

Sofia Valdez Tuma*

*“Humildísimo y fidelíssimo esclavo”: a figura do escravo na crítica
à sociedade corporativa***

INTRODUÇÃO

Uma profusão de estudos históricos sobre os escravos surgiu nas últimas décadas. Dedicam-se sobretudo ao conhecimento e análise do tráfico de escravos e escravatura, com particular interesse pelas condições de aquisição, transporte, produtividade, além dos mais diversos aspectos da vida quotidiana, abarcando ainda situações de revolta ou motins. Esta comunicação pretende dar a conhecer uma outra perspectiva, realçando a importância conceptual do escravo como figura de alteridade e inspiradora na evolução do pensamento político ocidental. Nesta óptica, o escravo não se define como aquele que foi “justamente” capturado ou vive em cativeiro por pertencer a um povo bárbaro, infiel, selvagem ou incivilizado, mas diz antes respeito aos povos e indivíduos no seio da própria Cristandade. A reflexão, entre outras, sobre a figura do escravo e a escravatura permitirá a diversos humanistas fazer uma crítica à sociedade corporativa vigente com a intenção de criar um novo sistema político de carácter individualista e contratual, isto é, a sociedade civil. Importa assim conhecer as razões que motivaram a crítica dos humanistas e o motivo para tamanha hostilidade que punha em causa um certo conceito de serviço ligado a laços afectivos.

Para tal, num primeiro momento, prosseguiremos a uma descrição da sociedade corporativa, preferindo uma análise da prática social, tendo por base os discursos normativos, largamente estudados por diversos historiadores¹. Interessa-nos compreender em que medida a simbólica do poder tem repercussões no concreto e no quotidiano da sociedade do Antigo Regime. Será dada uma especial atenção à realidade portuguesa, nomeadamente durante o reinado de D.

* Departamento de Estudos da Europa Ocidental, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Carlos de Praga. República Checa. e-mail: svaldez.tuma@gmail.com

** Agradecemos ao Prof. Luís Ramalhosa Guerreiro a leitura e os comentários a este texto.

¹ Ver por exemplo Ângela Barreto Xavier e António M. Hespanha, “A representação da sociedade e do Poder”, in José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. IV, António M. Hespanha (coord.), *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993; Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Edições Cosmo, 1996; Pedro Cardim, *O poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*, Tese de doutoramento, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2000; Luís Ramalhosa Guerreiro, *La Représentation du Pouvoir Royal à l'Age Baroque Portugais (1687-1753)*, Tese de doutoramento, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1995.

João V (1706-1750), por se verificar a sobrevivência do paradigma corporativo até um período mais tardio que noutras partes da Europa. Por último, fundamentaremos o estudo com base em tratados políticos que no nosso entender reflectem proficuamente a crítica humanista à sociedade corporativa, além de serem igualmente considerados pilares fundadores de uma nova concepção ideológica. Serão assim analisadas as obras de Hugo Grócio (1583-1645) e do Padre António Vieira (1608-1697), com referência a outros autores como, por exemplo, Étienne de La Boétie (1530-1563) e Espinosa (1632-1677).

A SOCIEDADE CORPORATIVA

A manutenção da ordem na vida comunitária e a coesão da sociedade do Antigo Regime tem vindo a ser descrita² como o resultado de laços amorosos e de mecanismos associados aos afectos que activavam uma série de deveres e obrigações, as “coisas mais poderosas com os homens: amor, e obediência”³. Estamos perante uma comunidade fundada no amor e em vínculos de entreatura. No processo de sociabilização firmavam-se compromissos afectivos, os quais implicavam a fidelidade, a obediência e o respeito. Antes de mais, seria no seio da família que as normas se impunham. A família é entendida em sentido romano, bastante alargado por assentar quer na consanguinidade, quer na propriedade, incluindo filhos e demais parentes, criados e servidores vários. Cada qual com uma posição bem definida no grupo, sendo fixa a ordem do agregado doméstico e as suas regras precisas e imutáveis, e por isso geradora de previsibilidade e estabilidade. A família possuía os seus próprios mecanismos de governo e enquanto instituição patriarcal, a posição preeminente pertencia ao *paterfamilias*. Este era investido de uma autoridade (*patria potestas*) praticamente indiscutível sobre os restantes membros. A família era assim uma unidade, uma instituição soberana e auto-suficiente, representada por uma só pessoa jurídica. A comunidade em geral resultava das alianças entre as diversas famílias, sendo o casamento a união por excelência. A coesão é assim garantida entre clãs familiares próximos e semelhantes. Seria apenas nos contactos estabelecidos com aqueles que tinham uma identidade familiar diferente que a regulação jurisdicional era indispensável. A justiça e o direito positivo actuavam sobretudo nas relações estabelecidas fora do universo familiar, sendo a administração doméstica entendida como uma questão essencialmente moral. Isto prova que o amor e a amizade eram um poder em si

² Ver por exemplo, António Manuel Hespanha, “Las categorías del político y del jurídico en la España Moderna”, *Jus Fugit*, 1994, 3-4, pp. 63-100; Pedro Cardim, *Op. cit.*

³ Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, Mem Martins : Europa-América, 1992, p. 27.

mesmos, actuando silenciosamente na intimidade do quotidiano. Ao se insistir nesta componente política podemos compreender como, em última análise, os afectos acabaram por constituir uma das directrizes básicas da organização da vida comunitária durante vários séculos. O amor como uma força fundamental estabelece a ordem e unifica o corpo da comunidade.

A estabilidade da comunidade, assentando em grande parte nos afectos pode ser entendida como paradoxal. Todos conhecemos por experiência própria, sem falar de uma imemorial herança literária e poética, a inconstância e a incerteza das emoções, tal como da força do amor e da amizade como fonte de perturbação da ordem estabelecida ou factor de inversão das suas normas. Surgiu assim a necessidade teórica de distinguir diferentes tipos de amor: “De onde infiro que o amor que se produz do trato, familiaridade e fé [...] para ser seguro e excelente, em nada depende do outro amor que se produziu do desejo do apetite. E desordem dos que se amaram antes desconcertadamente”⁴. A criação de dispositivos no interior do grupo, de forma a neutralizar os elementos instáveis, apontados de não contribuírem para o bem comum ao ameaçarem a harmonia da comunidade, foi entendida como necessária. Um desses mecanismos recorria precisamente a uma retórica do amor e da amizade, largamente idealizada. A esta literatura se referiu Espinosa do seguinte modo: “Os filósofos concebem os afectos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Crêem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens, não como são, mas como gostariam que eles fossem.”⁵

Esta retórica assaz utópica, embora não deva ser tomada por um espelho da sociedade, também não deve ser considerada como falsa. Alan Bray vê nela uma sobrevivência das práticas que podiam ser recordadas nos momentos delicados quando as obrigações e amizade eram chamadas a intervir⁶. O código de honra requeria fidelidade e lealdade nas relações, deixando uma margem considerável a uma inevitável incerteza ética resolvida apenas no concreto, olhos nos olhos e cara a cara. Semelhantes práticas, por entre sinais oferecidos e recebidos, deixaram a amizade na dependência dessa retórica que não podia ser inteiramente assegurada. Por esse motivo as suas convenções e rituais procuravam negociar e transcender as inseguranças nos momentos críticos. Precisamente essa ausência de segurança podia transformar-se em força sedutora e princípio de esperança. É exactamente neste espaço ambíguo e de risco considerável que se

⁴ *Ibidem*, pp. 38-39.

⁵ Espinosa, *Tratado Político*, introdução e trad. de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2008 [1675/76], p. 73.

⁶ Alan Bray, *The Friend*, Chicago, University of Chicago press, 2003, pp. 40-41.

movimenta quem é dotado de mobilidade social e para quem o sucesso se funda justamente nas relações sociais que facilitavam, mantinham e poderiam eventualmente transformar. Estes corpos móveis geriam com o necessário virtuosismo a forma de se integrarem confortavelmente nas estruturas de parentesco existentes, nas quais se procedia à troca das mulheres⁷, e assim alcançar posições de poder ou influência. Nesta organização vinculada sobretudo por laços varonis, estes determinavam-se nas relações de fidelidade e obediência aos seus patronos ou mecenas. Este fenómeno atravessa divisões sociais abrindo novos espaços de coesão social precisamente nos pontos onde o sistema simbólico enfatizava a divisão social.

Contrariando a perspectiva estática da sociedade, vemos a Casa essencialmente um foco de vida, de dinamismo social e económico. Um lugar de passagem para os adolescentes que deixam a casa dos pais para servirem em Casas de escala social mais elevada, muitas vezes com os próprios pais a receberem crianças em circunstâncias análogas vindas de um patamar social inferior. O movimento de adolescentes entre famílias ligava casa a casa e nesta vasta estrutura, engendrava uma multiplicidade de formas de “parentesco” e assim uma rede complexa de obrigações e de amizade. Na opinião de Alan Bray, era esta a teia social que mantinha a coesão do reino⁸. Consequentemente, o indivíduo vivia assim numa potencial pluralidade de famílias, no estrito sentido do termo. O efeito acumulativo envolvia a família numa muito mais vasta rede de amizades que jamais o simples parentesco numa sociedade de linhagem⁹ poderia propiciar. Dependente de uma grande casa aristocrática, um grupo estava assim ligado pelo parentesco ou ligações de família de sentido alargado e podia ser definido de diferentes formas. Ou seja, em termos de relações de sangue ou por coabitação ou ainda meras ligações de clientelismo estabelecidas para toda a vida. A domesticidade tanto incluía o jovem pajem, como o secretário ou ministro do reino, ou ainda qualquer membro da grande Casa real. Em relação a esta, é de sublinhar que o conceito de “criado” incluía a própria nobreza.

Estamos perante uma sociedade regida por uma ética de serviço e de reverência, sistematicamente assumida nas trocas epistolares. Assim, uma carta podia ser simplesmente rematada por um “amigo e servidor de V. S.” ou “amigo e criado de V. M.”. Poderiam ainda ser mais extensamente subscritas como algumas de José da Cunha Brochado, “para tudo o que se

⁷ “A mulher funciona como um objecto de troca a fim de criar uma relação social, a fim de proporcionar (para o marido) uma posição social superior, ela é pois um objecto precioso - de valor simbólico múltiplo e complexo” (Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, “A mulher como um bem e os bens da mulher”, in *Sep. Actas do Colóquio A Mulher na Sociedade Portuguesa*, Coimbra Editora, Coimbra, 1986, p. 11).

⁸ Alan Bray, *Op. cit.*, p. 105.

⁹ Cf. Nuno Gonçalo Monteiro, « O Ethos da Aristocracia Portuguesa sob a dinastia de Bragança. Algumas notas sobre a Casa e o Serviço ao Rei », *Revista de História das Ideias*, vol. 19 (1997), pp. 383-402 e Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes, A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

oferecer do serviço de V. S^a lhe dedico toda a minha obediência”¹⁰. Ou ainda como a que foi dirigida ao soberano de Espanha e assinada pela mão do Infante D. Manuel, um “humildisimo y fídelissimo esclavo”¹¹. Estes homens ao fazerem parte de uma casa, seja a do rei ou a do camponês, ligavam a ela o seu destino e dedicando-se inteiramente ao seu amo. Ainda que possa surpreender o uso da palavra “escravo”, esta remete para um conceito tradicional de serviço. Nesta concepção, “ao senhor deseja parecer criado ao criado quere parecer escravo, e ao amigo e parente, servidor, fazendo-se com todos os ventos para o contentar”¹², como referiu Francisco Rodrigues Lobo.

No século XVIII, esta concepção de serviço era já largamente criticada, sem deixar de continuar a prevalecer no código de honra nobiliárquica. Importa referir que a honra era uma condição social e um princípio distribuidor de privilégios, baseada numa política da graça, que assegurava a legitimação do poder estabelecido¹³. Sendo um instrumento para manter a ordem hierárquica da sociedade, convertia o que era “justo” em realidade *de jure*, cuja importância advém sobretudo das inerentes vantagens materiais e sociais. Por homem honrado entendia-se a condição decorrente da nobreza de nascimento, distinção que não expressava um sentimento de dignidade nem uma qualidade moral individual, tal como hoje o entendemos.

Queremos desta maneira acrescentar à tradicional concepção de uma sociedade unida por alianças matrimoniais e relações familiares em que a mulher se apresenta como um bem de troca precioso¹⁴, a movimentada circulação de pajens, criados e demais servidores, entendidos como prolongamentos corporais do amo. O criado “dava-se” ao amo e tornava-se o “seu homem”, sendo comum o amo referir-se a ele dizendo: “ele é meu”¹⁵. O político Johan van Oldenbarnevelt que protegeu a carreira do autor do *Mare Liberum*, referia-se a este como “o meu Grócio”¹⁶. Alan Bray considera o fenómeno como o “dom do corpo do amigo”. Aquele que fazia parte de uma casa, dava corpo, bens e a própria vida se necessário, de acordo com o princípio da fidelidade incondicional. Em contrapartida, poderiam eventualmente escapar à condição de origem e beneficiar de um estatuto de favor.

A condição de serviço inicialmente estava sempre associada à ideia de aprendizagem e à educação. Michel de Montaigne aprova este costume: “é um excelente costume da nossa nação que

¹⁰ “Carta de 4 de Maio de 1698”, in José da Cunha Brochado, *Cartas*, Lisboa, Sá da Costa, 1944, p. 16.

¹¹ “Carta do Infante D. Manuel a Filipe V de Espanha de 2 de Março de 1741”, in Arquivo Geral de Simancas (AGS), *Estado*, Portugal, leg. 7362.

¹² Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*, pref. e notas de Afonso Lopes Vieira, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1945, p. 291.

¹³ José Antonio Maraval, *Poder, honor y elites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1979, p. 8.

¹⁴ Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *Op. cit.*, p. 11.

¹⁵ Jean-Pierre Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'Ancien régime*, Paris : Aubier Montaigne, 1981, p. [17].

¹⁶ Eric Wilson, "On Heterogeneity and the Naming of DE INDIS of Hugo Grotius" in *Journal of the Philosophy of International Law*, Vol. 1, No. 1, 2006, p. 97.

nas casas nobres os nossos filhos sejam recebidos para lá serem criados e educados como pajens como escola de nobreza »¹⁷. A tradição levava a recrutar estes jovens nos locais onde a nobreza tinha o património. Terras e aldeias dos grandes senhores eram reservas de pajens e domésticos para as suas próprias casas como o eram também para os seus regimentos¹⁸. Seguindo o exemplo da casa do rei, quase exclusivamente masculina, em todos os níveis encontramos o serviço varonil, até meados do século XVI, por ser considerado o mais prestigiante¹⁹. Sendo a casa real o modelo a imitar, com reserva contudo de uma distância respeitosa, esta noção de casa não era privilégio da alta sociedade ou das grandes casas senhoriais, mas reproduzia-se aos níveis mais modestos do artesão ou do camponês. No entanto era nas hierarquias mais elevadas - as casas nobres - que oferecia um nível educativo de excelência. O pajem podia aí receber uma educação em artes cavalheirescas, montar, caçar, praticar o tiro ao arco e eventualmente adestrar-se nas artes da cortesia. Ao fazerem parte da família, numa aceção ampla, passava a estar ligado a um senhor por laços de protecção, em que a hospitalidade pressupunha uma grande diversidade de benefícios. Passava pelo oferecimento da amizade, muitas vezes de uma confiança absoluta, da confiança e ainda de uma remuneração, essencialmente em espécie: alimentação, vestuário e alojamento.

De acordo com a mentalidade da época, os homens não nasciam, mas eram construídos, ou seja, teriam de ser transformados em homens, o que não podia acontecer pelo processo natural de crescimento desprovido de assistência. Philoponus diz ao futuro amo: “Trago-lhe o meu filho para fazer dele um homem a partir da besta”²⁰. Grócio, por exemplo, considera as crianças sem uso pleno da razão, vivendo numa forma de existência algo abrutada²¹, e assim sem capacidade para se governarem a si mesmas. A base ideológica é pois a noção da necessidade de uma instância civilizadora e a ideia de que os homens teriam de ser introduzidos na ordem simbólica da masculinidade, em função da qual teriam de agir durante toda a sua vida. Os actos de instituição eram o garante da virtude que tinha de ser incorporada, sendo necessários para a transmissão de um saber precioso. Fundavam o processo pedagógico pelo qual se comunicavam ao longo de gerações os segredos de uma sabedoria e a identidade social, ou seja, “os mistérios da autoridade masculina”²².

A disciplina privada exercida pelo senhor, numa linguagem por vezes corporal, pretendia expressar uma posição social de dominação. Bater e castigar é pensado como uma transferência de

¹⁷ Citado em Jean-Pierre Gutton, *Op. cit.*, p. 14.

¹⁸ *Ibidem*, p 50

¹⁹ *Ibidem*, p 29.

²⁰ Erasmo de Roterdão (1466-1536) citado em Alan Stewart, *Close readers : humanism and sodomy in early modern England*, Princeton, Princeton university press, 1997, p. 103

²¹ *De Iure Belli ac Pacis*, II.5.2.1.

²² David Halperin, « Why is Diotima a woman ? », in David Halperin et al., *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, trad. de Isabelle Châtelet, Paris : EPEL, 2000, p. 288.

informação, e assim implicando a própria educação²³. A instituição de um homem passava pelo segredo partilhado da *dolorem infandum*, a dor a não falar²⁴. Não é o gesto em si, mas o significado social do gesto que é importante, pois é através dele que se define a hierarquia. O patriarca ou o pedagogo exercia uma por vezes imprevisível forma de violência, a qual resultava claramente num ritual político, em que o pedagogo assumia a autoridade soberana do monarca ou magistrado²⁵. Sendo a autoridade patriarcal e a família o nível mais fundamental da formação das consciências neste período, a ordem nas famílias era necessária para a ordem no Estado. O Padre António Vieira defende estes métodos seculares, por ele entendidos como actos purificadores: “E posto que todos devem aceitar estes castigos e açoites como da mão de Quem os dá, e procurar aplacar a Sua divina justiça tão merecidamente provocada, saibam [...] que o mesmo Deus que os castiga os ama, antes porque os ama os castiga, e que depois de castigados e purificados com esta tribulação os há-de fazer *vasos escolhidos da sua glória*.”²⁶ A intimidade do corpo pode ser entendida como um instrumento pelo qual as relações sociais podiam ser estabelecidas e ter um significado. Toda a disciplina privada exercida pelo patriarca, administrador do próprio como do corpo dos seus dependentes, revela o poder que detém precisamente a partir de pontos inomináveis, tal como demonstraram os trabalhos de Foucault. Henrique Tavares, pajem do conde de Vila Franca, “com medo do ditto Conde não ousou resistir”²⁷. Inserido em relações desiguais, a autoridade é justificada por um discurso da necessária virilidade para tornar alguém responsável.

Um jovem ao entrar ao serviço de um senhor, passando a depender do seu favor e a beneficiar eventualmente de uma educação cortesã e militar, submetia-se ao rigor pedagógico dos métodos disciplinares de tradição romana. Estes jovens assistiam os filhos da nobreza e serviam de companheiros em todas as ocasiões. Era frequente andarem em bando pela cidade e na sua passagem deixarem uma onda de violência ocasionando incidentes de ordem pública²⁸. António Coelho Gasco justifica estas práticas: “Depois de passada a meninice se exercitam no militar jogo das pedradas [...] do qual guerreiro exército têm saído grandes homens nas armas, e tidos por soldados em toda a ocasião”²⁹. No segunda metade do século XVII português, num momento em que estes hábitos passaram a ser tidos por “maus costumes”, “os que entravam nele pareciam mais

²³ Alan Bray, *Op. cit.*, p. 100.

²⁴ *Ibidem*, p. 121.

²⁵ *Ibidem*, p. 85.

²⁶ Padre António Vieira, *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*, Lisboa, Editorial Nova Ática, 2007, p. 100. [itálico nosso]

²⁷ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 975, fl. 5v.

²⁸ Jean-Pierre Gutton, *Op. cit.*, p. 21.

²⁹ António Coelho Gasco, “Primeira parte das Antiguidades da Muy Nobre Cidade de Lisboa império do Mundo, e Princeza do Mar Oceano”, sep. do *Archivo Bibliographico da Universidade de Coimbra*, vol. IX-XII, 1924, p. 184; citado em Diogo Ramada Curto, “Grupos de rapazes, violência e modelos educativos” in Diogo Ramada Curto, *Cultura Escrita, Séculos XV a XVIII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2007, p. 194.

gladiadores entre os Romanos, que tiradores de funda entre os Portugueses”³⁰. Este tipo de práticas ajudavam a articular a distinção entre a juventude e a idade adulta³¹. O estatuto intermédio era simbolizado pela falta da mais visível das características masculinas: a barba. Aos 21 anos, a João Lobão “lhe começa a barba a apontar”³², enquanto com 25, André Botelho de Arruda ainda se encontra “sem barba”³³. Na estrutura hierárquica etária e dentro das concepções relacionadas com as etapas da vida, o momento de transição era definido pelo aparecimento da barba. Esta era um símbolo da honra masculina, sobre a qual se jurava ou insultava³⁴: “Dom António [de Alcáçova] o ameaçou [António de Saldanha] pondo a mão na barba e no peito, como quem dizia que lho havia de pagar”³⁵. Homens competiam e por vezes lutavam entre eles por causa dos rapazes³⁶. A juventude enquanto etapa da vida de ambiguidade sexual e híbrida, não se designava por adolescência, pois o conceito não existia. Era outra coisa. Para a tradição da lei romana, a partir dos 14 anos para os rapazes e dos 12 para as raparigas, já eram considerados responsáveis pelos seus actos³⁷, de modo que os trâmites de um julgamento seguiam praticamente os procedimentos aplicados a um adulto. Por isso temos condenações por pecado nefando da parte do tribunal do Santo Ofício, aplicadas a jovens de 12 ou 13 anos. Isto, como se a criança, sem transição, entrasse directamente na idade adulta. Fora dos tribunais civis e da inquisição, a mocidade era um período da vida de um rapaz bastante longo. Período em que os excessos eram tolerados como sendo “um toque de juventude”³⁸. A mudança consistia em saber incorporar os predicados do homem adulto, passando necessariamente a exercer com moderação, o domínio e o mando.

Estes pajens e criados estavam ligados ao senhor motivados pela esperança de recompensa, o que traduz uma grande ambiguidade em matéria de remuneração, propiciando um ambiente de emulação na desfruta da afeição do amo. Além do mais, o senhor deveria casá-los, obter lugares e cargos e orientá-los durante a vida. Podemos ler num processo inquisitorial “que Luís de Faria veador do Conde de Vila Franca he inimigo capital delle Reo [André Botelho de Arruda] e era a cousa da inimisade, porquanto fallando elle com o Conde mais veses, e vendo que elle o estimava

³⁰ Fernando Correia de Lacerda, *Catastrophe de Portugal*, Lisboa, Miguel Manescal, 1669, p. 22; citado em Diogo Ramada Curto, “Grupos de rapazes, violência e modelos educativos”..., p. 193.

³¹ Michel Rocke, *Forbidden Friendships: homosexuality and male culture in Renaissance Florence*, New York : Oxford University Press, 1996, p. 111.

³² IANTT, *Inquisição de Lisboa*, Proc° 789, fl. 3.

³³ IANTT, *Cadernos do nefando*, Cad° 9, 1651-1652, Liv° 137, f. 9.

³⁴ Khaled El-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic world, 1500-1800*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 26.

³⁵ IANTT, *Cadernos do nefando*, Cad° 9, 1651-1652, Liv° 137, f. 292.

³⁶ Anthony Fletcher, *Gender, Sex and Subordination in England 1500-1800*, New Haven ; London, Yale university press, 1995, p. 33.

³⁷ Michèle Janin-Thivos Tailland, *Inquisition et société au Portugal: Le cas du tribunal d'Evora (1660-1821)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001, p. 320.

³⁸ Anthony Fletcher, *Op. cit.*, p. 93.

lhe tinhao grandes envejas”³⁹. E que o capitão Bartolomeu de Frias “he inimigo delle” por ter querido ser “Almotacel na cidade de Ponta Delgada elle reo o encontrou para que o não fosse e com effeito o não foi”⁴⁰. Dependia assim do gesto do patriarca a posterior definição das hierarquias entre os pajens e restantes criados e, em última análise, determinava o lugar de cada um na sociedade. Francisco Manuel de Melo mostra a sua desconfiança, comum aos moralistas seiscentistas relativamente a estas antigas formas de organização social: “Introduziu o costume, ou o diabo inventou, uma sorte de pajenzinhos [...] sou muito contra ele, porque entram e saem, são espertos e artistas, tomam cio com o favor.”⁴¹ Na confissão de António Frias Pereira disse que “não fazia aquilo por gosto, senão por comprazer ao dito conde [de Vila Franca], esperando dele bem-fazer.”⁴²

A prática ditava o embolso de gratificações em diversas circunstâncias como reconhecimento pelos bons serviços prestados. Também com grande frequência eram lembrados e beneficiados nos testamentos. O 3º conde da Ribeira Grande, D. Luís Manuel da Câmara, distingue entre os demais, os serviços prestados por um dos seus criados: “quero que todos os criados que me servem sejam atendidos em especial os meus dous valy de chambre que me meresse particular atençam e com maior sera remunerado hum delles que se chama Domingos Ferreira que tem comigo contas e merece ser tratado com mais largueza”⁴³.

A amizade foi definida no dicionário de Rafael Bluteau como sendo para “os pobres, património, para ricos, alívio”⁴⁴. Esta ligação vantajosa para ambas as partes faz lembrar a alegoria pictórica do olmo e da vinha, símbolo da união perfeita e harmoniosa⁴⁵. O conceito de amizade está dificilmente desligado do conceito de serviço, convivendo nas relações hierárquicas e desiguais. Estamos perante uma comunidade com um ideal de reciprocidade no serviço, em que os criados ofereciam os seus préstimos em troca de protecção em todos os momentos da vida. Desta troca poderia resultar a mobilidade social, com a possibilidade efectiva de certos criados atingirem posições hierárquicas relevantes. Para o amo a relação também poderia ser bastante vantajosa.

Os domésticos dos Grandes formavam uma pequena comunidade que poderia contribuir para fazer da Casa do Senhor o centro, senão de um bairro, pelo menos de uma rua ou de uma

³⁹ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc. 3725, fl. 36v.

⁴⁰ *Ibidem*, fl. 37.

⁴¹ Francisco Manuel de Melo, *Op. cit.*, p. 33.

⁴² IANTT, *Cadernos do Nefando*, Caderno nº 9, Livº 137, fl. 185.

⁴³ «Testamento do Conde da Ribeira Grande, D. Luís Manuel da Câmara, Lisboa Ocidental, 28 de Setembro de 1723», IANTT, *Ministério do Reino*, cx. 746, ff. 5-5v.

⁴⁴ Rafael Bluteau, “Amizade”, in *Supplemento ao Vocabulário Portuguez, e Latino*, parte I, Lisboa Ocidental, na Of. de Joseph António da Silva, 1727, p. 70.

⁴⁵ Cf. Pedro Cardim, *Op. cit.*, p. 117.

praça⁴⁶. Considerados como um instrumento político a ser usado pelos Grandes, defendendo o seu amo acima de tudo, funcionavam como “tentáculos humanos”. Grócio cita o conselho de Demócrito exortando o amo a recorrer aos “criados como usas as partes do teu corpo: diferentes para propósitos distintos”⁴⁷. Pelos laços de fidelidade entre servidores e amo, como detentor do domínio ou do “mando”⁴⁸, poderia encaminhá-los para os mais diversos ambientes. Muitas vezes a grande distância, e aí exercer, por essa via, a sua influência económica e política. Na mais alta escala social significava representar o rei nas cortes estrangeiras ou combater nos seus exércitos. Grócio esclarece que ao referir-se aos instrumentos de guerra, está a aludir aos próprios homens⁴⁹. Para este humanista, absolutamente qualquer pessoa que servisse outra seria vista como um instrumento. E assim, poderia ser mencionada como “nossas mãos”⁵⁰. Com a palavra instrumento, não queria dizer armas de fogo, mas certas pessoas que agiam pela sua vontade, a qual todavia dependia da vontade de outro. Tal como o filho em relação ao pai, por o primeiro derivar a sua própria existência deste último, sendo parte dele naturalmente, um criado seria parte do amo por lei⁵¹, como qualquer outra possessão é parte do seu dono⁵². Um criado sob a autoridade do senhor era entendido como se fosse um membro do seu próprio corpo. Rafael Bluteau, na já mencionada definição de amizade, escreve no mesmo sentido: “para a execução muitas mãos, muitos olhos, & muitos braços, nos perigos, & calumnias, muitas bocas, que o defendem”⁵³. Os laços de fidelidade entre a “criadagem” e os Grandes, podiam na realidade ser entendidos como uma ameaça política. Por esse motivo, no momento em que na corte francesa, o cardeal de Retz caiu em desgraça, Luís XIV expulsa de Paris todos os domésticos e restante clientela (“tous ceux qui ont charge de ses affaires et agissans pour ses interestz”⁵⁴), assim como as respectivas famílias e domésticos. O exílio do cardeal leva consigo uma multidão de dependentes que deveriam afastar-se pelo menos vinte léguas sem possibilidade de retorno sob qualquer pretexto. Em sentido inverso, a condenação de um criado pode ser visto como uma ferida aberta no corpo do amo. As sentenças proferidas pelo tribunal da Inquisição contra os servidores do marquês de Santa Cruz de Mudela, Álvaro de Bazán,

⁴⁶ Jean-Pierre Gutton, *Op. cit.*, p. 19.

⁴⁷ *De Indis*, 94. Neste trabalho referiremos ao título da publicação oitocentista, *De Iure Pradae*, como *De Indis*, por Grócio se ter referido ao manuscrito como “Sobre os assuntos das Índias” (De rebus Indicis) (Cf. Eric Wilson, *Op. cit.*). Edição consultada: Hugo Grotius, *Commentary on the Law of Prize and Booty*, Tradução de Martine Julia van Ittersum, Indianapolis, Liberty Fund, 2006.

⁴⁸ Rafael Bluteau, “Domínio”, in *Op. cit.*, p. 156.

⁴⁹ *De Indis*, p. 94.

⁵⁰ *De Indis*, p. 95.

⁵¹ Hugo Grócio, *The Rights of War and Peace [De Iure Belli ac Pacis]* (ed. R. Tuck), vol. II, Indianapolis, Liberty Fund, 2005 [1625], liv. I, cap V, III, p 386.

⁵² *De Indis*, p. 94.

⁵³ Rafael Bluteau, *Op. cit.*, p. 340.

⁵⁴ « Ordonnance pour obliger les domestiques de M. Le cardinal de Retz de sortir de Paris dans les 24 heures » de 22 de Agosto de 1654 (Jean-Pierre Gutton, *Op. cit.*, doc. n° 1, p. [223].

podem ser entendidas neste sentido. A infâmia das condenações por sodomia em 1586 e 1587, de João de Aranda de Contreiras⁵⁵, seu pajem, António moço⁵⁶, um ex-criado seu e ainda Osmã⁵⁷, cativo turco e despenseiro do mesmo marquês, acompanham a sua desgraça política junto de Filipe II de Espanha. Depois de uma vida dedicada a inúmeras campanhas navais, onde se destacam a participação na batalha do Lepanto e o saque da cidade de Angra, submetendo a ilha Terceira em 1583 à obediência espanhola, o marquês acabou por morrer em Lisboa em 1588, pouco depois das referidas condenações.

Trabalhos quantitativos recentes, debruçados sobre os processos da Inquisição, têm refutado ser a sodomia um pecado por excelência da nobreza, um vício dos aristocratas e dos instruídos, referido nestes termos nos cantos XV e XVI do *Inferno* de Dante. As percentagens referem a perseguição largamente dirigida contra camadas da população bastante mais modestas. Concluindo mesmo ser a nobreza o grupo menos perseguido ou a impossibilidade de se constituir neste tipo de condenações um critério de diferenciação social pertinente⁵⁸. No exemplo acima referido, pensamos ser necessário relativizar os novos estudos. Tendo em conta poderem as condenações daqueles ditos oriundos de uma mais baixa extracção ser entendidos como um dano na propriedade ou jurisdição do amo, com o qual se encontravam ligados por laços clientelares ou se acharem ao seu serviço. Nestes casos, além de se considerar as percentagens dos acusados segundo critérios sociais, pensamos ser pertinente verificar as relações de dependência para melhor compreender o significado das referidas condenações.

A perseguição inquisitorial aos três servidores, revelou a incapacidade de um homem, o marquês de Santa Cruz em desempenhar o seu papel enquanto *paterfamilias*, que pressupunha a capacidade de exercer o domínio sobre os corpos e os desejos daqueles que estavam sob a sua jurisdição. Vemos que o ideal de masculinidade era acima de tudo uma questão de controlo e de domínio. Juan Costa no seu *El Regidor o Ciudadano*⁵⁹, escreve: “La casa es una pequeña Republica” e “o regidor ha de *saber regir se a si, su casa, y familia*, para que sepa bien regir su republica”. Somente um homem capaz de controlar os seus impulsos e daqueles que dependiam de si (mulher, filhos e demais criados), teria uma potencial capacidade para preservar a ordem política e exercer o bem comum. Rafael Bluteau diz ser a “Económica” uma “das principaes partes da Politica, porque tendo esta por fim o saber governar huma grande multidão de homens, e não sendo huma Cidade outra cousa, que hum ajuntamento de muitas famílias, quando estas *são bem*

⁵⁵ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 6430.

⁵⁶ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 5878.

⁵⁷ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 5296. Foi relaxado à justiça secular.

⁵⁸ Rafael Carrasco, *Inquisición y Represión en València. Historia de los Sodomitas (1565-1785)*, Barcelona, Laertes S.A. de Ediciones, 1985, pp. 13, 137 e 187.

⁵⁹ Citado por Pedro Cardim, *Op. cit.*, p. 227. [itálico nosso]

governadas, também será bem governada a República, porque quando cada membro faz bem o seu particular officio, todo o corpo está bom, e se conserva são”⁶⁰. A ordem nas casas significava haver hierarquias que produziam organização através da harmonia social, famílias que produziam estabilidade através da tenacidade dinástica e líderes que desempenhavam a autoridade através de auto-controlo e moderação, formas de distinção de um adulto responsável. A capacidade de governo da sua família e da sua propriedade era lida com profunda atenção por todos, pois dela dependia a confiança na atribuição de cargos de gerência em assuntos públicos.

Seguimos neste estudo uma recente vaga historiográfica que refere ser a dependência uma categoria social a definir melhor simbolicamente nesta época que o género sexual. Rapazes e mulheres achavam-se inscritos equitativamente “domesticados” na casa do amo, encontrando-se homologamente em relação à economia doméstica⁶¹. Na estrutura caseira, eram percebidos como social e sexualmente equivalentes. Lisa Jardine diz que o erotismo no período moderno, não era específico ao género e apesar de não ser fundado no possível parceiro “submisso”, é uma expectativa dessa mesma submissão. Na sentença de André Botelho de Arruda, o tribunal do Santo Ofício decidiu que o réu não deveria ser punido com a pena ordinária aos casos de sodomia prevista nos regimentos do Santo Ofício, principalmente por o conde de Vila Franca ter “a autoridade de amo, além dos mais respeitos que se consideram em sua pessoa”⁶². Ainda que fosse prática comum a comutação das penas, o interesse deste caso reside precisamente na razão apresentada para o procedimento.

As ideias antigas da sexualidade masculina pressupunham em geral que a parte activa dominasse de uma maneira ou de outra o parceiro passivo ou receptivo, pretendendo introduzir o elemento de subordinação ou de desigualdade. O cálculo do correcto operava não na igualdade/diferença dos géneros, mas no domínio/submissão das pessoas envolvidas⁶³. O modelo de relação, onde se incluía a dupla função de activo e de passivo, correspondia a uma série de termos antitéticos relativamente à idade, sexo e qualidade da pessoa. Grupos subordinados tinham em comum a carência de direitos cívicos, mas não eram subordinados ao mesmo nível. Teoricamente a vida de uma casa era uma mistura de absoluta e graduada estrutura de autoridade. As mulheres eram membros subsidiários, uma autoridade imediata na gestão doméstica,

⁶⁰ Rafael Bluteau, *Op. cit.*, tomo II, p. 157 [itálico nosso].

⁶¹ Lisa Jardine, *Reading Shakespeare Historically*, London, New York, Routledge, 1996, p. 66.

⁶² IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 3725, fl. 45.

⁶³ John J. Winkler, “Laying down the law: the oversight of men’s sexual behaviour in classical Athens”, in David Halperin et al., *Op. cit.*, p. 203.

substituindo os maridos durante a sua ausência. Eram por isso companheiras dos seus maridos, ainda que inferiores⁶⁴.

Esta estrutura hierárquica reflectia a tendência geral segundo a qual o parceiro aceitável para um homem adulto da classe dominante nunca pertencer ao mesmo grupo social, com excepção das mulheres. Neste sistema, o sexo era acima de tudo uma declaração da identidade social de cada um e servia como expressão de um *status* público. Reproduzia na intimidade a estrutura da sociedade, em que o monopólio virtual do poder social e político pertencia ao corpo da elite adulta, preferencialmente por aqueles que conservavam a integridade masculina, designados frequentemente por “sisudos”. A *virtus* masculina ditava serem possíveis as relações que se desenrolavam entre um homem, enquanto adulto, amo ou mestre com mulheres e jovens rapazes, sejam eles criados, pupilos, ou escravos. Recordando a Antiguidade, sem dúvida a época cuja referida problemática tem sido estudada mais extensamente, para os atenienses, as relações lícitas desenrolavam-se com os de estatuto social e político inferior, ou seja, com aqueles que não possuíam os mesmos direitos cívicos (mulher, rapazes, estrangeiros e escravos). Segundo esta tradição pederástica, os cidadãos podiam abertamente envolver-se em relações com adolescentes livres que seriam um dia cidadãos. Com um cunho fortemente pedagógico, a diferença de idade de perto de uma geração encarnava o ideal cultural, marcando para o jovem uma tal relação, o acesso ao mundo dos adultos. Em termos romanos, relações com um jovem cidadão livre seria considerado *stuprum*, um comportamento ilícito e sujeito a condenação penal. As relações de um cidadão romano eram então possíveis com mulheres ou rapazes (desde que não fossem cidadãos livres) e homens não totalmente masculinos (os *cinaedus*).

Na época do nosso estudo, uma relação íntima entre homens adultos, nomeadamente da mesma condição social, era virtualmente inconcebível. Esta é uma das normas quebradas, por exemplo, pelo senhor de Atalaia, D. Álvaro Manuel de Noronha⁶⁵ que confessou ter pecado com o morgado de Oliveira, Luís Francisco de Oliveira⁶⁶. Este comportamento manchava irreversivelmente a *virtus* masculina e neste caso mais especificamente o *ethos* aristocrático. Um comentário de Espinosa deixou a seguinte crítica: “Mas nós deixamo-nos enganar pela potência e pela cultura, e daí o dizermos muitas vezes, quando dois indivíduos fazem a mesma coisa, que a um deles é lícito, e ao outro não, fazê-la impunemente, não por ser diferente a coisa, mas quem a faz.”⁶⁷ A relação lícita teria então de se encontrar inserida num esquema hierárquico. Aqueles que

⁶⁴ Cynthia B. Herrup, *A House in Gross Disorder, Sex, Law and the 2nd Earl of Castlehaven*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 71.

⁶⁵ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 806, fl. 3v.

⁶⁶ IANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo n° 993.

⁶⁷ Espinosa, *Op. cit.*, p. 149.

falhavam em cumprir moderadamente a ética masculina, seriam alvo de suspeita de inverter as hierarquias, havendo por isso o perigo de gerarem grande desordem e instabilidade na sociedade. É precisamente esta disposição hierárquica que figura na maioria dos processos da Inquisição, sendo sobretudo relações de dominação e submissão⁶⁸. A análise destes processos permite portanto conhecer, na prática e no concreto, o que a retórica de um discurso simbólico deixava apenas entrever. Os registos da Inquisição, tanto dos processos como dos “cadernos do nefando”, facilitam o conhecimento da extensão das relações e redes, de amplitude tal que se tornam dificilmente mensuráveis. Estudos recentes sobre os processos da Inquisição e de diversos tribunais têm concluído ser a sodomia, no sentido que lhe atribuímos hoje, afinal uma prática comum entre a população. Na verdade, uma instituição nunca é o reflexo de uma prática social⁶⁹. Para a maioria dos homens, as relações entre eles representavam uma forma corrente de sociabilidade. Integrava profundamente as estruturas sociais e formas de agregação que ajudavam a constituir a cultura masculina. As ligações entre a actividade homossexual⁷⁰ e as relações sociais masculinas em geral eram tão densas e inter-relacionadas que não havia uma autónoma e distinta “subcultura”, muito menos no sentido moderno de uma diversidade essencial ou “desvio”. A sodomia, no sentido moderno do termo, não era um comportamento “desviante” de uma distinta minoria sexual, mas uma componente da experiência masculina com ramificações sociais alargadas, permeando a sociedade inteira. Além de afirmar uma identidade social viril, tinha um forte carácter colectivo e ajudava a criar e reforçar as hierarquias e surgia como um factor dinâmico na interacção social e de coesão. Este comportamento parece ter sido um complemento dos intensos laços de afecto e obrigações entre os homens, tão característicos da sociabilidade masculina. Estes laços eram alimentados em parte por associações formais e de vizinhança, camaradagem e redes de amigos, solidariedades profissionais e uniões de parentesco. Numa sociedade onde não existia um estado centralizado, a vida de cada particular dependia das solidariedades colectivas que desempenhavam um papel protector. Não se tinha nada de próprio, nem mesmo o corpo. Quando ameaçado, a sobrevivência era assegurada por um qualquer laço de dependência⁷¹. A linguagem da amizade fazia parte da linguagem do serviço, convivendo nas relações hierárquicas e era inalienável das

⁶⁸ André Fernandez, *Au nom du sexe. Inquisition et répression sexuelle en Aragon (1560-1700)*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 301-307.

⁶⁹ Yan Thomas, “La Division des sexes en droit romain”, in Georges Duby e Michelle Perrot (cord.), *Histoire des Femmes en Occident*, Paris, Plon, 1991, p. 114.

⁷⁰ A categoria “homossexual” tem sido entendida como uma invenção recente, recuando-se apenas aos anos 60 do século XIX a primeira vez em que o termo foi usado (introduzido pelo escritor austro-húngaro Karl Maria Kertbeny) como parte de um amplo sistema médico-legal, concebido com o intuito de regular a sexualidade humana.

⁷¹ Philippe Ariès, Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée : De la Renaissance aux Lumières*, tome 3, Paris, Seuil, 1986, p. 17.

lealdades particulares inscritas numa relação afectiva⁷², a qual não era assexuada. Estes laços de amizade tornavam-se assim bastante vulneráveis a acusações de conspiração. Na sua missão judicial de perseguição e de condenação de heresias, surge frequentemente no formulário burocrático do Santo Ofício, as expressões “tomou amizade com” ou “continuando na dita amizade”. Existe igualmente toda uma literatura piedosa que vai contra esta concepção de “amizade”⁷³. Rafael Bluteau menciona ser a amizade um donativo da natureza que serve “para ajudar a virtude, não para fomentar o vício”. Diz ainda ser “indigno o título de amizade [...] fundada em conveniência, ou em sensualidade”⁷⁴. Com a mudança das mentalidades e dos costumes, a amizade descrita anteriormente passou a ser alvo cada vez mais forte de desaprovação, nomeadamente a partir do século XVII, designando-se este comportamento por “ilícito, lascivo, & profano”, sendo “o mayor tyranno das virtudes; De todo o seu poder nenhum bem se pode esperar; nenhuma luz, porque está cego, nenhuma fazenda, porque anda nú, nenhum conselho, porque he menino, nenhuma firmeza, porque nunca desprio as azas, nem tregoa alguma, porque sempre anda armado, nem alivio algum porque he açoute dos seus sequazes, & verdugo dos seus vassallos.”⁷⁵ O autoritarismo hierárquico também podia ser uma máscara para os tiranos, os quais no uso desmedido da sua força se poderiam tornar “verdugos”, ou seja, pessoas cruéis que infligiam maus-tratos aos seus vassallos. Por aqui se depreende facilmente como nesta cultura do medo, nasceu o mito moderno do sodomita tirânico e sádico.

Cynthia B. Herrup, no seu estudo sobre a famigerada condenação do conde de Castlehaven em 1630, escreve que a acusação alegou que o referido conde em lugar de gerir a sua própria casa, era tido na verdade como um servidor dos seus servidores. O conde surgia assim desacreditado na sua vontade e na sua masculinidade⁷⁶. Parece ser esta situação a que se refere Rafael Bluteau quando refere aos “açoutes” dos sequazes ou vassallos.

A condenação pressupunha a prevalência da ambiguidade do termo, sendo necessário distinguir entre as formas virtuosas de amizade das viciosas, ou seja, fazer a distinção entre as concepções humanistas e as antigas práticas. No fundo, pretendia dar preferência a um sistema igualitário no seio da amizade, depreciando a sociedade desigualitária que promovia os laços de fidelidade e de amizade inseridos num esquema hierárquico.

⁷² Baldassare Castiglione no *Il Libro del cortegiano* (1528) aconselha o gentil-homem a escolher o seu amo com cuidado, pois a relação é afectiva. (Cf. Jean-Pierre Gutton, *Op. cit.*, p. [17].

⁷³ Cf. Pedro Cardim, *Op. cit.*, p. 94.

⁷⁴ Rafael Bluteau, *Op. cit.*, vol. I, 340.

⁷⁵ *Ibidem*, 346.

⁷⁶ Cynthia B. Herrup, *Op. cit.*, p. 70.

D. JOÃO V, UM ESCRAVO DOS SEUS VASSALOS?

Numa relação do marquês de Candia, este assegura “que nada atrai tanto o amor dos vassallos para com o seu rei, que vê-lo exercer o seu ofício”⁷⁷. Tal como o súbdito devia ocupar um lugar próprio, igualmente os reis eram obrigados a sujeitar-se à divindade exercendo o ofício que lhes havia sido destinado. Sujeição que, na opinião do mesmo, os soberanos não deviam transferir a outrem, devendo necessariamente assumir o cargo. De outro modo tornar-se-iam “escravos dos seus vassallos”⁷⁸. Como recorda Francisco Rodrigues Lobo, “E, posto que houve e há muitos Reis (a que convém mais o nome de tiranos) a que a sua depravada natureza desvia destas condições Reais, que juntamente com a coroa e ceptro se lhe comunicam.”⁷⁹ Se o rei tinha como função ditar e contribuir para a harmonia geral do corpo social, antes de mais, teria ele próprio de gerir as suas próprias paixões de forma a ser reconhecido como supremo governante.⁸⁰

A legitimidade da casa real de Bragança ficaria maiormente assegurada se o monarca demonstrasse uma plena capacidade governativa. O rei visto como um Pai e Juiz supremo, sendo esta uma das premissas teóricas centrais do poder “absoluto” joanino⁸¹, teria, como referiu D. Luís da Cunha, a obrigação “de ter bem regrado o serviço da sua casa, para que cada qual dos seus domésticos faça as funções que lhe competem, conforme a graduação dos seus empregos”⁸². O rei enquanto *paterfamilias* de uma casa alargada aos limites do reino ou aos confins da sua soberania teria que ter capacidade para exercer com moderação, o controlo e o domínio, incorporando os predicados de homem adulto. Ora, quando D. João V subiu ao trono em 1706 tinha apenas 17 anos. Segundo a opinião de Álvaro Cienfuegos,⁸³ esta “pobre criança sem experiência” encontrava-se numa situação de “escravatura”, inteiramente sujeita ao arbítrio de dois ou três ministros⁸⁴, sem contudo os nomear.

⁷⁷ « Memória do marquês de Candia ao marquês de Villarias, Lisboa, 12 de Janeiro de 1744 », AGS, *Estado*, Portugal, Leg. 7195.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Francisco Rodrigues Lobo, *Op. cit.*, p. 275.

⁸⁰ Ana Isabel Buescu, *Op. cit.*, p. 200.

⁸¹ Maria Paula Marçal Lourenço, « Estado e Poderes », in Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques, *Nova História de Portugal. Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, Lisboa, Presença, 2001, p. 25.

⁸² Luís da Cunha, *Testamento Político*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1978, p. 20.

⁸³ Juan Álvaro Cienfuegos Villazón (Oviedo, 1657-Roma, 1739) encontrava-se em Lisboa por ocasião da vinda da arquiduquesa Maria Ana Bárbara. Este jesuíta havia acompanhado em 1702, o Almirante de Castilla, apoiante de Carlos III, no seu desterro durante a Guerra da Sucessão de Espanha. Depois da subida do arquiduque ao trono austríaco, Cienfuegos permanece em Lisboa como representante imperial. Foi cardeal em 30 de Novembro de 1720 e promovido a bispo de Catania a 20 de Janeiro de 1721. Um ano mais tarde é nomeado plenipotenciário imperial junto da Santa Sé. Participou nos conclaves de 1721, 1724 e 1730. Teólogo da Universidade de Salamanca e autor de uma considerável obra, destacando-se *Aenigma Theologicum* (1717) e *Vita abcondita, seu Speciebus Eucharisticis Velata* (1728).

⁸⁴ Arquivos do Estado de Viena (Haus-, Hof- und Staatsarchiv (HHS)), *Departamento de Estado*, Portugal, Cx. 11, “Relatório (1704-1710)”, fl. 66.

Este príncipe “doce”, “tímido e incerto”⁸⁵, era conhecido pelos seus “excessos de juventude”⁸⁶ originando inquietações pela sua saúde débil. Uma das causas para a doença epiléptica de D. João V foi atribuída “aos excessos que praticava com as mulheres.”⁸⁷ As amantes deste rei têm povoado a imaginação literária, sendo igualmente objecto de interesse histórico, constantemente renovado⁸⁸. As amantes conhecidas foram inúmeras, sendo D. Filipa de Noronha, irmã do 3º marquês de Cascais a primeira tida por conquistar o coração do jovem príncipe. Depois do casamento com D. Maria Ana de Áustria a 9 de Julho de 1708, iniciaram-se as aventuras conventuais, nomeadamente em Odivelas, onde encontrou uma freira francesa, a mãe do seu primeiro filho ilegítimo, D. António (1714-1800), doutor em Teologia pela universidade de Coimbra. Teve ainda dois outros filhos, D. Gaspar (1716-1789), filho de D. Madalena Máxima de Miranda que veio a ser arcebispo de Braga e ainda D. José (1720-1801), filho da afamada madre Paula, a sua mais duradoura relação, que veio posteriormente a exercer o cargo de Inquisidor-mor. Estes três filhos reconhecidos por D. João V em 1742 ficaram para a posteridade como os *Meninos da Palhavã* por terem vivido no palácio do marquês de Louriçal na zona da Palhavã. De uma dama, D. Luísa Clara de Portugal, a *Flor da Murta*, casada com D. Jorge de Meneses, nasceu em 1731 D. Maria Rita de Portugal, uma filha que nunca foi reconhecida por D. João V. Além de outros esporádicos amores como a criada desta dama e uma cigana chamada Margarida do Monte, é conhecida a partir de 1739 uma última amante, Petronilla Trabó Basili.

Nomeadamente no início do casamento, temos notícia que a rainha D. Maria Ana convivia mal com a inconstância do seu marido, a qual fazia murmurar aos que gostariam de ver dissipados estes “defeitos de juventude”⁸⁹: “Existe bastante descontentamento no Palácio, principalmente a Rainha que disse recentemente que uma ou duas amantes passa, mas quatro ou cinco era demasiado”⁹⁰ Foram tomadas algumas iniciativas para contrariar esta tendência real, mas sem qualquer resultado. O cardeal da Cunha expôs a D. João V a opinião do público sobre a sua conduta e este príncipe pareceu não levar em consideração. O cardeal mortificado absteve-se por

⁸⁵ "Continuação do Relatório de Portugal", 3 de Abril de 1708, Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros de França (AMAE), *Correspondência política, Portugal*, vol. 45, fl. 138.

⁸⁶ “Carta de Viganego ao marquês de Torcy, 22 de Agosto de 1713”, AMAE, *Correspondência política, Portugal*, vol. 45, fl. 337v.

⁸⁷ « Memória sobre Portugal », AMAE, *Correspondência política, Portugal*, vol. 45, fl. 358v.

⁸⁸ Cf. Paula Lourenço, Ana Cristina Pereira e Joana Troni, *Amantes dos Reis de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2008; Alberto Pimentel, *As amantes de Dom João V. Estudos Históricos*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1892; e ainda, Pinheiro Chagas, *A corte de D. João V. Romance histórico*, Lisboa, Quipu, 2002.

⁸⁹ “Carta de Viganego ao marquês de Torcy, Lisboa, 9 de Janeiro de 1714”, AMAE, *Correspondência política, Portugal*, vol. 45, fl. 286.

⁹⁰ “Carta do abade de Mornay ao marquês de Torcy, Lisboa, 6 de Março de 1714”, AMAE, *Correspondência política, Portugal*, vol. 46, fl. 65v.

um tempo de ir ao palácio com o pretexto de uma moléstia⁹¹. A inclinação do rei por uma das damas da rainha, criou igualmente um diferendo com a própria irmã, a infanta D. Francisca, que viu suprimida a pensão e cortado o crédito ilimitado junto dos joalheiros lisboetas. No calor da desavinda a infanta chegou a declarar ao rei ter tomado a decisão de se retirar para um convento de forma incógnita⁹².

Numa carta escrita em Agosto de 1709, do futuro cardeal Álvaro Cienfuegos dirigida ao imperador José I, refere que as inclinações que D. João V diz ter dentro e fora do Palácio eram fingidas. A intenção era persuadir a rainha “â que la separacion y falta de comercio, que tiene com Sua Majestad, no nace de outro deffecto natural oculto, sino ya de algun outro amor, ya de aversión que tenga â Sua Majestad, para que com esso viva engañada la Serenissima Señora Reyna, y esperanzada de que acabandose uno y outro affecto, que se mudan tan facilmente en los pocos años, pueda tener feliz sucesión en este Reyno”⁹³. Para dissimular este “defeito natural oculto” a que se refere Cienfuegos, D. João V finge ter outros amores, os quais são “certamente artificiais.”⁹⁴ Por causa deste defeito, solicita e toma remédios, despertando a suspeita entre alguns. O cardeal demonstra-se contudo cauteloso e aconselha alguma dilação nas medidas a serem tomadas até se saber ao certo se existe ou não esperança na referida sucessão. Em toda esta matéria, afirma ter a rainha sido mal instruída, apesar dos seus esforços em escrever com toda a claridade que D. Maria Ana teria que governar simultaneamente como rei e rainha, para não se perder tudo. Desde o início que teria de mostrar resolução para tornar o rei obediente e sujeito como uma criança, acabando por ter todos os homens do reino a seu lado. Necessitava utilizar o caminho do temor, já que o do amor era inútil com o seu marido. Cienfuegos propõe, numa prolongada audiência particular com a rainha, que esta dê a entender em ocasião oportuna que conhecia o engano e tentasse intimidar o rei, “cuyo natural es sumamente cobarde” e “tímido”. Adquiriria autoridade sobre o rei e afastaria as facções perniciosas, permitindo-lhe depois assegurar o governo do reino e ainda os interesses da Casa austríaca. Porém, o génio brando e suave da rainha D. Maria Ana não servia de freio para “evitar o precipício”.

Ainda que Álvaro Cienfuegos exorte para que a sua carta “y estos avisos que participo, no pasaran â otra mano alguna, por el gravísimo perjuicio, que se puede seguir de que se sepa esto”, afirma que entre a nobreza são poucos os que o ignoram e alguns do povo já o sabiam. Por essa

⁹¹ “Carta do abade de Mornay ao marechal de Huxelles, Lisboa, 3 de Setembro de 1715”, AMAE, *Correspondência política, Portugal*, vol. 49, fl. 99.

⁹² “Carta de Montagnac a De Morville, Lisboa, 20 de Março de 1725”, AMAE, *Correspondência política, Portugal*, vol. 60, fl. 207.

⁹³ “Carta de Álvaro Cienfuegos ao Imperador, Lisboa, 2 de Agosto de 1709”, HHS, *Departamento de Estado, Portugal*, Cx. 11, fls. 197-197v.

⁹⁴ “Carta de Álvaro Cienfuegos ao Imperador, Lisboa, 30 de Março de 1709”, HHS, *Departamento de Estado, Portugal*, Cx. 11, fl. 66v.

razão, se vão acercando do Infante D. Francisco na eventualidade de este substituir D. João V, tal como o seu pai D. Pedro II teria substituído no trono o irmão D. Afonso VI. Este rei foi considerado como “in-habil para o governo, e inútil para o matrimónio.”⁹⁵ Foi a recente memória deste caso que certamente levantou as suspeitas e as apreensões de todos. D. Afonso VI exibia uma ostensão pública das suas excentricidades, nomeadamente ao trazer um seu preferido, António Conti que “tinha tenda de fitas, meãs e mais adornos femininos no pátio da capela real”⁹⁶, a viver no palácio real. Conti acabou por ser preso e exilado para Brasil. Depois do golpe de Estado para acabar com a regência e colocar no trono D. Afonso VI, D. Luísa de Gusmão ao aperceber-se da ascendência do 3º conde de Castelo Melhor sobre o rei, ameaçou-o dizendo: “como se desterravam los piqueños se castigam los grandes.”⁹⁷ Um conde também poderia ser castigado. O exemplo flagrante é o caso do conde de Vila Franca sentenciado pela Inquisição em 1 de Dezembro de 1652. Com esta condenação abriu-se um precedente que demonstrava ser possível um homem de qualidade, tido por intocável, ficar sem o título, privilégios, bens ou quaisquer outros direitos inerentes ao seu estatuto, vivendo o resto dos seus dias num convento, sem comunicação com o exterior. Poucos anos depois, em Novembro de 1667, um rei, D. Afonso VI abdicou a favor do seu irmão e viveu “sepultado, como se fora morto”⁹⁸ no Paço da Ribeira e posteriormente no Paço de Sintra. Sofreu uma morte civil prolongando-lhe a agonia até à sua morte natural em 1683, dezasseis anos mais tarde. Foi acusado pelas Cortes em 1668 de ser um rei incapaz de governar, tirano por abusar do seu poder e dissipar os bens da Coroa⁹⁹. A acusação de inabilidade é portanto o resultado de uma série de factores. John Colbatch, autor de uma memória sobre Portugal, refere que além de uma doença de infância, a sua mente parecia ter um natural ou acidental defeito de entendimento.¹⁰⁰ As suas faltas também podiam ser imputadas à sua educação. O habitual passatempo do rei, o jogo da pedrada entre rapazes divididos em dois grupos, segundo o referido autor, não se adequava ao exercício dos assuntos de Estado e demonstrava o grau de violência a que D. Afonso se habituara. Este era um rei violento por natureza, sem capacidade para moderar ou dissimular os seus ressentimentos. Como demonstra ainda o seu gosto em percorrer as ruas acompanhado por um bando, com os quais cometia diversos crimes contra aqueles que passavam. Nestas deambulações nocturnas entravam em casas públicas, ainda que por vezes ordenasse que lhe levassem prostitutas para o palácio real. Segundo o autor inglês, as suas inclinações viciosas

⁹⁵ Paulo Drummond Braga, *D. Pedro II (1648-1706)*, Lisboa, Tribuna, 2006, p. 75; Cf. Ângela Barreto Xavier e Pedro Cardim, *D. Afonso VI*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, p. 98.

⁹⁶ Paulo Drummond Braga, *Op. cit.*, p. 59.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁹⁸ Ângela Barreto Xavier e Pedro Cardim, *Op. cit.*, p. 268.

⁹⁹ Paulo Drummond Braga, *Op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁰ John Colbatch, *An account of the court of Portugal under the reign of the present King Dom Pedro II*, London, Thomas Bennet, 1700, p. 45.

eram aparentemente a causa da maioria das desordens de que era acusado. Além de que este desregramento lhe deve ter afectado o cérebro, acabando por nunca se encontrar em seu perfeito juízo¹⁰¹. Esta descrição apresenta evidente semelhança com a condenação do conde de Vila Franca. Este foi considerado um sodomita pelo excesso e intemperança de prazer, com homens e mulheres, cercado de um luxo desregrado com conseqüências nos rendimentos da sua Casa e exercendo uma violência tirânica, o que no seu conjunto se revelou uma ameaça eminente para a ordem e o bem comum da sociedade. O pecado capital do rei D. Afonso VI foi a sua incapacidade em deixar sucessão, colocando em perigo a monarquia portuguesa. Para os seus contemporâneos demonstrou ainda não ter controlo de si mesmo, não podendo portanto governar os outros. Ficava justificado o movimento encabeçado por D. Pedro II para depor o seu irmão.

No que diz respeito à descendência real de D. João V, as apreensões de todos foram atenuadas em 1711 com o nascimento da infanta D. Maria Bárbara, e em 1712, de D. Pedro, mas este acabaria por morrer pouco depois. A inquietação desapareceu em 1714, com o nascimento de D. José e futuro rei de Portugal, seguido em 1717 pelo nascimento de D. Pedro. D. João V cumpriu o seu principal dever enquanto “pai de famílias”, isto é, o “dar competente sucessão à sua casa para que não passe a outra estrangeira”¹⁰².

A CRÍTICA HUMANISTA

O aparecimento de uma educação humanista entra em conflito com a concepção de homem e de virtude então em vigor. Não há razão para supor que as tradicionais formas não continuaram. Como vimos, em Portugal, perduraram pelo menos até ao século XVIII. Verifica-se, no entanto, uma tensão cada vez maior. Étienne de La Boétie, um humanista francês, num tom exaltado, intervém de forma bastante crítica: “Suportando as rapinas, as extorsões, as crueldades, não de um exército, não de uma horda de bárbaros, contra os quais cada um deveria defender sua vida a custo de todo o seu sangue, mas de um só: não de um Hércules ou de um Sansão, mas de um verdadeiro homenzinho, amiúde o mais covarde, o mais vil, e o mais efeminado da nação, que nunca cheirou a pólvora das batalhas, quando muito pisou na areia dos torneios; que é incapaz não só de comandar os homens mas também de satisfazer a menor mulherzinha!”¹⁰³ Revolta-se nesta forma contra a figura do patriarca, culpado pelas mais diversas formas de violência, perdendo o controlo de si mesmo e em consequência tornando-se, na sua perspectiva, incapaz de comandar os outros. A sua

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² D. Luís da Cunha, *Testamento Político*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1978, p. 19.

¹⁰³ Étienne de La Boétie, *Discours de la Servitude Volontaire (ou le Contr'un)*, Bruxelles et Paris, Chez les marchands des Nouveautés, 1986 (1a ed. 1549), p. 52.

autoridade baseava-se apenas na ordem hierárquica estabelecida, assegurada por deveres de reverência e de obediência. A obediência a um senhor é definida por Francisco Rodrigues Lobo (1580-1622) como uma disposição para “acomodar a vontade com a sua em *um voluntário e forçoso cativo* e daqui nasce que, os que pretendem, vivem em pobreza porque não podem ter próprio enquanto dependem de favores alheios”¹⁰⁴. O referido humanista francês, indignado com o existente sistema de obrigações reverenciais, escreveu no seu discurso sobre a servidão voluntária: “Mas, valha-me Deus!, o que é isso? *Como haveremos de chamar esse vício, esse vício horrível?* Não é vergonhoso ver um número infinito de homens não só obedecer mas rastejar, não serem governados mas tiranizados, não tendo nem bens, nem parentes, nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertençam?”¹⁰⁵

No sermão dirigido aos peixes (1654), o Padre António Vieira pretende igualmente retirar estes homens das trevas: “permite Deus que estejam vivendo em cegueira tantos milhares de gentes há tantos séculos?”. Vieira não aceita o pretexto para tal condição subalterna, o facto de não terem outro modo de se sustentar, vivendo subjugados por causa de meras promessas: “houve quem os engodou, e lhes fez isca com dois retalhos de pano [...] ou branco, que se chama hábito de Malta, ou verde, que se chama de Avis, ou vermelho, que se chama de Cristo e de Santiago; e os homens, por chegarem a passar esse retalho de pano ao peito, não reparam em tragar e engolir o ferro.”¹⁰⁶ Francisco Manuel de Melo (1608-1666) demonstra igualmente total desagrado em relação aos antigos usos, dizendo que no reinado de D. Sebastião “era costume andarem os fidalgos mancebos encostados a seus pajens [...] E chegava tanto aquele mau costume, que quando os que jogam a péla, passavam de uma casa para outra, e não faziam, sem que se lhes chegassem os pajens, e neles se encostassem. Diziam “haã” fazendo-o muito comprido, e os mais falavam afeminado, por uso naquele tempo.”¹⁰⁷

Quando Vieira se dirige aos peixes, sobre quem salienta a obediência, a ordem, quietação e devoção, aconselha-os a partir para longe dos homens, “fora dessas cortesarias, vivereis sós convosco” porque “de caza, e das portas a dentro tendes o exemplo de toda esta verdade”¹⁰⁸. Por isso “trato e familiaridade com eles, Deus vos livre!”. A competição entre os peixes também entristece o jesuíta português, acusando-os de se comerem uns aos outros. Actividade sem sentido

¹⁰⁴ Francisco Rodrigues Lobo, *Op. cit.*, p. 291. [itálico nosso]

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 51. [itálico nosso] Este “vício terrível” que o autor nem sabe como chamar, é no nosso entender uma referência ao pecado nefando de sodomia, o mais ignóbil dos crimes, e esse era ontologicamente o pecado “a não falar”. Assim transparece, por exemplo, nas sentenças do Santo Ofício, em que o “ditto peccado” e “outras torpezas que deixão de se referir por não offender os ouvidos dos fieis christãoes.” (IANTT, *Inquisição de Lisboa*, proc° 3529, fl. 200)

¹⁰⁶ Padre António Vieira, *Sermoens*, Lisboa : na officina de Miguel Deslandes, 1682, p. 331.

¹⁰⁷ Francisco Manuel de Melo, *Op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 316.

uma vez que “sendo todos criados no mesmo elemento, todos cidadãos da mesma pátria, e todos finalmente irmãos”¹⁰⁹. Vieira dirigiu-se especificamente aos “voadores” que na sua perspectiva continuavam a ser peixes, mas pela ambição e vaidade queriam voar¹¹⁰. Reprende esta presunção e capricho dos voadores quando afinal Deus os havia feito para serem peixes. Tendo por isca o vento, ao tocar “na vela ou na corda”, caíam “palpitando”, sendo para eles as redes, todas as velas, e os laços, todas as cordas. António Vieira imagina-os postos ao fogo, por quererem ser “borboleta das ondas” acabando por se lhes queimar as asas. Este é o fogo dos autos-de-fé da Inquisição.



« O cortesão, um homem agrilhoado », in Baltazar de Castillon, *Le Courtisan*, [Lyon], François Juste, 1538. (1^a ed. 1528)

Importa frisar que o Padre António Vieira não estava a falar apenas dos Índios no Maranhão, mas dos próprios europeus: “Cuidais que só os Tapuias se comem uns aos outros; muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os Brancos [...] Vedes aquele subir e descer as *calçadas*, vedes aquele entrar e sair sem quietação nem sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando os homens como hão-de comer, e como se hão-de comer”¹¹¹. Num outro sermão do Padre António Vieira, o dos Cativos, revolta-se contra os “grandes da terra” quando pergunta de

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 325

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 337-338.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 325. [itálico nosso]

que serve “ao homem ser senhor do mundo, se tem a sua alma no cativeiro do demónio?”¹¹² Todos aqueles que serviam foram considerados terem sido “herdados, havidos e possuídos” de má fé¹¹³. O Padre António Vieira prosseguiu nos seus sermões com uma severa crítica à sociedade vigente: “Direis que os vossos chamados escravos são os vossos pés e mãos; e também podereis dizer que os amais muito, porque os criastes como filhos, e porque vos criam os vossos. Assim é; mas já Cristo respondeu a esta réplica: “Se o teu olho te escandaliza, arranca-o; e se a tua mão ou o teu pé te escandaliza, corta-o”¹¹⁴. Os criados por serem homens naturalmente livres, poderiam servir, se para tal demonstrassem o seu desejo espontâneo e voluntário. Entre os “verdadeiramente cativos” incluíam-se os chamados “de corda” e os tomados em justa guerra e vendidos pelos seus inimigos. Havia ainda os “meios cativos” que apesar de serem livres se sujeitaram a servir metade do tempo de suas vidas. Como todos os homens, a exemplo de Adão e do próprio Cristo, deviam sustentar-se a si mesmos. Os meio-cativos deveriam por isso receber uma remuneração pelo seu trabalho. Aquele que não o fizesse não teria “entendimento” (seria irracional) ou então não seria cristão. A referência à remuneração introduz o contrato nas relações de serviço, substituindo os laços amorosos e os vínculos afectivos da sociedade corporativa.

As ideias apresentadas por António Vieira, ainda que inovadoras no seu contexto social e político, havia muito que circulavam na Europa. A tradição de serviço, criticada por Vieira, foi considerada por Hugo Grócio como a mais ignóbil e escandalosa forma de sujeição¹¹⁵. Para o jurista holandês, seria uma perfeita e absoluta escravatura no caso de um homem se obrigar a servir voluntariamente para toda a vida e imperfeita se fosse apenas por um certo período de tempo. O amo ao adquirir um direito sobre a pessoa em troca de comida, abrigo e outras necessidades essenciais, não tinha contudo qualquer direito sobre a vida ou a morte dos seus servidores, não podendo assim admitir-se quaisquer actos de crueldade¹¹⁶. Poderes como estes, apenas seriam conferidos aos donos de escravos capturados numa guerra justa¹¹⁷. Sobre estes escravos como sobre a sua progenitura podia ser aplicado um direito praticamente ilimitado. O direito pessoal adquirido pela transferência da liberdade de alguém, de um homem sobre outro, é designado por Grócio como um direito de propriedade. Os escravos eram propriedade pura e simples, não havendo praticamente qualquer interferência da lei civil sobre a forma como o homem usava a sua propriedade. Consequentemente, os corpos dos escravos estavam inteiramente ao dispor do seu

¹¹² Padre António Vieira, *Sermões*, vol. II, org. de Alcir Pécora, Hedra, 2001, p. 456.

¹¹³ *Ibidem*, p. 463.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 462.

¹¹⁵ A escravatura de Grócio tem sido confundida com a dos escravos africanos (Cf. John W. Cairns, “Stoicism, slavery, and law. Grotian Jurisprudence and its reception”, in Hans W. Blom and Laurens C. Winkel, *Grotius and the Stoa*, Assen, Royal van Gorcum, 2004, pp. 199-231; *De Iure Belli ac Pacis*, II.5.27.1.

¹¹⁶ *De Iure Belli ac Pacis*, II.5.28.

¹¹⁷ *De Iure Belli ac Pacis*, III.7.2.

amo. Contudo, Grócio relembra que partilhando uma humanidade comum, escravo e senhor, este deveria usar a razão para controlar as paixões. O domínio antes de ser sobre os outros e sobre coisas, era primeiro que tudo um poder sobre si mesmo, sobre a própria pessoa (*potestas in se*)¹¹⁸. Na introdução do *Mare Liberum*, Grócio ao distinguir a justiça da injustiça, comenta que “nenhum homem pode ignorar estes factos a não ser que deixe de ser homem”¹¹⁹. Assim, todos aqueles que não possuíam uma parte da faculdade de deliberação ou livre-arbítrio, não podiam ser descritos devidamente como homens. O vício humano era produto das paixões fora do império da razão. De sublinhar o acento agora dado à razão. Como vimos, a desordem na sociedade era resultado da falta de acatamento a hierarquias sociais, devido tanto a excessos como à incapacidade de colaboração entre os seus membros. Em causa estava a estabilidade e o serviço fiel e leal a um senhor de modo a todos contribuírem para o bem comum. Em Grócio, a desordem na sociedade resulta da falta de racionalidade nas acções. Os homens teriam de usar o seu livre-arbítrio e controlar as paixões para viverem uma vida virtuosa. Em pleno exercício da razão e com capacidade de auto-controlo, os indivíduos poderiam colaborar para o bem comum, pois segundo o humanista, os homens eram potencialmente sociais (*appetitus societatis*).

O injusto é aquele que seria contrário à natureza da sociedade dos que usavam a razão. Sob a influência de Cícero, para quem a razão é uma qualidade não só humana como divina, a primeira partilhada entre o homem e Deus, Grócio pressupõe que o bom discernimento é uma faculdade atribuída a todos os homens sem excepção. Espinosa partilha do mesmo ponto de vista. No *Tratado Político*, escreve ser fundamental aos “homens de razão jamais renunciarem ao seu direito ao ponto de deixarem de ser homens e serem tratados como gado.”¹²⁰ Na sua perspectiva, “quando dizemos que cada um pode estatuir o que quiser sobre aquilo que é do seu direito, tal poder não se deve definir só pela potência do agente, mas também pela aptidão do próprio paciente. Se, de facto, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva; de igual modo, embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea.”¹²¹ Em Espinosa é interessante verificar que a figura do escravo inspira a definição do conceito de cidadão e seus direitos inerentes. A escravatura humana foi desta forma ditame fundamental para o emergente modelo da sociedade civil.

¹¹⁸ *De Iure Belli ac Pacis*, I.1.5.

¹¹⁹ Hugo Grócio, *The Free Sea [Mare Liberum]* (ed. D. Armitage), Indianapolis, Liberty Fund, 2004 [1609], p. 6.

¹²⁰ Espinosa, *Op. cit.*, p. 148.

¹²¹ *Ibidem*, p. 107.

Existe, no entanto, a necessidade de distinguir as diversas formas de escravatura. Em Grócio, o *genuine servitus* regulado pelo direito das Nações (*jus gentium*) difere bastante do serviço voluntário que, por sua vez, segue o direito natural (*jus naturale*). E, segundo ele, por natureza ninguém era escravo (*servus*), distanciando-se desta forma do escravo natural de Aristóteles. De acordo com a lei natural, o senhor adquire um direito (*potestas*) para governar os seus servidores. O amo não adquire a pessoa, mas apenas o direito sobre essa pessoa, ou melhor, o direito pessoal aos serviços dessa pessoa. Na definição de criado de Rafael Bluteau, um homem por entregar a sua vontade e sujeitar-se a uma cega obediência, “não tem mais que meia cabeça, e meia vontade, porque a outra metade é de quem o manda”¹²². Os criados estavam sujeitos a uma *capitis deminutio*, literalmente “diminuição de cabeça”, significando uma capacidade jurídica diminuída, ou melhor, uma falta de personalidade jurídica¹²³. Grócio concebe a servidão um estado contra-natura, apesar de não ser repugnante à justiça natural. Os homens podiam tornar-se servidores (*servus*) em virtude de um acordo ou contrato¹²⁴. Deste modo podiam ser adquiridos bens ou actos, mas não a liberdade propriamente dita dessa pessoa que por natureza era inalienável.

Para Hugo Grócio, a natureza permitiu que uns bens fossem comuns e que outros se tornassem próprios de cada um pelo trabalho e indústria, tal como em cada ser humano existia certas qualidades comuns a todos e outras em que cada um se distinguia dos outros. Deus criou o mundo para toda a humanidade, concedendo os bens, alguns necessários à vida (segurança) e outros apenas necessários ao bem-estar (conforto)¹²⁵. De acordo com as leis primárias, a propriedade só poderia ser adquirida pelo homem com base no trabalho e na indústria, sendo necessário o reconhecimento de distinções pelo mérito entre as pessoas. O desejo do homem em viver em sociedade, não devia ser corrompido nem pelo medo nem pela atracção do prazer momentâneo, nem mesmo para ser desperdiçado nos excessos de uma cega paixão. Entendido serem opostos à lei natural, a sociabilidade pelo contrário deveria ser governada por princípios naturais e racionais e o homem deveria ser senhor das suas paixões para ser capaz de tomar medidas justas e gerir melhor os seus próprios interesses para sua segurança e dos seus amigos¹²⁶. Só assim poderia contribuir para uma gestão prudente das gratificações e distribuição dos bens dos particulares e da sociedade¹²⁷. Sendo por vezes preferível por exemplo escolher alguém com maior

¹²² Rafael Bluteau, *Op. cit.*, p. 134.

¹²³ No nosso entender, esta é a razão pela qual “ao longo dos tempos, foram tantos os senhores que representaram a vontade de um criado, substituindo-o e representando-o em questões de foro jurídico.” (Pedro Cardim, *Op. cit.*, p. 223)

¹²⁴ *De Iure Belli ac Pacis*, III.7.1.1.

¹²⁵ *De Indis*, 23.

¹²⁶ *De Iure Belli ac Pacis*, Prologema, I.44.6.

¹²⁷ *De Iure Belli ac Pacis*, Prologema, I.10.

mérito que outro, ou estabelecer uma relação com um estrangeiro ou com um pobre em lugar de um rico.

No *Prologema* do *De Iure Belli ac Pacis*, Grócio escreve que “a natureza fez-nos todos iguais”. Todo o ser humano tinha por natureza liberdade para agir, gerir a sua própria vida, possuir reputação e honra¹²⁸. Donos dos seus corpos, os homens apresentam-se como iguais. Ao proclamar que “todas as nações são iguais”, pôs em causa o princípio de soberania (como se não existisse Deus, o Senhor por excelência). De frisar que para Grócio o poder soberano continua a existir, mas agora a ênfase é feita à necessidade de um reconhecimento prévio por todos. É dada precedência a um poder inerente a cada indivíduo antes de o transferir ao Estado. A transferência é efectuada inicialmente na cabeça do *paterfamilias*, também designado por “magistrado doméstico”, para que tivesse jurisdição para sua própria protecção e da sua família. Em seguida, é feita a união de muitas cabeças de família em um só povo ou Estado, proporcionando um grande poder aos seus membros. O poder do Estado surge assim como o resultado de um acordo colectivo: “a sociedade humana tem origem na natureza, mas a sociedade civil deriva de um desígnio deliberado”¹²⁹. Esta seria na opinião de Grócio, “a mais perfeita de todas as sociedades”. Ainda que os diversos corpos estivessem separados e distantes, existe uma união pelo nome, por o Estado ter uma única constituição e espírito. Ora, este espírito era considerado como uma total e completa associação para a vida política, sendo este o primeiro e o efeito imediato do poder soberano e o que acabava por unir o Estado. O que vai levar Grócio a considerar o Estado como um corpo artificial. Vemos aqui uma transição da ideia de Estado enquanto realidade corpórea a passar para uma mera união espiritual, um *corpus mysticum*. Contudo, as analogias corporais mantêm-se. Grócio refere a conexão entre um corpo enquanto sujeito comum da visão e o Estado enquanto sujeito comum de soberania. Assim como o olho era o correlativo adequado da visão, o próprio sujeito, isto é, uma ou mais pessoas, de acordo com as leis e costumes de cada nação, era o poder primordial do Estado¹³⁰. O Estado era um corpo de pessoas livres, associadas com o intuito de gozarem pacificamente os seus direitos e para seu próprio benefício¹³¹. Grócio acreditava que a sociedade não podia atingir a “unidade perfeita e a harmonia”, ou seja, ser e mover-se como um corpo único, mas poderia desejar a concórdia e a aliança entre os diversos corpos, sendo estes em número indeterminado. Do mesmo modo, diversos Estados poderiam estar ligados numa aliança estrita e

¹²⁸ *De Iure Belli ac Pacis*, II.17.2.1.

¹²⁹ *De Indis*, p. 8; Foi na esteira do pensamento de Francisco Vitória sobre a teoria da soberania em que o Estado surge como uma entidade jurídico-política e do pensamento de Suárez sobre a teoria contratualista sublinhando a dimensão internacional regulada por um direito, *ius inter gentes*, que Grócio desenvolveu a teoria das relações entre os Estados. (Cf. Wladimir Brito, “Do Estado da construção à desconstrução do conceito de Estado-Nação”, in *Revista História das Ideias. O Estado*. vol. 26, 2005, pp. 259-306).

¹³⁰ *De Indis*, 260.

¹³¹ *De Iure Belli ac Pacis*, I.3.7.

todavia cada um continuar a ser um Estado perfeito¹³². Seguindo o mesmo raciocínio, como as leis de cada Estado diziam respeito ao seu próprio benefício, entre todos ou vários Estados deveria haver leis baseadas no consentimento comum, as quais não diziam respeito à vantagem de um corpo em particular, mas a todos em geral.

O humanista holandês abraçou a noção estoíca de irmandade humana. A lei natural, na qual se baseia Grócio, fundada na própria natureza, aplica-se a toda a humanidade, civil ou bárbara e é comum a todas as épocas e a todas as regiões. Pessoas livres não podiam ser tratadas como mercadoria nem estavam no *commercium*. Para Grócio, a vontade de ter comércio teria de ser recíproca. Havendo a vontade, os pactos seriam escrupulosamente guardados. Nisto consiste um dos mais importantes princípios grocianos, no qual determina que “os contratos têm de ser honrados” (*pacta sunt servanda*). A lealdade a um senhor qualquer que ele seja é substituída pela fidelidade a um contrato assinado. Na argumentação para a defesa da liberdade de comércio e navegação, Grócio utiliza uma retórica forense influenciada sobretudo pela oratória ciceriana, a qual não era propriamente aceite na altura, na medida em que destacava a pureza da *amicitia* ciceroniana. Esta igualdade na amizade entre os homens faz da sociedade uma realidade onde existe um preceito natural de fraternidade, de *mutui amoris*.

CONCLUSÃO

O homem na sociedade corporativa por vínculos de serviço e reverência condicionava o seu destino à casa do seu senhor, terreno ou celeste. O destino designa-lhes que a vida não depende deles, mas lhes é decidido por uma força superior ou pela ordem geral do mundo. A crítica humanista consistiu em revelar que estes homens não conheciam a verdadeira liberdade, tornando-se escravos de forças ocultas ou superiores, ligadas em permanência ao corpo, determinando-lhes todos os gestos do quotidiano. Denunciaram a incapacidade dos criados ou servidores disporem livremente do seu destino, apontando-lhes o caminho para a sua emancipação.

A discussão sobre a colonização das Américas, no caso do Padre António Vieira, e das relações com as Índias Orientais, no caso de Hugo Grócio, teve uma enorme influência nas mudanças culturais e nas mentalidades dos próprios europeus. Importaram, de forma renovada, conceitos e realidades do além-mar, entre elas incluímos a figura do escravo, com o objectivo de prosseguir uma crítica a toda a organização social e política no seio da própria Europa. Pretendem

¹³² *Ibidem*.

na sua obra encontrar uma resposta para o problema moral da ideia de liberdade humana. Contra a ideia de sujeição a um destino, Grócio comenta haver muitas maneiras de se viver, umas melhores que outras, mas cada um poderia escolher a que mais lhe agradasse. Pretende dar ao homem uma responsabilidade na ordenação do mundo, afirmando a soberania do ser humano na ordem natural. Graças à razão, os homens poderiam ser capazes, por si próprios, de dar uma finalidade para o universo. O papel activo do homem permite a capacidade para reivindicar legitimamente a paternidade dos seus actos. Coloca o homem numa posição de quase-igualdade com Deus ou pelo menos acima de todos os outros seres. Ainda que a obra de Grócio apresente de forma sistemática os princípios gerais para regular as relações entre os Estados, o seu propósito é bastante mais profundo. O objectivo é devolver a igualdade e a liberdade a toda a humanidade. Por esta razão termina o *Mare Liberum* proclamando: “Se for então necessário, levanta-te nação invencível sobre o mar: e luta corajosamente, não pela tua própria liberdade, mas pela liberdade do género humano”¹³³.

Uma linha de pensamento que levará mais tarde à persistente crítica social e política efectuada abertamente pela filosofia das Luzes, precisamente por haver uma crescente censura relativamente ao dom da graça e seus estatutos vinculados. Com repercussões nas medidas hostis dos revolucionários franceses contra os domésticos, os quais se viram privados de direitos políticos e excluídos da guarda nacional¹³⁴. Com uma população emancipada pelos valores republicanos, era então possível ostracizar um grupo social específico, os criados, confinado ao serviço doméstico e cada vez mais preferencialmente feminino.

¹³³ *Mare Liberum*, p. 58.

¹³⁴ Jean-Pierre Gutton, *Op. cit.*, p. [217].