

A UNIDADE CATÓLICA COMO FUNDAMENTO DA MONARQUIA HISPÂNICA: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS E A DIVERSIDADE CULTURAL NA FORMAÇÃO DAS ESPANHAS ULTRAMARINAS

Flávio Lemos Alencar – UFF/IAq

Resumo: Na formação do Império ultramarino hispânico, as relações interétnicas tiveram uma presença patente e fundamental, na medida em que a Monarquia congregou povos das origens mais diversas – de todos os continentes conhecidos – sob uma mesma autoridade política. O propósito das linhas que seguem é discutir o papel da unidade religiosa da Monarquia hispânica como fundamento das relações interétnicas no Império ultramarino.

Palavras-chave: Unidade católica, Monarquia hispânica, Relações interétnicas.

Abstract: For the formation of Hispanic Empire, the interethnic relations had a fundamental role, as far as the Monarchy congregated people from various origins, from all known continents, under the same political authority. The aim of these lines is to discuss the role of religious unity of Hispanic Monarchy as founding base of interethnic relations in ultramarine Empire.

Keywords: Catholic unity, Hispanic Monarchy, Interethnic relations.

Para compreendermos uma sociedade em seus múltiplos aspectos e em sua vitalidade, é fundamental compreender a imagem que esta sociedade tem de si mesma. A Monarquia ibérica – sob a qual várias sociedades se desenvolveram – também se assentava sobre uma compreensão de si mesma, uma justificação de sua existência. Na formação deste Império, as relações interétnicas tiveram uma presença patente e fundamental, na medida em que congregou povos das origens mais diversas – de todos os continentes conhecidos – sob uma mesma autoridade política. O propósito das linhas que seguem é discutir o papel da unidade religiosa da Monarquia, no âmbito das relações interétnicas no Império hispânico.

1. O REI, A SUBSIDIARIEDADE E O PARADIGMA CORPORATIVO

A prática política ibérica baseava-se num modelo de Monarquia tradicional ou orgânica, de raiz medieval, em que o rei era, entre os grandes senhores, um *primus inter pares*. O rei não concentrava as decisões, mas vigorava o princípio da subsidiariedade, segundo o qual as instâncias de poder mais locais devem em geral resolver as questões de que sejam capazes. Conforme a necessidade, apelar-

se-ia a esferas mais altas, que têm assim um papel subsidiário, se responsabilizando por empresas e encargos que fogem da capacidade da família e do município, e administrando a justiça. A Monarquia orgânica estruturava-se hierarquicamente, como uma pirâmide em que no cimo há muita autoridade e pouco poder, e na base há muito poder e pouca autoridade. O poder dos senhores locais sustentava a autoridade do rei, que assumia assim a figura de pai, senhor e juiz de todos. Os súditos devem respeitar e obedecer ao rei como pai, e o rei deve ser justo, solícito e misericordioso para com os súditos como para com filhos seus. Neste contexto, se podem entender os mecanismos de lealdade e de concessão de graças e mercês que marcam a relação entre rei e súditos nas sociedades de corte no Antigo Regime¹.

Em Portugal e Espanha, a Monarquia tradicional se assentava sobre um paradigma corporativo, como tem salientado um número cada vez maior de historiadores, seguindo a senda indicada por António Manuel Hespanha e Angela Barreto Xavier². Esta historiografia aponta para a necessidade de compreender o Antigo Regime Ibérico a partir de seus próprios usos e costumes, instituições e práticas. Aplicar, no estudo das sociedades de Antigo Regime, noções próprias da democracia liberal que sucedeu a Revolução Francesa – no caso do direito, p.ex., a noção de direitos individuais, de fundo racionalista – é condenar-se a não compreender essas sociedades em razão do anacronismo dos conceitos empregados. Aliás, esta acusação de anacronismo é a que, no caso do Brasil, fazem os partidários da idéia de Antigo Regime nos trópicos³ – estribada no paradigma corporativo – aos que defendem a noção de Antigo Sistema Colonial, prenhe de uma inegável visão economicista da História.

2. O REINO COMO UM CORPO

O paradigma corporativo aponta para a idéia da sociedade como um corpo, cuja cabeça é o rei. Os diversos membros têm distintas funções, todas necessárias, mas hierarquicamente ordenadas. Nesse aspecto, a idéia do Corpo Místico, tomada da teologia, será aplicada às relações políticas. Segundo a doutrina católica, todos os cristãos, desde que recebem o sacramento do batismo – seja por água, sangue ou desejo – fazem parte de um mesmo *Corpo Místico*, que

¹ Cf. ELIAS, Norbert. *Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

² Cf. HESPANHA, Antonio Manuel; XAVIER, Angela Barreto. “A Representação da Sociedade e do Poder”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4: O Antigo Regime. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.

³ Cf. FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

é a Igreja, cuja cabeça é Cristo. Na Carta aos Romanos, que compõe o Novo Testamento, está escrito:

Pois, como em um só corpo temos muitos membros e cada um dos nossos membros tem diferente função, assim nós, embora sejamos muitos, formamos um só corpo em Cristo, e cada um de nós é membro um do outro (*Ad Rom.*, XII, 4-5).

Pelo batismo, o cristão é incorporado ao Corpo Místico de Cristo, tornando-se, por essa identificação com Cristo, um filho de Deus. Diz-se, deste modo, que os batizados são irmãos entre si. Este laço mantém-se não só no âmbito da Igreja militante – a terrestre, cuja cabeça visível é o Bispo de Roma, Vigário de Cristo – mas também com a Igreja triunfante – a Virgem Maria e os santos, que já gozam da visão beatífica – e a Igreja padecente – as almas que se purificam no purgatório. Esta lógica é que explica a intercessão dos santos, a oração pelas almas do purgatório e mesmo o hábito de pedir orações uns em favor dos outros na terra.

Dessa forma, a Monarquia ibérica, como uma comunidade de batizados, é uma sociedade em que a ligação entre seus membros é mais intensa que a mera circunstância de viverem sob o mesmo rei. Suas almas estão unidas para a eternidade. Esta visão de comunidade política dos batizados é que está na base do fenômeno tipicamente medieval da Cristandade. Por esta via se pode entender que, transpassado o umbral da Modernidade, se fale ainda de *Christianitas minor* hispânica para se referir ao império herdado por Filipe II de Espanha. A idéia de Império, no caso ibérico como no caso germânico, não se pode entender fora da idéia de Cristandade, que dá ao Império um sentido e uma missão.

O paradigma corporativo entende a sociedade pela metáfora do corpo. Membros e órgãos harmonicamente desiguais a compõem. Trata-se de uma sociedade de ordens, os braços do reino. Cada estamento tem suas funções próprias, que cumpre – pela experiência acumulada de gerações, pela tradição – de uma maneira tal que outro estamento não poderia fazer melhor. Esta sociedade não impede completamente a mudança de lugar social, mas simplesmente não vê necessidade nesta mudança. Pelo contrário, a mudança de lugar social pode – sobretudo se se trata de uma mudança brusca, radical, violenta – estorvar a consecução do bem comum, perturbar a paz, entendida como “tranqüilidade da ordem”, de acordo com Agostinho de Hipona (*Civitas Dei*, Lib. XIX, 13).

3. INCORPORAÇÃO E EXPANSÃO

Os Impérios espanhol e português – ou simplesmente o Império ibérico, se consideramos o período da chamada União das Coroas (1580-1640) –, em sua formação continental congregou um conjunto de povos distintos vivendo sob a mesma autoridade política. Tal processo de agregação e integração não se fez sem conflitos, conflitos que envolvem disputas políticas e de identidade. Se na própria península já havia marcadas diferenças entre castelhanos, aragoneses, galegos, etc., essas diferenças só aumentam quando se juntam ao Império os flamengos e os napolitanos, para não sairmos do âmbito europeu.

Com a expansão ultramarina e o contato mais assíduo com os negros e os orientais, e o totalmente novo com os naturais da América, a incorporação desses grupos à comunidade política do Império ibérico se dará num processo em que se evidencia o fundamento das relações sociais e políticas na *Christianitas minor* hispânica: a unidade religiosa. De fato, a unidade católica das Espanhas foi o meio e o critério de incorporação de qualquer grupo étnico ao Império.

Estamos convictos de que não se pode entender cabalmente qualquer aspecto da experiência histórica da Monarquia hispânica sem dar especial atenção às concepções religiosas que estavam na base da cosmovisão que a caracterizava. Se queremos entender a relação da autoridade política hispânica com os novos povos que se agregavam ao Império, inclusive quando estes povos tinham origens étnicas muito diferentes, é necessário entender o quanto as concepções religiosas dos ibéricos dos séculos XVI, XVII e XVIII influíam nestes temas.

4. CALVINISMO E COLONIZAÇÃO

Por contraste, a análise das experiências de colonização calvinista – na África do Sul e na Nova Inglaterra, de maneira exemplar – pode fornecer interessantes dados sobre a influência da religião nas relações interétnicas, em perspectiva comparada. De fato, sabemos que os ingleses e os neerlandeses em geral não agregavam juridicamente as novas terras às terras metropolitanas. O contato era feito, geralmente, por meio de uma companhia de comércio que, ainda que autorizada pelo Estado, seguia sendo um corpo autônomo, uma empresa mercantil por ações, cujo fim confessado era simplesmente o negócio e o lucro, sem maiores pretensões de expansão da religião e da civilização, ainda que tais propósitos pudessem estar presentes como objetivos secundários e subordinados. Caso conhecido é o do Conde Maurício de Nassau que, aparentemente mais preocupado com a promoção da civilização que com os interesses econômicos da Companhia das Índias Ocidentais, entrou em conflito com os acionistas da companhia, que o fizeram voltar de Pernambuco para os Países Baixos.

Os nativos, nas áreas de exploração neerlandesa, não se tornavam súditos do soberano metropolitano. Já os índios americanos, reconhecendo a soberania

de Castela, tornavam-se súditos de Sua Majestade Católica, o que significava a formação de direitos e obrigações para ambas as partes. Da parte dos súditos, lealdade e obediência. Da parte do rei, justiça e misericórdia. No Antigo Regime, o súdito é para o rei como filho é para o pai. O pai deve formá-lo, protegê-lo, guiá-lo, conduzi-lo, e por isso pode castigá-lo, exigir-lhe submissão, impor-lhe penas. É um bom pai se faz tudo isso para o bem do filho, que lhe deve obediência, respeito, acatamento. Tal concepção é que justifica a relação de autoridade e obediência que caracteriza a vida política do Antigo Regime.

O Império espanhol pretendia-se o defensor armado da Cristandade e assumia como doutrina de Estado a religião católica. Nesse sentido, as bases da cidadania e a relação com os demais povos deviam-se guiar pelos critérios de pertença à religião católica, sem, no entanto, reduzir a religião à nacionalidade. Isto é, entre os ibéricos, a causa do Estado devia ser sujeita à causa da religião, pois como católicos compreendiam a Igreja como maior que o Estado, a Igreja como uma ligação universal, situada num nível superior ao Estado – como o corpo deve estar submetido à alma, e a vontade à razão –, ainda que o Estado fosse soberano nas questões temporais.

Já entre os protestantes, a causa do Estado e a causa da religião se identificavam, com a subordinação da causa religiosa ao interesse nacional, refletida da nacionalização da Igreja em cada país – Igreja Anglicana, Igreja da Suécia, entre tantas que adotaram o luteranismo ou o calvinismo como doutrina –, o que implicava em cismas com a Igreja universal e a proclamação do chefe temporal de cada nação como chefe eclesiástico. Na França, o galicanismo, com fortes sabores calvinistas, reivindicou permanentemente uma grande autonomia para a Igreja francesa, ameaçando por diversas vezes um novo cisma. Na Espanha, não se tem notícia de um movimento aberto em defesa da autonomia da Igreja espanhola frente à Santa Sé, ou de movimento cismático expressivo nessa direção.

5. UNIDADE E PLURALIDADE

Sendo portanto o catolicismo o substrato de união entre os hispânicos, mas rechaçando identificar o Império espanhol como custódio único da Cristandade católica, o esforço do Império era ser o primeiro entre os reinos católicos – o que, de fato, logrou, se pensamos da obra de difusão da religião católica realizada pela Espanha ao redor do mundo. A ação do Império hispânico – particularmente sob os Habsburgo e, no seu zênite, sob Filipe II – revela uma intenção de “fundar cristandades”, de difundir a religião católica, congregando novos reinos e territórios numa comunidade política que, se possível, revivesse o Sacro Império.

De fato, o que John H. Elliott chama de “monarquia compósita”, no caso da Espanha, nos pode remeter ao ideal do Sacro Império, presente em Filipe II, como nos espanhóis do *Siglo de Oro* de maneira geral. A congregação de vários reinos e Estados, com suas liberdades e franquias garantidas, em sua diversidade de origens e costumes, tendo em sua cabeça um Soberano, aponta para o modelo do Sacro Império. O que foi o Sacro Império na Europa, seria o Império de Filipe II em todo o globo.

Os diversos reinos e territórios poderiam ter seus próprios costumes, suas próprias leis até, sua nobreza particular, seus foros: o único que se exigia é que abraçassem a fé católica, fundamento do Império. A própria fé é aqui entendida num sentido universal, como destinada a todo homem, de qualquer origem.

A partir desta concepção universalista, se entendem os mecanismos de agregação política que implementou o Império hispânico com relação aos novos territórios conquistados. Os novos povos, uma vez reconhecida sua natureza humana, não podiam ser homens diferentes dos espanhóis, pois não existia dúvida sobre a universalidade da natureza humana e da origem comum do gênero humano em Adão e Eva. Como homens, eles deviam ser informados da vinda de Cristo, da redenção e do batismo. Abraçando o batismo, se tornavam membros da Igreja, e, assim, irmãos e membros – no Corpo Místico de Cristo – dos outros membros da Igreja. Os espanhóis, assim, reproduziam na comunidade política a noção de Corpo Místico, aos quais juntavam os novos batizados que, pelo menos na teoria, eram novos irmãos.

Tal concepção sobre o Corpo Místico e sobre o caráter do batismo, que remete à idéia da comunidade política como uma grande família unida pela fé, é ausente nas concepções protestantes. De fato, entre os protestantes, a Igreja não é propriamente um Corpo Místico em que uns são membros dos outros, mas uma comunidade em que indivíduos se juntam para individualmente se dirigirem a Deus. A comunidade não é essencial nem exerce papel de intermediação entre a alma e Deus. Para os católicos, o batismo é um sacramento que “imprime caráter”, isto é, marca a pessoa de tal maneira que ela, mediante este sacramento, adquire uma dignidade objetiva que nem a apostasia posterior poderá apagar. Dessa maneira, e à semelhança da relação biológica entre os irmãos, o laço criado pelo batismo não depende, objetivamente falando, de quaisquer considerações sentimentais. Já entre os protestantes, o batismo não é muito mais que uma declaração pública de um assentimento privado à doutrina cristã, sem o caráter definitivo nem as conseqüências jurídicas que tem para os católicos (como, por exemplo, o fato de o direito canônico só ter vigência entre os batizados).

6. PREDESTINAÇÃO E CONVIVÊNCIA

A cor da pele e a origem étnica não constituíam, em teoria, do ponto de vista ibérico, nenhum obstáculo para a convivência política entre europeus e não-europeus⁴, desde que fosse compartilhada a fé católica. Entre os portugueses, era política de Estado que os oficiais da Coroa, chegando a uma nova terra, procurassem casar com as filhas dos chefes, num processo de miscigenação que começava pelas elites. Aceito o batismo, o nativo era um católico com o qual se podia casar (o direito canônico exige dispensa para o casamento de um católico com adepto de outra religião). Já entre os protestantes, especialmente os calvinistas, a idéia da predestinação desencorajava – se não impedia – um casamento interétnico.

Para os calvinistas, a noção da predestinação absoluta era um impedimento eficaz para a convivência familiar e política com os nativos, seja na África do Sul, seja na Nova Inglaterra, seja mesmo no Brasil neerlandês. Uma particularidade do calvinismo que o distancia do luteranismo é justamente esta noção da predestinação absoluta, que também terá conseqüências no nacionalismo exacerbado – derivado em preconceito étnico – que se verificará entre os povos calvinistas ou influenciados fortemente pelo calvinismo.

Muitas das Igrejas reformadas – como a holandesa, que adotou o calvinismo -- apresentavam-se como o “povo eleito” da nova aliança, os verdadeiros cristãos, que, depois da vinda de Cristo, são a “nova Jerusalém”, continuadores dos judeus, povo eleito da antiga aliança. Este novo “povo eleito” seria composto daqueles predestinados, que se podiam identificar por características exteriores como a prosperidade na vida presente e a profissão de fé calvinista.

A teoria da predestinação, assim, adotada pela Igreja reformada da Holanda, ou pelos puritanos escoceses, está na origem de um preconceito tipicamente étnico, que identificava os latinos, os eslavos, os negros, os índios como povos condenados, a quem Deus não tinha escolhido. De fato, não se nota grande esforço evangelizador em direção aos negros e aos índios, por parte dos colonos calvinistas na América e na África. Não batizavam seus escravos, nem casavam com os nativos, que tampouco eram admitidos em seus templos. Não é difícil ver no *apartheid* sul-africano e no regime segregacionista dos Estados Unidos as conseqüências políticas mais célebres desta noção de predestinação

⁴ Nas palavras de um afamado teórico do século XX, “*La Hispanidad, desde luego, no es una raza (...). No damos importancia a la sangre ni al color de la piel, porque lo que llamamos raza no está constituido por aquellas características que puedan transmitirse al través de las oscuridades protoplásmicas, sino por aquellas otras que son luz del espíritu, como el habla y el credo. La Hispanidad está compuesta de hombres de las razas blanca, negra, india y malaya, y sus combinaciones, y sería absurdo buscar sus características por los métodos de la etnografía.*” MAEZTU, Ramiro de. *Defensa de la Hispanidad*. Santiago de Chile: Editora Nacional Gabriela Mistral, 1975, pág. 26.

aplicada um “povo eleito” em suas relações com outros povos num mesmo território.

7. MANCHA DE SANGUE, MANCHA DE RELIGIÃO

Se, como afirmamos, a unidade católica era o fundamento do que poderíamos talvez chamar ‘identidade espanhola’, podemos compreender a preocupação política em limitar ou impedir o acesso de acatólicos a cargos públicos e posições sociais de relevo. Com este objetivo – de impedir que acatólicos tivessem influência política e social – funcionou o mecanismo da ‘mancha de sangue’, que limitava o acesso a determinados postos a católicos que fossem já filhos e netos de católicos, afastando assim os conversos recentes, que podiam ser considerados insinceros – sobretudo de conversos do judaísmo – ou pouco instruídos na doutrina.

Na Espanha, como informa Fernanda Olival, “um famoso *estatuto de Toledo* datado de 1449 obrigava a afastar os conversos dos cargos municipais; terá tido um horizonte meramente local, e não gozava da sanção régia. No entanto, o mesmo princípio foi depois aplicado a várias instituições e com outros âmbitos”⁵. Em Portugal, o estatuto de limpeza de sangue “não se tratou nunca de uma lei geral, embora a certa altura o pudesse parecer”⁶.

Vemos que os estatutos de limpeza de sangue refletiam, mais que um corpo de leis estruturado, uma série de mecanismos que visavam impedir a formação de uma elite acatólica. Não se trata de uma questão biológica – como o termo “sangue” pode talvez sugerir – mas de uma preocupação de ortodoxia religiosa e alinhamento político. Conforme Fernanda Olival, “um ponto [...] é inequívoco em toda a Península da Época Moderna: com este tipo de requisitos não se visava a pureza biológica da raça pelas suas qualidades genéticas; tratava-se, ao invés, de um problema de natureza ideológico-religiosa, com forte impacto na estruturação social e política”⁷.

Refere ainda Olival que “a alusão a tais cláusulas numa determinada instituição não era, por si só, sinónimo de empenhamento na observância das mesmas. E o modo como esta era apurada também variava muito de entidade para entidade”⁸. Se isto se dava na Península, quanto mais na América pouco se vigiava a aplicação correta das diferentes normas de limpeza de sangue. Na verdade, foram comuns as dispensas. Nesse sentido, a nobilitação de indígenas nas Américas foi uma prática muito comum – no México e no Peru sobretudo –,

⁵ OLIVAL, Fernanda. “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 2004, pp. 151-182.

⁶ OLIVAL, Fernanda. *Op. cit.*

⁷ OLIVAL, Fernanda. *Op. cit.*

⁸ OLIVAL, Fernanda. *Op. cit.*

apesar de, no início da colonização, os índios muitas vezes não contarem com avós católicos. No Brasil, é de ressaltar o caso de Araribóia, ou Dom Martim Affonso de Sousa, que foi feito fidalgo da Casa Real e recebeu hábito de cavaleiro da Ordem de Cristo⁹.

8. A RAÇA ANTES E DEPOIS DO SÉCULO XIX

Uma preocupação objetiva ao lidarmos com o termo “raça” é atentar para as mutações de sentido na utilização do conceito, conforme o que Reinhardt Koselleck adverte com a *Begriffsgeschichte*¹⁰. Com efeito, temos que aceitar que um espanhol ou português do século XVI não usa o termo com a mesma conotação de um darwinista do século XIX.

A “raça”, para um português dos Seiscentos, não terá o sentido biologizado que o cientificismo do século XIX emprestará ao termo. Em geral, “raça” ou “nação” será uma maneira de se referir aos judeus, tomados como uma comunidade humana com pais comuns – neste caso, particularmente fechada sobre si mesma. “Raça” será uma família de povos, uma comunidade com ascendência comum. Trata-se mais de uma categoria histórico-cultural que de uma divisão biológica da espécie humana, pois nenhuma dúvida cabia, até o evolucionismo, de que todos – sejam judeus, gregos, americanos ou negros – descendem de um único casal.

Com a negação do monogenismo a partir do século XIX, “raça” passa a ser uma categoria biológica, e não histórico-cultural. “Raça” passa a ser uma divisão da “espécie” humana – não com base características culturais que a ascendência comum e a convivência explicam, como era a “raça” seiscentista – mas por uma maior ou menor proximidade genética com o primata. Trata-se, agora, de um conceito científico de raça, um conceito biológico e que se pretendia, nos seus começos, incontestável.

9. A ESCRAVIDÃO NO IMPÉRIO HISPÂNICO

Muito associada à questão étnica vem a problemática da escravidão, muito embora tal associação seja muito mais recente – justamente a partir do século XIX e do evolucionismo cientificista – que da época da escravidão renascentista.

⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. VAINFAS, Ronaldo, et al. (org). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Ed.UFF, 2006.

¹⁰ JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JUNIOR, João. (org.) *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/ Edições Loyola, 2007.

O racismo científico nasce no século XIX, num contexto em que aplicações e leituras sociológicas da teoria da evolução de Darwin enfatizavam a desigualdade entre homens mais próximos do ancestral símio e aqueles mais civilizados, indicando como algo natural que os mais evoluídos se sobrepusessem aos considerados mais atrasados. Tudo isso seria algo ditado pela natureza, que seleciona os mais aptos. No bojo de toda essa teorização – totalmente alheia às concepções da Modernidade ibérica – é que nasceu o fenômeno do racismo científico. De acordo com Hebe Mattos, “a noção da raça e da desigualdade entre elas são construções do pensamento científico europeu e norte-americano surgidas apenas no século XIX. [...] Até mesmo a origem comum da espécie humana passa a ser questionada”¹¹. As teorias raciais passaram a justificar a escravidão e a expansão imperialista européia sobre África e Ásia no século XIX.

Para o português do século XVII, não era a origem étnica que justificava a escravização. Os critérios para escravizar uma pessoa eram aqueles recebidos do direito romano, nomeadamente a captura na guerra, a que os doutores renascentistas acrescentarão a legitimidade e a justiça da dita guerra. Assim, um eslavo, um germânico, um árabe, judeu, negro ou índio, se vencido numa guerra justa, pode vir a tornar-se escravo de seu vencedor. Quanto à caracterização da guerra justa, informa-nos Hebe Mattos que “a justeza da guerra era decidida pelo rei e esteve ligada, em geral, à legítima defesa, à garantia de liberdade de pregação do evangelho e, para alguns, à garantia da liberdade de comércio”¹².

É um fato que abundarão, nas terras americanas, os escravos africanos, pelo que – já no período colonial – desenvolve-se uma associação da cor negra à situação de escravidão. De fato, a escravidão havia se mantido como instituição na África negra, o que possibilitou a oferta de escravos para os europeus que, então, retomavam mais largamente a prática do direito romano. De acordo com Hebe Mattos, deve-se considerar a “preexistência de um mercado de cativos na África e seu papel central para a política das sociedades africanas da época moderna”.

Outro fator que poderia marcar o negro na sociedade colonial é o fato dos africanos serem, em geral, cristãos-novos. Dizemos “em geral” porque nem sempre os africanos são cristãos-novos, tendo havido quantidade considerável de católicos negros desde a Idade Média. Célebre a história de Santo Elesbão, rei negro da Etiópia, que foi contemporâneo do Imperador Justiniano e, deixando o

¹¹ MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, pp. 11-2.

¹² MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

trono, se fez carmelita. A devoção a Santo Elesbão foi popular entre os escravos no Brasil¹³.

Sobre a relação entre racismo e escravidão, é interessante salientar que, na história do Brasil e das colônias espanholas pelo menos, o racismo é que é decorrência da escravidão, e não o contrário. Não foi por racismo que os escravos foram recrutados na África – pelo menos não originariamente. Como afirma Hebe Mattos, “Não apenas o conceito de raça é uma construção do século XIX, mas também a “racialização” da justificativa da escravidão americana”¹⁴. Em outro lugar, Hebe Mattos afirma que “apesar de as diferenças de cor e de características físicas reforçarem as marcas hierárquicas no processo de expansão da escravidão moderna, elas não foram realmente necessárias para justificar a existência da escravidão”¹⁵, que tinha sua justificação em outros critérios.

10. A UNIDADE CATÓLICA, FUNDAMENTO DO IMPÉRIO

A unidade católica do Império hispânico era a base teórica e prática sobre a qual se assentava a legitimidade da autoridade política. E era com base nesta unidade católica que os diversos grupos humanos, sejam peninsulares, continentais ou ultramarinos, se inseriam na comunidade política. A carta de cidadania, para dizer de alguma maneira, era a confissão de fé católica.

A incorporação dos diversos grupos – africanos, americanos, asiáticos – não exigia, a princípio, que abandonassem suas práticas e tradições culturais, mas que aderissem firmemente à fé católica, cimento do Império, e adaptassem a ela suas tradições locais. Assim foi feito em quase todas as partes, em que o encontro da doutrina católica com a cultural local produziu novas formas de cultura, mesclando elementos nativos aos ibéricos, sob a égide e critério da própria cultura católica que, não obstante ser comunicada por ibéricos, afirma sua pretensão universal, situando-se acima das diferentes culturas – inclusive a própria ibérica – e julgando-as conforme a lei natural e a doutrina revelada.

O perigo de encarar este encontro de culturas como assimilação ou dominação é o de se menosprezar a capacidade do grupo que se considera dominado. Neste sentido, a descendência de Araribóia – além do próprio chefe

¹³ SOARES, Mariza de Carvalho. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 200, pp. 303-330.

¹⁴ MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 12.

¹⁵ MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Temininó – é um exemplo de grupo indígena que, sem abdicar de sua identidade, integrou-se à sociedade colonial, inclusive reclamando o que considerava seus direitos e privilégios até alguns séculos depois de morto Araribóia.¹⁶

Entre os negros brasileiros, as irmandades – no caso dos escravos e forros, dedicadas a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, ou Santo Elesbão e Santa Ifigênia, conforme o grupamento é de negros de Angola ou da Costa da Mina – testemunham a abertura ao catolicismo por parte dos africanos. As irmandades constituíram talvez o lugar principal da prática cristã na sociedade colonial, uma vez que era nas irmandades que os leigos recebiam os sacramentos – pelo que cada irmandade fazia o possível por ter sua igreja e ter um capelão –, teciam suas relações sociais; na igreja da irmandade batizavam seus filhos e afilhados, e no cemitério da irmandade sepultavam seus mortos. O fato de também os escravos e forros terem suas irmandades, e de terem tantas quantos grupos de “nação” tinham entre eles, como explica Mariza Soares¹⁷, é demonstrativo da integração que tinham na sociedade colonial, mantendo ao mesmo tempo sua identidade grupal, dentro de um mundo em que as diversidades de origem e de cultura não se opunham à unidade religiosa sob a fé católica.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção”. *Tempo*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001, v. 6, n. 12, pp. 51-71.

_____. “De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagem étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia”. VAINFAS, Ronaldo, et al. (org). *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói: Ed.UFF, 2006.

BELLOC, Hilaire. *Europa y la fe*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

BICALHO, Maria Fernanda. “As câmaras ultramarinas e o governo do Império”. In: Fragoso, João; Bicalho, Maria Fernanda; Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CARDOSO, Adelino (org.). *Francisco Suárez (1548-1617): Tradição e Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, 251-264.

ELIAS, Norbert. *Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

¹⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção”. *Tempo*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001, v. 6, n. 12, pp. 51-71.

¹⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 200, pp. 303-330.

- FREYRE, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.
- FURLONG, Guillermo. *Los Jesuitas y la Escisión del Reino de Indias*. Buenos Aires: Amorrortu, 1960.
- HESPANHA, Antonio Manuel; XAVIER, Angela Barreto. “A Representação da Sociedade e do Poder”. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4: O Antigo Regime. Lisboa: Ed. Estampa, 1993.
- MATTOS, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- LEVENE, Ricardo. *Las Indias no eran colonias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1951.
- OLIVAL, Fernanda. “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 2004, pp. 151-182.
- PÊCEGO, Daniel Nunes; ALENCAR, Flávio Lemos. “Escravidão”. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- SÁENZ, Alfredo. *La Cristiandad y su cosmovisión*. Buenos Aires: Gladius, 2007.
- SARDINHA, António. *Teoria das Cortes Gerais*. Lisboa: QP, 1975.
- SOARES, Mariza de Carvalho. “A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Estudos Afro Asiáticos*, Ano 26, n. 2, 200, pp. 303-330.
- SOUSA, José Pedro Galvão de. *O Brasil no Mundo Hispânico*. São Paulo: Reconquista, 1962.
- VILLEY, Michel. *Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WIDOW, Juan Antonio. *El hombre, animal político*. Buenos Aires: Editorial Nueva Hispanidad, 2007.