais que hierarquizar, dividia⁵⁸. Dividir era pior que hierarquizar, porque, no fim das contas, Balmes estava manifestando nesse mesmo trecho um ideário hierárquico (“aquella desigualdad que resulta necesariamente de toda

⁵⁸ Confronte-se isso com a opinião do padre Antonio Vieira, expandida no século XVII, de que o que tornava escravos os escravos não era a “natureza”, mas sim a “fortuna”, isto é, processos, a história. Era isso que fundamentava o domínio dos senhores sobre os corpos (só eles) dos escravos. Cf. VIEIRA,

organizacion social”). Estava falando de muito mais que a desigualdade social no nosso sentido. Há um sabor nítido das desigualdades de prestígio em uma lógica de Antigo Regime. Aquilo a que se referia não eram as desigualdades de oportunidades, ou aos processos apreendidos através de categorias individualistas apontando para o sucesso dos mais aptos e a derrota dos menos aptos. A diferença estava no holismo (Dumont): a *organização* (e não as relações entre indivíduos e grupos) *produz* (e não contém, ou permite) *necessariamente* (como algo constitutivo, sem ficções individualistas que, sabemos, contém uma dimensão igualitária) a desigualdade. Além do mais, se se tratava de algo diferente da desigualdade que separava, o que Balmes tinha em mente era uma desigualdade que *ligava*.

Definia também com mais precisão a igualdade: “igualdade em dignidade de natureza”, ou seja, a temática tradicional da unicidade do “gênero humano”; além disso, igualdade na participação nas graças do espírito santo, implicando co-participação, percepção holista do social (I, 157). Santificava isso com citação de São Paulo, contra a diferenciação entre livres e escravos: “Todos hemos sido bautizados em um espírito, para formar um mismo cuerpo, judíos, ó gentiles, esclavos ó libres” (I a Cor. C. 12 v. 13, *apud* I, 157). Se a *igualdade* era co-participação, a noção de *liberdade* também cheirava a co-pertinência. Definia-a como “libertad cristiana”, diferenciando-a fortemente da “proclamacion de la libertad universal”, que teria consequências catastróficas (I, 158). Como nas teorias do direito natural neotomista, insiste na ideia de liberdade natural, referindo-se a isso com a expressão “sentimiento de noble independencia” albergado no coração

Antonio. Sermão XXVII do Rosário. In: VIEIRA. *Sermões*. Porto: Lello & Irmão, 1959, t. XII, p. 334. Ou, como o próprio Balmes apontava, citando Santo Agostinho, que por sua vez falava de Noé e Cam: “este nombre [siervo] vino de la culpa, no de la naturaleza”. *Apud* BALMES, *op. cit.*, p. 190. É preciso tomar cuidado com esse tipo de citação de Agostinho, já que as leituras podem ser múltiplas, e todas elas muito interessantes. David Brion Davis se refere ao fato de que o Cristianismo, especialmente aquele de matriz agostiniana, associou percepções positivas a respeito da escravidão à crença no pecado original. Mas ele se referia basicamente ao fato de que a queda coletiva, universal, derivada do pecado original produziu instituições digamos que desagradáveis, como o cativo. Jamais se encontraria ali a ideia de que puros escravizassem pecadores, como grupo. Quem atiraria a primeira pedra? Ver DAVIS. *O problema da escravidão, op. cit.* Balmes parece ter sentido o cheiro de empáfia imperial na ligação escravidão-culpa e complementou informando que o ponto principal de Agostinho era evitar que a apreciação do cativo conduziu a uma ideia de servidão ou subordinação natural: isso deixava “salva la dignidad de la naturaleza del hombre” e eliminava de uma vez por todas “las preocupaciones de superioridad natural que en su desvanecimiento pudieran arribirse los libres”. BALMES. *El protestantismo, op. cit.*, p. 190.

humano – palatável para românticos, mas, como se sabe, muito diferente da ideia, instituinte do mesmo Estado moderno que românticos de outras paragens admiravam, de que liberdade efetiva só se alcança na saída do estado de natureza.

Essa antropologia fez Balmes retornar à tradicional ideia dos títulos legítimos de cativo. As pessoas – de passagem, africanos estavam inseridos entre esses homens de nobres sentimentos de liberdade, o que deixava o padre, repita-se, muito longe de uma perspectiva “racial” – não se sujeitam, pactismo muito óbvio vindo de um catalão, “á no ser que se le manifiesten títulos legítimos en que fundarse puedan las pretensiones del mando” (I, 159).

Isso significava a retomada de uma ideia muito frequente na Época Moderna, entre os neoescolásticos: é a inauguração de cada relação escravista que funda a expectativa de legitimidade do domínio senhorial. Em outras palavras, é o processo de escravização que estabelece o ambiente de pactos entre desiguais fundante de relações estáveis entre senhor e escravo. O tráfico legitima o cativo.

Isso deve ser dito, embora seja inegável que os mecanismos efetivos da dominação escravistas operassem a partir das necessidades derivadas do lado da demanda pelo trabalho escravo. Na realidade, a América criava a oferta africana. No terreno do discurso legitimador, no entanto, só se conseguia atender à necessidade de um componente de pacto na relação escravista buscando-o no próprio tráfico entendido como resgate.

É verdade que os “títulos legítimos”, para infundirem estabilidade no laço senhor/escravo, necessitavam, segundo Balmes, “de razon y de justicia” (I, 159). Mas o fundamental era o pacto, e, portanto, o processo de escravização cuja percepção era atravessada pela ideia de resgate. Qualquer ideia de bondade patriarcal tinha limitada capacidade de construir esse mundo: “si la razon del mando es solo la voluntad de otro hombre, si se hallan encarados, por decirlo así, hombre con hombre, entonces bullen en la mente los pensamientos de igualdad, arde en el corazon el sentimiento de la independencia, la frente se pone altanera y las pasiones braman”.

É quase inacreditável que se encontre essa pregação da necessidade de que escravos e senhores não se vejam como “homem com homem”, que se diga que o assentimento é necessário à relação escravista, ou, para simplificar, que se considere preciso encontrar na constituição da relação

alguma forma de pacto. Mas desde a elaboração neotomista do século XVI julgou-se encontrar isso na escravidão, ou, antes, não exatamente nela, mas sim no tráfico de escravos. Mas Balmes via as coisas desse jeito nos primeiros anos da década de 1840.

Além do mais, ficou citada sua opinião de que homem em face de homem, tão-somente, constituía algo que fazia aflorarem paixões, o embate incontido, a desmesura: se está diante de uma espécie de crítica aristotélica – ou da ética do “justo meio” – à igualdade. Em lugar desta, a relação escravista – e a vida social em seu conjunto – devia ser marcada pelo englobamento, pelo holismo, pela hierarquia. Realmente, nos termos de Balmes a “organizacion social” se acha entranhada no “espíritu de oposicion al ejercicio de la fuerza privada” (I, 165).

Assim é que, no que manda, em lugar do homem, deve manifestar-se “el representante de un poder superior, ó la personificacion de los motivos que manifiestan al súbdito la justicia y la utilidad de la sumision” (I, 159-160). Ninguém obedece à vontade alheia “por lo que es en si”, mas apenas por representar aquele poder superior, ou por postar-se como intérprete da razão e da justiça. A obediência, assim, fica “suave” (I, 160).

Sobre a questão da legitimação pelos títulos e da legitimação pelo tratamento, Balmes deu mais uma definição, a qual ajuda muito a fixar o ponto. Na defesa de que o cristianismo encetou um combate secular ao cativo, enfatizou que a “sola fuerza de las doctrinas cristianas, y el espíritu de caridad que al par con ellas se iba difundiendo por toda la tierra, atacaban tan vivamente la esclavitud, que tarde ó temprano debian llevar á cabo su completa abolicion” (I, 168). Vê-se, então, que, muito longe de afirmar que o bom tratamento estabilizava a escravidão, julgava que ele acabava com ela.

Referindo-se à necessidade de redimir os escravos, sustentava que todos foram libertados pelo sangue de Cristo. Essa abordagem é interessante. Mais que enfatizar alguma espécie de direito, o que interessa nela é o “todos”. O projeto inclusivo era a raiz do raciocínio, e não alguma espécie de igualdade, ou algo como a categoria de indivíduo. Assim é que citava o papa São Gregório (não informou a qual dos quatro papas chamados Gregório e que foram tornados santos estava se referindo), e o fazia chamando atenção para o fato de que, se escravos pertenciam a esse “todos”, seguia-se que o que os tornava cativos era a história, e não a natureza:

Ya que nuestro Redentor, y Criador de todas las cosas, se dignó propicio tomar carne humana, para que roto con la gracia de su divinidad el vínculo de la servidumbre que nos tenía en cautiverio, nos restituyese á la libertad primitiva, es obra saludable el restituir por la manumision su nativa libertad á los hombres, pues que en su principio á todos los crió libres la naturaleza, y solo fueron sometidos al yugo de la servidumbre por el derecho de gentes (*apud* I, 181).

Desde o século XVI que se desenvolveu o mote da rejeição aos processos de escravização diferentes dos que então se julgava observar no cativeiro praticado pelos europeus⁵⁹. Balmes também alude a isso, e com força. Cria uma imagem de ilegitimidade para a escravidão praticada antes do Cristianismo. A diferenciação social entre senhor e escravo teria sido extrema, com costumes equiparando cativos a “brutos”, as leis teriam carregado a mão na exclusão social – e ficamos com uma imagem invertida da escravidão inclusiva dos cristãos – e os senhores mandavam apenas por sua vontade. Tirania, enfim, sendo de se repetir que do mesmo modo que na percepção desenvolvida por religiosos e leigos dos séculos XVI e XVII a respeito da escravidão praticada pelos índios, pois desde aquele século que se contrapunha escravidão e tirania.

Deve-se dizer tirania, porque os escravos de antes do Cristianismo obedeciam sem sentimento de que pactos estavam em vigor. Para Balmes, não serviam “en fuerza de motivos superiores, ni de obligaciones morales” (I, 160).

Como o sentido geral do livro é a crítica do Protestantismo e de formas regalistas de Catolicismo, sobravam farpas para ingleses e franceses, acusados por Balmes de praticar essa escravidão pré-cristã: “No es esto lo mismo que hemos visto reproducido en tiempos recientes, en las catástrofes de los negros de las colonias? Tal es la naturaleza del hombre: quien siembra desprecio y ultraje, recoge furor y venganza” (I, 160).

Com o Cristianismo, passaram a ter lugar esses sombrios contratos entre desiguais. Explicava: “á la desdicha nos han condenado;

⁵⁹ Ver LIMA, Carlos A. M.; BENTHIEN, Rafael Faraco. Exigir prudência e bom governo: diálogos entre antigos e modernos com base no pensamento político nos Impérios Ibéricos. In: DORÉ; LIMA; SILVA (Orgs.). *Facetas do Império na História*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008.

ó el nacimiento, ó la pobreza, ó los reveses de la guerra, pero al fin se nos reconoce por hombres, por hermanos; y entre nosotros y nuestros dueños hay una reciprocidad de obligaciones y de derechos” (I, 161).

Além do mais, o que se vê nesta última citação é a entrada – furtiva, mas esperada – da guerra enquanto algo capaz de instituir contratos legítimos entre desiguais. É também com o cristianismo que se alcança a expectativa de justiça distributiva dentro do cativeiro. Afinal, para ele como para toda uma tradição neotomista, para avaliar leis e instituições o que se julgava era sua “equidade”, e não a intervenção da igualdade (I, 169).

A oposição entre escravidão e tirania tornava a aparecer quanto à ligação estabelecida por Agostinho entre escravidão e culpa. Balmes dizia que, além de ter servido para evitar as ilusões de superioridade natural dos livres, ela também despojou a escravidão “del valor que podía darle el ser mirada como un pensamiento político, ó medio de gobierno” (I, 190). A ideia, julgava Balmes, era evitar que governantes tratassem súditos como escravos. Isso não impedia que achasse, como na tradição neoescolástica, que a fundamentação da escravidão era política, isto é, não natural e fundada em processos sociais. Assim, ressoava no texto a clássica preocupação dos neotomistas de contrapor escravidão e tirania. Acrescentava que os escravos encontravam nessa versão agostiniana “un motivo de resignacion”. A “arbitrariedad de los amos”, “un freno”. A “compasion de todos los libres un estimulo” (I, 190).

Ao comentar o concílio de Mérida, de 666, Balmes fez uma discussão importante sobre a violência. Dizia ter sido determinado ali que deveria haver moderação no uso de castigos físicos a servos por parte de religiosos (I, 165-166). Festejava o fato, mas não deixava de trair a percepção de que a violência física já fora considerada compatível com a função eclesiástica. Isso permite tornar a enfatizar a capacidade que esses eclesiásticos viram de ver pactos surgirem do exercício da violência. Mas o fundamental é chamar atenção para a pregação por prudência. Logo em seguida Balmes escrevia sobre a necessidade de se evitarem as “odiosas excepciones” – no sentido de medidas excessivas (I, 167).

No fim das contas, o cristianismo teria realizado o projeto aristotélico do “justo meio”. Escrevia Balmes que “Los antiguos rayaban siempre en uno de dos extremos, la molície ó la ferocidad; entre estos

extremos hay um médio, y este médio lo há enseñado á los hombres la religion cristiana” (I, 172-173).

* * *

Uma última questão de importância para a avaliação de Balmes sobre a escravidão. Sua definição de “civilização” era muito permeada por um sabor patriarcal:

Y ante todo será bien echar una ojeada sobre el vasto e interesante cuadro que nos presenta la *civilización* europea, resumiendo en pocas palabras sus *principales perfecciones*; pues que de esta manera, podremos mas fácilmente darnos razón a nosotros mismos de la admiración que nos causa, y del entusiasmo que nos inspira. El individuo con un vivo sentimiento de su dignidad, con un gran caudal de laboriosidad, de acción y energía, y con un desarrollo simultáneo de todas sus facultades; la mujer elevada al rango de compañera del hombre y compensado, por decirlo así, el deber de la sujeción con las respetuosas consideraciones de que se la rodea; la *blandura y firmeza de los lazos de familia con poderosas garantías de buen orden y de justicia*; una admirable conciencia pública, rica de *sublimes máximas morales, de reglas de justicia y equidad*, y de sentimientos de pundonor y decoro, conciencia que sobrevive al *nafragio de la moral privada*, y que no consiente que el descaro de la corrupción llegue al exceso de los antiguos; cierta suavidad general de costumbres, que en tiempo de guerra evita grandes catástrofes, y en medio de la paz hace la vida más dulce y apacible; un profundo respeto al hombre y a su propiedad, que hace tan raras las violencias particulares, y sirve de saludable freno a los gobernantes en todas clases de formas políticas; un vivo anhelo de perfección en todos ramos; una *irresistible tendencia errada a veces, pero siempre viva, a mejorar el estado de las clases numerosas*; un *secreto impulso a proteger la debilidad*, a socorrer el infortunio, impulso que a veces se desenvuelve con generoso celo, y cuando no, permanece siempre en el corazón de la sociedad causándole el malestar y desazón de un remordimiento; un espíritu de universalidad, de propagación, de cosmopolitismo; un inagotable fondo

de recursos para remozarse sin perecer, para salvarse en las mayores crisis; una generosa inquietud que se empeña en adelantarse al porvenir, y de que resultan una agitación y un movimiento incesante, algo peligroso a veces, pero que son comúnmente el germen de grandes bienes, y señal de un poderoso principio de vida: he aquí los grandes caracteres que distinguen a la civilización europea, he aquí los rasgos que la colocan en un puesto inmensamente superior a todas las demás civilizaciones antiguas y modernas (I, 197-198; grifos meus).

Aparecia em Balmes e nos românticos, portanto, uma categorização peculiar da “civilização”. Diferentemente das noções modernizantes habitualmente ventiladas, a sua continha um elemento patriarcal incontornável.

Do Brasil, tem-se muito a aprender a partir dessa leitura de Balmes, especialmente no tocante ao que influenciava outras tomadas de posição. Como se vê, nem tudo se confundia com o impacto, no Brasil e nas Américas, por exemplo, das posturas liberais e racialistas a respeito da escravidão. Existiam, na área de influência sobre intelectuais latino-americanos, correntes românticas de relação muito tensa com o liberalismo, a democracia e a campanha antitráfico de escravos⁶⁰. Havia, inclusive, tendência romântica capaz de embelezar retrospectivamente uma antiga maneira de legitimar a escravidão, ao invés de idealizar “antigas liberdades” (*tour de force* que também tinha, à sua maneira, relações próximas durante o Antigo Regime com a legitimação pactista do tráfico de escravos⁶¹). Esse ponto é particularmente sensível, pois se tratava, no caso em apreço, de um romantismo de padres, e de padres que se movimentavam no combate ultramontano ao regalismo. Tal tipo de questão também era candente no Brasil (lembrem-se as disputas da primeira metade do século XIX, da nomeação de bispos até a incrível campanha de Feijó e do Estado brasileiro contra o celibato eclesiástico, passando também pela questão da abolição dos vínculos, de 1835⁶²). Um

60 Sobre esta, ver DRESCHER, Seymour. A abolição brasileira em perspectiva comparativa. *História Social*, n. 2, 1995; DRESCHER. Whose abolition? Popular pressure and the ending of the British slave trade. *Past and Present*, n. 143, 1994 e FOGEL, Robert. *Without consent or contract*. New York: W. W. Norton, 1989, p. 201 *et seq.*

61 Sobre a categoria “antigas liberdades” ou “lei fundamental”, ou “antiga constituição” no Antigo Regime, ver SEGURA GARCÍA, G. Cataluña contra la Monarquía, *op. cit.*

62 Ver, sobre tudo isso, RODRIGUES, José Honório; BOECHAT, Lêda; NOGUEIRA, Octaviano (Org.). *O Parlamento e a evolução nacional*. Brasília: Senado Federal, 1972, 7 v., *passim*.

dado apimentava tudo isso: religiosos tinham uma capilaridade invejável na época, chegando com suas tomadas de posição em áreas recônditas demais para que fossem sequer imaginadas por administradores ou intelectuais leigos. Padres falavam com todos mais de uma vez por semana, embora se deva sempre monitorar a possibilidade de que o padre da capilaridade não necessariamente estivesse inteiramente tomado pela grande política da Igreja Católica. Além disso, havia a geração de religiosos da Independência da qual, aliás, emanara o regalismo de Feijó. Cândido Mendes de Almeida, por exemplo, ferozmente católico, escrevia em 1866 contra os regalistas do mesmo modo que contra o “clero transviado”. No fundo, acabava por equacionar a ambos. Sobre o “transviado”, isto é, personalizado, como no modelo freyreano de padres dependentes de elites locais, escrevia Mendes: “Infelizmente nós temos abundância desse Clero no Brasil. Servo extremo do Poder Temporal, e apreciador das *virtudes* de Pombal, deseja para o Igreja do Brasil só um melhoramento – *o dos salários* que o Estado paga ao Clero”⁶³.

A idealização da igreja do Antigo Regime⁶⁴, para que se tenha uma ideia de sua intensidade e extensão, podia ser notada até mesmo em protestantes, caso de Southey⁶⁵. Foi, claro, comum entre leigos locais⁶⁶.

No tocante especificamente ao cativo, a chave para que se idealizasse sua prática durante o Antigo Regime era a consideração de que, dizia Balmes, ele estivera “em decadência” desde a formação do Cristianismo. A fórmula era bizarra, mas teve vida longa e permitiu que se compactuasse com algo que se dizia rejeitar. Mais ainda: facultou idealizar romanticamente uma instituição que Balmes julgava ainda poder fornecer

63 ALMEIDA, Direito Eclesiástico, *op. cit.*, p. 26, nota 5. Itálicos do original.

64 Lembre-se o rejuvenescimento da escolástica no Brasil do século XIX, tratado por VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 e CAMPOS. *Tomismo e neotomismo*, *op. cit.*

65 DIAS. *O fardo*, *op. cit.*, p. 139 *et seq.*

66 Ver, por exemplo, a reverente preferência de Henrique de Beaupreire Rohan pelos jesuítas em confronto com os capuchinhos demonstrada em texto de meados do século XIX, conforme FERREIRA, Dr. Hdefonso Xavier. Prólogo. In: VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. Brasília: Senado Federal, 2007 (fac-símile da 2. ed., de 1853), p. X-XI. Lembre-se também a reação de João Francisco Lisboa frente às posições de Varnhagen quanto à Companhia de Jesus. LISBOA. *A escravidão e Varnhagen*, *op. cit.*, p. 592.

algumas respostas para o drama da integração social nas circunstâncias do século XIX, preocupação intrínseca ao romantismo⁶⁷.

Uma implicação fundamental do que aqui se analisou é a de que a idealização, sob diversas formas, do legado da igreja do Antigo Regime quanto à escravidão conduziu à rejeição de tendências, que aparentemente se consolidavam então, para a formação do que se chamaria mais tarde de “racismo científico”, ou de qualquer outro tipo de racialismo. Não se deve esquecer que o próprio Darwin, discutindo material que já era abundante durante a década de 1860, manifestava desprezo profundo quanto a essa forma de pensar o social⁶⁸. Entre os românticos católicos, isso podia aparecer como rejeição explícita da noção de raça e do tipo de raciocínio que esteve em sua base, ou então como defesa da mestiçagem como fundamento de vida social organizada e pacificada.

A essa ordem, por fim, assim como à necessidade que se sentia de defender o lugar da igreja na vida social, não era estranha a manutenção, envergonhada, mas efetiva, do charme do resgate como versão eufemizada do tráfico de escravos. Na verdade, da escravidão, pois permanecia na órbita da suposição de que os “títulos legítimos” conferiam legitimidade ao cativo, pela circunstância de lhe infundirem, esperava-se ainda, a sensação de que boiava em pactos.

67 Quando Balmes resolveu definir, aliás de um modo que ele mesmo aceitou chamar de paradoxal, o progresso, tocou na escravidão. No passo, oscilou entre duas posições. De um lado, duvidou da validade da ideia de progresso porque não era muito diferente a vida dos escravos frente à dos trabalhadores do século XIX. De outro lado, afirmou haver sempre progresso (e não somente quando o liberalismo o julgou solto das amarras “tradicionalistas”), sendo isso tão real que o século XIX podia proclamar melhorias pelo fato de estar extirpando a escravidão. Ver BALMES. *Cartas a un escéptico*, op. cit., p. 88, 91.

68 DARWIN, Charles. The descent of man and selection in relation to sex. In: *Darwin*. Chicago/Toronto/London: William Benton Publisher, 1955, p. 342-363.