



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Santos Matheus, Marcelo
FRANK TANNENBAUM E OS DIREITOS DOS ESCRAVOS: RELIGIÃO E ESCRAVIDÃO
NAS AMÉRICAS
Afro-Ásia, núm. 51, 2015, pp. 213-250
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77046998005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**FRANK TANNENBAUM
E OS DIREITOS DOS ESCRAVOS:
RELIGIÃO E ESCRAVIDÃO NAS AMÉRICAS**

*Marcelo Santos Matheus**

Em artigo publicado em 2012, Herbert Klein retoma o que, segundo ele, “tem sido muito negligenciado nas discussões recentes”, qual seja, “a comparação das diferenças e semelhanças entre os regimes escravistas”. Segundo o autor, isto vem acontecendo em razão da “rejeição dos estudos comparativos na historiografia norte-americana, por um lado, e, por outro, com a concentração da historiografia latino-americana em detalhados estudos locais”.¹

De fato, depois da publicação do clássico *Slave and Citizen*, de Frank Tannenbaum (um dos autores, aliás, retomados por Herbert Klein), em meados da década de 1940, um grande debate se travou sobre a questão da caracterização dos regimes escravistas que se instalaram nas Américas. De maneira mais clara, a discussão girou em torno das semelhanças e diferenças, principalmente, dos sistemas escravistas na América inglesa e na América ibérica (Portugal e Espanha).

Como veremos, um dos argumentos do autor de *Slave and Citizen* é de que a compreensão dos escravos enquanto seres portadores de alma (i.e., como indivíduos inseridos na humanidade) por parte da

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. msmportugues@hotmail.com

¹ Herbert S. Klein, “A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas”, *Afro-Ásia*, nº 45 (2012), pp. 95-121, p. 96.

Igreja Católica e da legislação ibérica, fazendo com que tivessem que ser cristianizados, dotou os cativos de alguns direitos – como o acesso ao batismo, por exemplo. Por outro lado, na América inglesa, a doutrina os teria excluído da humanidade, negando a eles o acesso aos sacramentos cristãos, fazendo com que fossem destituídos de qualquer tipo de direito.

Nesse sentido, este artigo tem por objetivo repisar esse debate a partir de alguns pontos específicos. Primeiro, proceder-se-á uma revisita ao clássico de Frank Tannenbaum – ainda bastante citado, embora muitas vezes de segunda mão (além do fato de nunca ter sido traduzido para a língua portuguesa), retomando suas principais ideias. Depois, abordaremos uma discussão que aconteceu recentemente em torno da validade, ou não, de sua tese, tendo como norte o embasamento empírico, ou a falta dele, presente na argumentação dos autores. Por fim, realizar-se-á uma análise bibliográfica para tratar de algo central ao debate exposto acima: o quanto, hoje, já se conhece sobre o acesso dos escravos às práticas religiosas na América inglesa e como a doutrina (leiga e religiosa) percebia a sua conversão ao cristianismo nessa região.

Frank Tannenbaum e o papel da Igreja na produção da diferença

Slave and Citizen foi publicado pela primeira vez em 1946, na cidade de Boston. A edição aqui analisada é a de 1947, publicada em Nova Iorque. Na obra, dentre outros temas, o autor trata da diferente posição social adquirida pelos africanos – trazidos através de uma “migração forçada”² – e seus descendentes ao longo dos séculos de existência da escravidão nas Américas. O eixo central da argumentação é que a diferença nessa posição, especialmente entre a América inglesa (e depois, também, os Estados Unidos – doravante EUA) e a América ibérica, teve consequências tanto para a vida dos cativos quanto para a vida dos afrodescendentes, mesmo depois de abolida a escravidão.³

² Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. New York: Alfred A. Knopf, 1947, p. 14.

³ É importante ressaltar que não iremos nos deter na questão do pós-emancipação, ficando a análise da obra de F. Tannenbaum circunscrita ao tema da diferença do acesso dos escravos, nas Américas inglesa e ibérica, aos rituais cristãos, assim como às consequências desse fenômeno para a vida dos mesmos.

A explicação para esse fenômeno, conforme Frank Tannenbaum, é que na região colonizada pelos ibéricos (portugueses e espanhóis), os escravos eram entendidos como seres dotados de uma “personalidade moral” e, portanto, portadores de alma. Por sua vez, na região colonizada pelos britânicos, a “doutrina” negou aos cativos uma “moral pessoal”. Como consequência, na primeira os escravos foram entendidos como seres capazes de viver em liberdade e, por isso, as taxas de alforria foram altas e as leis civis não estipularam maiores restrições aos libertos. Já na segunda região ocorreu exatamente o contrário – baixo percentual de manumissões e legislação que restringia a autonomia dos forros e seus descendentes, criando-se sociedades estratificadas, que tinham como elemento-chave dessa estratificação a raça.⁴

A origem da diferença entre a natureza dos dois sistemas escravistas estaria nas raízes das legislações, ibérica e britânica. No primeiro caso, segundo Frank Tannenbaum, a grande influência do Direito Romano, especialmente do Código de Justiniano, do século VI, teve um papel central. Conforme essa tradição, a escravidão afeta apenas o corpo do indivíduo, com sua alma permanecendo livre. Do mesmo modo, o escravo é um homem que sofre as mesmas dores e alegrias dos outros seres humanos, pois “deriva da mesma fonte”. Enfim, tanto escravos como senhores são iguais perante Deus (“Deus não fez escravos e homens livres, mas sim todos os homens livres”), o que, de forma alguma, deslegitimava a escravidão, colocando-a em outros termos.⁵

É dentro desse quadro teórico que Alfonso, o Sábio, rei de Castela e Leão, publicou *Las Siete Partidas*, no século XIII, garantindo à escravidão um “corpo de leis”, em que o escravo era considerado “um ser humano”. Dentre os vários aspectos que compunham *Las Siete Partidas*, há que se destacar que: todo escravo pode casar com uma pessoa livre, desde que esta saiba da condição do outro; todo escravo pode se casar contra a vontade do senhor, apesar da obrigação de continuar o servindo; casado, ele não pode ser vendido, nem separado do cônjuge; o senhor não pode matar seu

⁴ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. xviii-ix. Ideia que, no geral, foi aceita por outros historiadores, em maior ou menor (geralmente em menor) grau. Ver: David Brion Davis, *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 48 e p. 194.

⁵ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 45-48. Esta e todas as demais citações de obras em inglês têm tradução livre do autor.

escravo; o escravo pode reclamar ao juiz se algum direito seu foi atingido ou negado; judeus e mouros se tornam livres depois de cristianizados; o senhor tem o direito de manumitir seu escravo; o cativo se torna livre oferecendo outro escravo em seu lugar, mesmo sem o consenso do seu senhor; pode apelar aos tribunais caso tenha sido alforriado em testamento ou tenha dinheiro para fazê-lo; um homem que se considera livre e é acusado de ser escravo tem direito a um defensor; os parentes de alguém tido como escravo podem pleitear na justiça por ele; o escravo que for herdeiro do seu senhor se torna automaticamente livre; e, um dos mais importantes, o ventre da mãe determina a condição jurídica do filho.⁶

É fundamental ressaltar que esse pensamento foi elaborado muito antes da escravidão ser relacionada (ou confundida) com os negros vindos da África, algo que irá acontecer apenas no final do século XVIII, estendendo-se até o século XIX. Todavia, segundo Frank Tannenbaum, os cativos negros foram incluídos e, por consequência, beneficiaram-se desse corpo de leis (que foi transportado para a América), condicionando sobremaneira a posição dos escravos na sociedade – ao menos até 1789, quando foi promulgado um novo Código que, de resto, baseou-se na antiga legislação. Para o autor, foi essa tradição jurídica, muito influenciada pela doutrina cristã, que na América ibérica “abriu as portas para a alforria” através do incentivo aos senhores para que alforriassem seus cativos e para que estes que buscassem a liberdade, mesmo sem interferir no “espaço doméstico” (i.e., mesmo sem interferir diretamente no poder senhorial). Enfim, a passagem da escravidão para liberdade se tornou um costume tão difundido na América ibérica que muitos escravos simplesmente “compraram a liberdade para suas esposas e seus filhos, enquanto continuaram, eles mesmos, vivendo e trabalhando como cativos”.⁷

Além do mais, enquanto que para portugueses e espanhóis a escravidão não era um elemento “estranho”, já que até o final do século XV ambos os povos ainda se viam em guerra contra os mouros (fazendo com que em Portugal existissem não poucos escravos negros, mouros e judeus), a instituição já não mais existia no restante da Europa ocidental. Assim, a partir do século XVI, no mesmo contexto em que os ibéricos

⁶ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 48-52.

⁷ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 52-62.

começavam a ocupar as Américas com escravos africanos, os códigos legais que regulavam as relações escravistas no período medieval migravam junto, formando um aparato jurídico institucional peculiar.⁸

Já em relação à América inglesa e aos EUA, Frank Tannenbaum destaca que no direito britânico não havia leis específicas para os escravos, dado o estranhamento dessa instituição para essa nação. Estranhamento este que se reproduziu na Igreja oficial (Anglicana), que também não previa nenhum tipo de dever ou direito para senhores e escravos em seus regulamentos.⁹

Nesse contexto, foram colocados obstáculos para que os cativos chegassem à liberdade de diversas formas: em Demerara (atual Guiana) só se podia alforriar com a autorização do governador; em algumas ilhas do Caribe inglês criaram-se impostos que deveriam ser pagos pelos senhores que desejassem libertar seus cativos; em Maryland, no ano de 1663, inclusive as mulheres livres que casassem com escravos deveriam servir ao senhor deste, sendo seus filhos escravos, e em 1717 interditou-se o casamento entre brancos e negros ou mulatos, sob pena destes retornarem a escravidão; na Virgínia e na Carolina do Norte, um liberto que não saísse do estado em cerca de 12 meses poderia ser reescravizado; na Flórida, um negro ou um mulato poderia ser escravizado por dívida; em estados como Alabama, Mississippi e Maryland proibiu-se passar alforrias; no início do século XIX, em Barbados, aumentou-se o imposto sobre a manumissão de mulheres, no sentido de evitar a proliferação de pessoas de cor livres; na Carolina do Norte, legislou-se na década de 1830 que o escravo alforriado tinha 90 dias para deixar o estado.¹⁰

⁸ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 43-4.

⁹ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 65 e “nota 152”. É esta nota que tantas críticas trouxe ao trabalho de F. Tannenbaum. É nela que o autor separa os sistemas escravistas nas Américas em três, de acordo com suas tradições jurídicas e religiosas. Contudo, a afirmação mais controversa presente nessa nota é aquela em que Tannenbaum diz que “se fôssemos obrigados a classificar estes sistemas escravistas por ordem de crueldade/severidade”, o holandês seria o mais duro e o português o menos violento. Aqui, preferimos deixar esta nota do seu tamanho, ou seja, apenas como uma nota de rodapé, ainda mais em razão da forma que Tannenbaum começa a polêmica sentença (“*If one forced to...*”). Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 65 e “nota 152”. (grifo nosso). Não há, nos “Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana”, estabelecidos pelo Concílio realizado em Londres entre 1562 e 1563, nenhuma referência à escravidão. Disponível em: <<http://igrejaanglicana.com.br/2014/os-39-artigos/>>, acessado em 27/08/2012. Sobre o desaparecimento da escravidão na Inglaterra ainda no século XIII e a falta de uma legislação que abordasse tal questão, ver: Davis, *O problema da escravidão*, p. 57.

¹⁰ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 65-71.

Na Virgínia, um dos estados mais antigos tanto em relação à colonização britânica, quanto à existência de escravos africanos, já em 1691 se condicionou a liberdade à disponibilidade do dinheiro para o pagamento do transporte para fora do estado. Em 1723, determinou-se que só se podia libertar um escravo por ação do governador ou da Assembleia, ou em razão de ter realizado algum serviço que merecesse tal recompensa. Enfim, em 1805 proibiu-se definitivamente o ato de manumitir, a não ser que o liberto deixasse o estado. Ou seja, o escravo não tinha a quem apelar, existindo um poder, às vezes, superior ao de seu senhor.¹¹

Não é em vão que Frank Tannenbaum se foca tanto no tema da possibilidade ou não da alforria. Para ele, o comportamento diante dessa questão é essencial para descrever a diferença entre os dois sistemas escravistas.¹² No entanto, outros tipos de impedimentos legais foram aprovados no intuito de impedir uma maior inserção social dos escravos. Havia leis, inclusive, que determinavam que os cativos não podiam ter nenhum tipo de propriedade, nem receber algum tipo de doação. Alguns estados, como a Carolina do Sul, proibiam os escravos de terem “cavalos, éguas, vacas, ovelhas, porcos”, mesmo com a autorização do senhor! Na Geórgia, Kentucky, Tennessee e Missouri, o senhor que deixasse o escravo alugar o seu serviço para outrem era multado.¹³

No geral, na América inglesa, o casamento não tinha nenhuma validade, mesmo com a autorização do senhor. Frank Tannenbaum também alude ao fato de que não havia o costume de se libertar crianças na pia batismal. Na maioria dos estados do Sul dos EUA, não havia qualquer tipo de legislação a respeito da família cativa, podendo o senhor separar seus integrantes livremente. Assim, para o autor, o escravo no Sul dos EUA era considerado apenas um “bem móvel” (“chattel”), existindo, inclusive, a prática de “criar escravos” para vender (sendo Virgínia o principal estado “produtor”).¹⁴

Para Frank Tannenbaum, “o contraste entre as leis voltadas aos escravos nos EUA e nas Ilhas Britânicas localizadas no Caribe, por um

¹¹ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 71-2.

¹² Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 69.

¹³ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 74-7.

¹⁴ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 75-81.

lado, e na Espanha e Portugal, por outro”, foi acentuado “*pelo diferente papel da igreja na vida dos negros*”.¹⁵ Na América inglesa foram negados aos escravos os privilégios do cristianismo. De acordo com o autor, os senhores impediam a pregação do evangelho, pois isso iria interferir no controle dos escravos, inculcando ideias subversivas de liberdade e rebelião. A crença de que a doutrina cristã tornaria os cativos mais dóceis e obedientes não convenceu os senhores.

Por outro lado, a própria Igreja não se esforçou na cristianização dos escravos. Citando um contemporâneo que escreveu sobre a questão no Caribe inglês, o autor nos diz que “a Igreja oficial da Inglaterra não os reconhecia como seres humanos passíveis de batismo”¹⁶. Apesar de, às vezes, batizar um número significativo de cativos, essa prática não era a regra, deixando algum espaço para pregadores dissidentes. Entretanto, segundo Frank Tannenbaum, mesmo esses pregadores, por terem iniciado tarde essa empreitada, encontraram pouco espaço de ação, sendo, no geral, ridicularizados, sofrendo oposição dos senhores e, em certas circunstâncias, até mesmo expulsos. O grupo mais importante entre os dissidentes foram os Quakers, os quais teriam tido pouco sucesso na cristianização dos cativos. A partir da década de 1730, os pregadores protestantes conquistaram alguns resultados animadores, especialmente na Jamaica, Barbados e outras ilhas, porém, seu trabalho encontrou forte resistência por parte dos senhores.¹⁷

Algumas tentativas até foram feitas, como, por exemplo, um Decreto da Assembleia da Jamaica, de 1699, que sugeria aos senhores que se esforçassem para indicar o caminho da religião cristã aos seus escravos, fazendo “o seu melhor para prepará-los para o batismo”. Mas, ao contrário da América, onde o catolicismo predominou, não havia nenhuma regra que exigisse da Igreja que se esforçasse no ensino da doutrina cristã aos escravos. Esse fenômeno teve grandes e negativas consequências para a vida desses últimos. Como não eram cristãos, o casamento entre eles não era considerado sagrado e, por isso, não era incentivado. Nos EUA, não era de todo proibido o acesso dos negros à Igreja, contudo, uma série

¹⁵ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 82-3. (grifos nossos)

¹⁶ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 83.

¹⁷ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 84.

de interditos colocava dificuldades para a pregação entre eles e para a sua participação nos cultos. Em 1800, na Carolina do Sul, proibiu-se o ajuntamento de negros, mulatos ou mestiços, mesmo em companhia de brancos, para rezar “antes do nascer do sol ou depois do pôr do sol”. Conforme Frank Tannenbaum, muitos estados adotaram leis parecidas.¹⁸

Em um Sínodo presbiteriano, realizado em 1833, bradava-se contra a quantidade de pagãos que existiam nos EUA. Referindo-se especificamente à população cativa, alegava-se que ela estava quase que completamente órfã dos ensinamentos cristãos. A título de exemplo, afirmava-se que havia, em todos os estados escravistas, apenas cinco Igrejas direcionadas diretamente aos cativos, sendo todas elas no estado da Geórgia. Concluía-se que os escravos estavam quase que completamente desassistidos por parte da Igreja no tocante aos sacramentos. A Igreja Metodista, uma das mais atuantes no que diz respeito à evangelização dos negros, tinha, no mesmo estado citado acima, em 1866, cerca de 26 mil comungantes em uma população de mais de 462 mil escravos. Outras Igrejas atuantes foram a Batista e a Episcopal, embora, como ressalta Frank Tannenbaum, não tenham sobrevivido fontes possíveis de serem analisadas para mensurar seus trabalhos junto aos cativos.¹⁹

Como epílogo deste breve resumo do livro de Frank Tannenbaum, é interessante observar que o autor afirma que depois de 1700, apesar da falta de estrutura da Igreja, não havia, na parte continental da América inglesa, nenhuma política sistemática contra a evangelização dos negros escravos “como havia nas Ilhas Britânicas no Caribe”. Contudo, para o autor, era um mistério como se poderia conciliar o ensinamento do cristianismo com a falta de *status* moral e familiar dos escravos – um mistério, já que alguns senhores incentivavam a Igreja a doutrinar seus cativos e estes a assistirem aos cultos. Nesse vácuo religioso, Frank Tannenbaum chega a considerar que, no Caribe, as pessoas de cor livre estavam mais desprotegidas que os próprios escravos, pois nada na lei as beneficiavam – enquanto os cativos tinham os senhores para responder por eles.²⁰

Portanto, nesse panorama, a falta de um corpo jurídico e religioso

¹⁸ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 84-6.

¹⁹ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 86-7.

²⁰ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 88-96.

de regras contribuiu para evitar que se produzisse uma identificação dos escravos e dos libertos para com a comunidade que os cercava, apartando-os do convívio social. Como o costume e a lei inglesa não estavam adaptados à escravidão, não havia espaço na sociedade para os africanos e seus descendentes. Nesse sentido, o fato de serem negros foi apenas mais um elemento para deixar a situação ainda mais confusa e complicada. Já na América ibérica, “a essência de sua personalidade humana não foi perdida”, sendo a Igreja Católica um ator fundamental para esta formatação, quando admitiu ao escravo uma condição espiritual igual à de seu senhor, permitindo aos primeiros o direito e os “privilégios dos sacramentos”.²¹

Enfim, de acordo com Frank Tannenbaum, seja qual fosse a relação entre senhores e escravos na América ibérica, ela era mediada pela crença de que ambos eram iguais perante Deus. Assim, os senhores tinham o dever moral de inserir os escravos na cristandade, batizando-os e ensinando a eles o caminho da fé – “o escravo tinha o direito de se tornar um Cristão, de ser batizado”. E, enquanto católicos, os escravos podiam, por exemplo, casar na Igreja – algo, segundo o autor, desconhecido em outros sistemas escravistas.²²

É fundamental ressaltar que a análise de Frank Tannenbaum (assim como as conclusões derivadas dela), é baseada, no caso do Brasil, especialmente a partir de relatos de viajantes. Isso faz com que o autor cometa exageros, como, por exemplo, quando argumenta que, dado o grau de incentivo que se tinha para a alforria, a escravidão no Brasil havia se tornado meramente um “contrato”²³ entre o senhor e seu cativo; quando salienta o fato de que os senhores que cometessem crueldades eram

²¹ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 97-102. Importante lembrar que, conforme F. Tannenbaum, no início, na América inglesa, os africanos foram admitidos como “indentured servant”, algo como *servo por um tempo*, o que foi rapidamente abandonado, já que este tipo de servidão previa um tempo determinado de trabalho, não admitindo o direito de posse sobre o servo e sua família. Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 101-102. Ver também: Davis, *O problema da escravidão*, p. 279.

²² Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 63-4.

²³ Nesse ponto, sobre o direito à alforria, F. Tannenbaum faz uma clara confusão entre a América espanhola – onde, de fato, a legislação previa o direito à liberdade ao escravo que apresentasse o pecúlio referente ao seu valor –, e a América lusa, onde a manumissão, apesar de sua constância, estava inscrita nos costumes. Aliás, no Brasil, a alforria só aparecerá no direito positivo em 1871, através da Lei do Ventre Livre. Manuela Carneiro da Cunha esclareceu devidamente essa questão in Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 129.

punidos; ou quando afirma que, na América ibérica, o cativo era um fardo que, depois de livre, não legava nenhum tipo de mácula ao liberto.²⁴

Esses exageros ocorreram mesmo quando trata da América inglesa, pois, como veremos, não é correta a informação de que não houve nenhum esforço por parte da Igreja para evangelizar os escravos, bem como que não há fontes que revelem o quanto os escravos tiveram acesso ou não aos sacramentos. Por fim, é forçoso notar que, não poucas vezes, Frank Tannenbaum aponta para as crueldades cometidas aos escravos na América ibérica – na passagem mais significativa acerca desse aspecto, ele ressalva que “nada do que foi dito acima deve induzir o leitor a acreditar que o sistema escravista não foi cruel. Ele foi muitas vezes brutal” –, não sendo de todo verdadeiro que ele romantizou a escravidão nessa região.²⁵

A atualidade de Frank Tannenbaum

Pode-se dizer que *Slave and Citizen* pautou, durante décadas, grande parte dos estudos comparativos sobre a escravidão nas Américas. Entretanto, dada a limitação do espaço, bem como o respeito ao objetivo central deste texto, iremos nos reportar apenas à discussão mais recente em torno do livro de Frank Tannenbaum.

Há poucos anos, na revista *Law & History Review*, publicada pela Sociedade Americana de História do Direito e editada pela Cambridge University Press,²⁶ travou-se um debate acerca da atualidade da obra de Frank Tannenbaum. O estopim foi um artigo do historiador cubano Alejandro de la Fuente, então professor da Universidade de Pittsburgh.²⁷ Nele, o autor retoma as duas teses centrais de *Slave and Citizen* – qual sejam,

²⁴ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 55-61 e p. 93. Hoje já se admite que, com o tempo, as noções de “cor (preta) e estatuto jurídico (escravo)” não demoraram para se tornar “plenamente intercambiáveis”. Manolo Florentino, “Sobre manumissões e fugas no Rio de Janeiro imperial”, in Adriana María Alzate Echeverri, Manolo Florentino, et al. (orgs.), *Impérios Ibéricos em Comarcas Americanas: estudos regionais de história colonial brasileira e neogranadina* (Rio de Janeiro: 7Letras, 2010), p. 88.

²⁵ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 93.

²⁶ Até o ano de 2009, a revista era editada pela University of Illinois Press.

²⁷ Alejandro de la Fuente, “Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited”, *Law and History Review*, vol. 22, n° 2 (2004), pp. 339-69. O debate denominou-se “Forum: What Can Frank Tannenbaum Still Teach us About the Law of Slavery?”. Tratamos a discussão por “recente”, pois está completando apenas 10 anos e, principalmente, por praticamente não ter repercutido no Brasil.

que na América ibérica, ao contrário das colônias britânicas, os escravos eram dotados de personalidade moral e jurídica e que esta configuração determinou as relações no pré e no pós-emancipação –, defendendo que algumas das ideias que o levaram a elaborá-las continuam válidas.²⁸

De acordo com Alejandro de la Fuente, embora hoje não se discuta mais a importância do estudo da lei para entender a vida dos escravos e senhores, durante muito tempo “a positividade da lei foi frequentemente analisada com pouca referência às condições sociais e às experiências e iniciativas dos escravos, senhores e administradores coloniais”, isto é, a legislação era analisada descolada da sociedade que a vivenciava e a (re)produzia. Para o autor, o primeiro a atentar para essa questão foi Frank Tannenbaum, quando este enfatizou que nas Américas espanhola e portuguesa os cativos eram considerados dignos de participar da comunidade cristã, tendo o direito aos sacramentos, com sua família sendo protegida pela lei, pelo costume e pela Igreja.²⁹

Depois de um minucioso levantamento de várias críticas feitas por diferentes autores a *Slave and Citizen*, apesar de concordar pontualmente com algumas delas, Alejandro de la Fuente conclui que as mesmas não eram inteiramente convincentes por duas razões. Uma delas importa à reflexão aqui proposta: não há como negar que a quantidade de forros na América ibérica foi muito maior do que em outras regiões escravistas.³⁰ Mesmo explicações diversas para esse fenômeno, as quais tentavam negar a argumentação de Frank Tannenbaum – como as que ponderavam serem os indivíduos libertos aqueles de menor valor de mercado (i.e., velhos e crianças), que fatores demográficos foram decisivos ou que eram os ciclos econômicos que ditavam o aumento ou a diminuição de alforrias –, não prosperaram depois que pesquisas forneceram outras respostas, demonstrando que esse processo foi mais complexo do que se podia supor.³¹ De maneira correta, A. de la Fuente comenta que

²⁸ Fuente, “Slave Law”, pp. 340-2. É fundamental mencionar que decidimos por não sumarizar o debate em que A. de la Fuente se aprofunda, neste mesmo artigo, acerca das particularidades da escravidão em Cuba, sob perigo de alongarmos demais este tópico. Assim, decidimos por analisar somente os aspectos centrais do seu texto.

²⁹ Fuente, “Slave Law”, p. 340.

³⁰ Fuente, “Slave Law”, p. 345.

³¹ Fuente, “Slave Law”, pp. 345-51.

É difícil imaginar que os senhores, quando concederam a liberdade para um ou mais escravos, tinham em mente taxas populacionais e/ou dados demográficos abstratos. O que preocupava e interessava aos senhores de escravos, além dos lucros, eram as obrigações religiosas. Estas duas instâncias não eram de forma alguma contraditórias, isto é, motivos econômicos não impediam a existência de preocupações religiosas.³²

Nesse contexto, como explicar a maior quantidade de forros na América ibérica? Um dos elementos-chave para a compreensão desse fenômeno estaria justamente no acesso dos cativos aos sacramentos cristãos. Respondendo à crítica feita por Herbert Klein a *Slave and Citizen*, em que Klein contesta que o Código de Alfonso ou, mais precisamente, *Las Siete Partidas* tivessem sido inteiramente transplantadas para as colônias, Alejandro de la Fuente afirma que não há dúvida de que parte importante dessa legislação foi aplicada – destacando, como exemplo, que “o acesso dos escravos aos sacramentos Católicos do batismo e do casamento era bastante comum”. Para ilustrar, o autor aponta que entre 1585 e 1664, nada menos do que ¼ dos casamentos em Havana foram de escravos, percentual parecido com sua representatividade na população adulta.³³

O acesso a esses sacramentos serviu como porta de entrada dos escravos à “comunidade moral”, permitindo a eles estabelecer laços sociais e religiosos com outros escravos ou com indivíduos acima deles na hierarquia social. Por exemplo, em Havana, 42% dos padrinhos das crianças cativas eram indivíduos brancos. Alejandro de la Fuente arremata, ponderando que “estes possíveis protetores poderiam ser valiosos, especialmente quando os escravos entravam em contato com as instituições coloniais para pressionar por direitos sob a lei espanhola”. E a pressão pela alforria foi o mais importante desses direitos, firmemente estabelecido e protegido na legislação espanhola e reivindicado por escravos em toda a América hispânica.³⁴

Portanto, fica bastante claro que dois dos princípios da legislação ibérica relativos aos escravos – o direito à liberdade e aos sacramentos – foram aplicados em Cuba. O que, de resto, como admite o autor, já havia

³² Fuente, “Slave Law”, p. 347.

³³ Fuente, “Slave Law”, pp. 356-7.

³⁴ Fuente, “Slave Law”, p. 357.

sido dito por Frank Tannenbaum,³⁵ e que, em parte, poderia ser estendido à América lusa, especialmente depois da publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, em 1707.³⁶

Toda essa configuração fez com que se produzissem situações peculiares à América ibérica. O mais comum são casamentos mistos, ou seja, entre pessoas com diferente *status* jurídico. Por sua vez, é possível encontrar escravos com propriedades, seja no meio urbano, seja no rural, na maioria das vezes com permissão do seu senhor. Um pouco mais raros são aqueles cativos senhores de outros escravos. Para Alejandro de la Fuente, esses exemplos sugerem que os cativos conseguiram participar ativamente das atividades econômicas (embora enfatize que isso tenha ocorrido mais no meio urbano) construindo complexas redes sociais, formadas por indivíduos de diferentes condições jurídicas.³⁷

Alejandro de la Fuente concorda com algumas das críticas endereçadas a *Slave and Citizen*. Em primeiro lugar, não haveria como contestar que o livro peca pela imprecisão e por generalizações, tanto do ponto de vista geográfico, quanto cronológico. Porém, a crítica mais sólida seria aquela que aponta que Frank Tannenbaum se restringe ao estudo das leis, sem tentar investigar a sua aplicabilidade (crítica em que poderia ser encaixada a contestação feita por Herbert Klein, exposta acima). O argumento é que a legislação refletiria muito mais a vontade da metrópole, sendo que, às vezes, as autoridades locais tentavam impedir a publicação de leis que disciplinassem a relação escravista.³⁸

Entretanto, para Alejandro de la Fuente, os senhores locais nunca tiveram muito poder na América espanhola, tendo que lidar com a intromissão das autoridades coloniais e da igreja. O que faz com que, segundo o autor, a discussão acerca das questões levantadas por Frank Tannenbaum, tanto da perspectiva dos seus seguidores, quanto dos seus críticos, deva ser feita “em referência a uma sociedade escravista con-

³⁵ Fuente, “Slave Law”, p. 359.

³⁶ Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Brasília: Senado Federal, 2007. Da mesma forma que *Las Siete Partidas*, as *Constituições Primeiras*, além de prever o direito ao batismo e ao casamento, ressaltam que o escravo continuava com o dever de servir ao seu senhor. Vide, *Constituições Primeiras*, Livro Primeiro, Títulos XXXII e LXXI.

³⁷ Fuente, “Slave Law”, p. 361.

³⁸ Fuente, “Slave Law”, p. 348.

creta, levando em conta as fases específicas da sua evolução política e econômica”.³⁹

Enfim, segundo Alejandro de la Fuente, não é preciso romantizar a experiência da escravidão nas colônias hispânicas para perceber que os escravos sob a lei espanhola, dependendo da sua localização na estrutura social e produtiva, conquistaram significativos avanços. Oportunidades estas que não existiam na América britânica ou no Sul dos EUA, como Frank Tannenbaum apontou, pois nessas regiões os escravos eram desprovidos de identidade jurídica, do direito à família, ao tempo de lazer ou mesmo à instrução religiosa.⁴⁰

O artigo de Alejandro de la Fuente motivou duas respostas, publicadas na mesma edição da revista *Law & History Review*. Primeiro, María Elena Díaz, professora associada da Universidade da Califórnia, questionou explicitamente se o resgate de Frank Tannenbaum contribuía minimamente para o atual debate acadêmico e/ou para a estruturação de futuras pesquisas. De acordo com a autora, o artigo de A. de la Fuente não avança em praticamente nada do que, até então, já se discutiu sobre a obra de F. Tannenbaum. Mais precisamente, comentando a pesquisa do historiador cubano, M. Díaz afirma que ele encontrou apenas um punhado de escravos recorrendo ao sistema judiciário, o que comprova que somente alguns poucos tinham acesso a esse recurso.⁴¹

Não obstante comece sua análise por um elemento empírico, María Díaz rapidamente muda o foco de suas críticas. Para ela, perguntas como “os escravos participavam dos sacramentos nesta localidade? Eles eram batizados? Eles se casavam perante a Igreja?”, dentre outras, são “perguntas-padrão” (*standard questions*) do arcabouço elaborado por Frank Tannenbaum, do qual Alejandro de la Fuente não consegue se libertar. Por isso, M. Díaz argumenta que não cairá na “armadilha” de responder a ele empiricamente, pois “sempre haveria uma ou outra evidência empírica para desqualificar sua [de Tannenbaum] tese ou, do contrário, para salvá-la”.⁴²

³⁹ Fuente, “Slave Law”, pp. 350-63.

⁴⁰ Fuente, “Slave Law”, p. 368.

⁴¹ María Elena Díaz, “Beyond Tannenbaum”, *Law and History Review*, vol. 22, nº 2 (2004), pp. 371-6.

⁴² Díaz, “Beyond Tannenbaum”, p. 372.

Na verdade, a estratégia argumentativa de María Díaz começa de um modo bastante peculiar, qual seja, tentando caracterizar Frank Tannenbaum no intuito de entender sua obra. Segundo a autora, ele era um sociólogo (i.e., aborda mal questões históricas) de seu tempo, que buscava respostas para problemas contemporâneos, especialmente questões ligadas ao direito e à capacidade dessa instância em moldar a vida social. E seria justamente esse aspecto, a influência dos princípios jurídicos sobre a vida dos escravos, o último pilar ainda remanescente de *Slave and Citizen*, embora deveras reciclado e recauchutado – algo que, em sua opinião, Alejandro de la Fuente repete (além de sua abordagem, na opinião de M. Díaz, ser “um tanto estatística, anacrônica e reducionista” no que diz respeito ao trabalho com a legislação).⁴³

De acordo com María Díaz, simplesmente não é preciso voltar a Frank Tannenbaum para tratar da influência da legislação sobre a vida dos cativos por alguns motivos. Primeiro, nas palavras da autora, é bastante problemática a abordagem “humanitária” da escravidão na América ibérica (dando grande destaque, como vimos acima, na “nota” em que F. Tannenbaum classifica os sistemas escravistas americanos). Por outro lado, sua ênfase em destacar a diferença obscurece as muitas semelhanças que os sistemas escravistas americanos apresentaram, caindo em uma visão maniqueísta de uma escravidão boa e outra ruim – algo que, conforme M. Díaz, adequava-se à tentativa de compreensão das tensas relações raciais existentes nos EUA, em geral, e em Los Angeles, em particular, encontrando na América Latina a solução para o problema. Mas ela vai além na sua análise do “sociólogo” Tannenbaum. Segundo a autora, ele estava imbuído do objetivo de resgatar a imagem da Espanha, enquanto uma nação dominada, no passado, pela “irracionalidade”, caracterizada pela monarquia absolutista e pela inquisição.⁴⁴

Nesse sentido, o artigo de Alejandro de la Fuente não teria conseguido fugir das armadilhas impostas pelo modelo de Frank Tannenbaum. Ou melhor, não seria possível escapar delas, já que o paradigma construído por esse último impõe o trabalho com “rígidas categorias antitéticas”. Por isso tudo, para ela, em vez de tentar resgatar sua tese, deve-se ir “para além de Tannenbaum” – título de seu texto.⁴⁵

⁴³ Díaz, “Beyond Tannenbaum”, pp. 372-3.

⁴⁴ Díaz, “Beyond Tannenbaum”, pp.373-5.

⁴⁵ Díaz, “Beyond Tannenbaum”, p. 376.

A segunda resposta ao texto de Alejandro de la Fuente foi de Christopher Schmidt-Nowara, professor da Universidade de Fordham, em Nova Iorque. Nele, C. S. Nowara, na mesma linha de raciocínio de María Díaz, argumenta que não é mais preciso “recorrer a Tannenbaum”, recurso que, na sua ótica, limitou o trabalho de A. de la Fuente. O autor, para ilustrar seu ponto de vista, enaltece os esforços que muitos historiadores vêm empreendendo no sentido de compreender a escravidão no Novo Mundo dentro de uma estrutura mais ampla (o “Mundo Atlântico”), fugindo da oposição binária de Frank Tannenbaum.⁴⁶

Não pretendemos sumarizar toda a argumentação de Christopher Schmidt-Nowara, até porque ela, assim como a de María Díaz, não oferece nenhuma resposta empírica ao artigo de Alejandro de la Fuente. É fundamental apenas pontuar que, no entendimento do autor, não há por que delimitar o recorte da pesquisa a uma determinada região, sendo mais profícuo estudar a escravidão em uma “escala Atlântica”.⁴⁷

Os textos de María Díaz e Christopher Schmidt-Nowara receberam uma breve resposta de Alejandro de la Fuente. Breve porque, segundo ele, os comentários de ambos os críticos tinham pouca relevância para os argumentos centrais de seu texto. De acordo com A. de la Fuente, não deixa de ser engraçado que a simples menção a Frank Tannenbaum já traz à tona imagens de senhores de escravos anglo-saxões cruéis e, por outro lado, senhores portugueses e espanhóis benevolentes. Por isso, deixa claro no início de sua tréplica: não está preocupado em defender ou atacar as ideias de F. Tannenbaum. Somente o utilizou, pois, em sua opinião, *Slave and Citizen* ainda é central para o estudo da relação entre escravidão e legislação na América ibérica, ou seja, ainda não se foi “para além de Tannenbaum”.⁴⁸

Segundo o autor, a ênfase de Frank Tannenbaum nos aspectos jurídicos, como estruturadores da vida dos diferentes atores sociais, foi o elemento central utilizado por ele em seu artigo, ao que María Díaz e Chris-

⁴⁶ Christopher Schmidt-Nowara, “Still Continents (and Island) with two histories?”, *Law and History Review*, vol. 22, n° 2 (2004), pp. 377-82.

⁴⁷ Schmidt-Nowara, “Still Continents”, p. 378. Da mesma forma, muitas ponderações de C. S. Nowara são sobre o debate acerca da escravidão em Cuba, algo que não tratamos aqui por fugir ligeiramente do objetivo central deste artigo.

⁴⁸ Fuente, “Slavery and the Law”, p. 383.

topherSchmidt-Nowara não se referiram. Estes, conforme ele, focaram-se na crítica da dimensão comparativa de F. Tannenbaum, algo secundário em sua argumentação. M. Díaz foi a única que se aproximou, afirmando não valer a pena, como vimos, questionar o valor do batismo, do casamento e até mesmo das alforrias para os escravos. Aspectos que, para Alejandro de la Fuente, foram importantíssimas para a vida de muitos cativos.⁴⁹

Termina sua resposta enfatizando que não se deve menosprezar as raízes mediterrâneas-medievais da legislação ibérica, já que muitos que migraram para as Américas estavam acostumados com formas tradicionais de servidão. Aliás, conforme o autor, há uma crescente nos estudos sobre escravidão no mediterrâneo que, para ele, os historiadores da escravidão na América Latina deveriam se familiarizar.⁵⁰

Mais recentemente, em outro artigo, Alejandro de La Fuente retomou a análise da obra de Frank Tannenbaum, questionando: “por que, então, algumas ideias de Tannenbaum continuam, ainda hoje, a informar estudos, apesar do fato de que a maioria dos historiadores consideram seus argumentos falhos? Por que, quase 50 anos após sua publicação, uma nova edição de *Slave and Citizen* foi publicada? Por quê?”⁵¹

Conforme o historiador cubano, um dos elementos-chave para entender esse fenômeno é a centralidade da lei no que diz respeito à escravidão na América Latina. Afirma que, atualmente, é quase que um consenso que as instituições jurídicas e os costumes são importantes para a compreensão das experiências de escravos na América Latina.⁵² Por fim, e para não nos alongarmos muito, segundo eles, são poucos, hoje, os pesquisadores que negam a existência de algumas diferenças entre as sociedades latino-americanas e a América inglesa.

⁴⁹ Fuente, “Slavery and the Law”, pp. 383-4.

⁵⁰ Fuente, “Slavery and the Law”, p. 384.

⁵¹ Alejandro de la Fuente, “From Slaves to Citizens? Tannenbaum and the Debates on Slavery, Emancipation, and Race Relations in Latin America”, *International Labor and Working-Class History*, n° 77 (2010), pp. 154-173, p. 163.

⁵² Fuente, “From Slaves to Citizens?”, p. 164. Nesse artigo, A. de la Fuente faz uma interessante análise do período pós-Segunda Guerra Mundial (momento que Frank Tannenbaum escreveu *Slave and Citizen*), em que, através de uma iniciativa da Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura (Unesco), buscava-se compreender melhor as relações raciais em diferentes países, incentivando diversos cientistas sociais a realizar pesquisas sobre essa temática, muitas delas no Brasil.

Escravidão e religião na América inglesa

Note-se que os autores abordados no tópico acima concordam em um ponto: Frank Tannenbaum generalizou suas conclusões para regiões internamente diversas, bem como não enumerou distinções produzidas ao longo do tempo em diferentes contextos históricos. O curioso é que, no que interessa à reflexão aqui proposta, nenhum dos historiadores apontou estudos empíricos, para a América inglesa, que corroborem ou desmintam F. Tannenbaum do ponto de vista da participação da Igreja, ou da falta dela, na construção de diferentes sistemas escravistas. Apenas lembrando o que vimos anteriormente, para Tannenbaum a Igreja desempenhou um papel central na produção da diferença entre o regime escravista britânico e o ibérico.⁵³

Afinal, o quanto os rituais cristãos foram importantes, ou não, para a vida dos escravos na América inglesa? Qual o seu alcance em meio a esses indivíduos? Tiveram eles algum acesso à prática social do batismo? Onde e quando? Como a doutrina religiosa percebia a sua conversão? É bom lembrar que mesmo Frank Tannenbaum refere, não poucas vezes, que os escravos tiveram acesso, em determinado grau, aos sacramentos na América inglesa, mesmo que o autor quase sempre os caracterize como pouco representativo.⁵⁴ Apesar de serem perguntas tidas como pouco importantes por María Díaz, entendemos que as respostas a elas são fundamentais para se estabelecer a atualidade, ou não, de algumas das ideias defendidas por F. Tannenbaum.

Em artigo publicado em 2002, Annette Laing repara que pesquisadores tinham, até então, encontrado dificuldade para analisar a relação entre os africanos e os sacerdotes anglicanos, pelo menos até o fim do século XVIII. Conforme a autora, não há grandes séries documentais, sendo a mais importante a correspondência dos missionários pertencentes à Sociedade Anglicana para Propagação do Evangelho (SPG) – que, de resto, traz poucas informações acerca da conversão dos africanos. Isso

⁵³ “The contrast between the EUA and British West Indies slave law, on the one hand, and the Spanish and Portuguese, on the other, was further heightened by the different role of the church in the life of negro”. Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 82. Vide o quarto parágrafo da “página 6” do presente texto, onde esta citação está traduzida.

⁵⁴ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, pp. 83-4.

comprovaria o fracasso dos missionários, que obtiveram sucesso apenas com “um punhado de escravos, a maioria deles crioulos”.⁵⁵

Nesses termos, segundo Annette Laing, a maioria dos historiadores concluiu que, como eram uma prerrogativa o entendimento e a aceitação dos pressupostos anglicanos, poucos africanos se converteram ao cristianismo. Para a autora, essa tese se consolidou, pois criou-se quase que um consenso em torno de um

modelo conceitual de agência que tendemos a assumir como aquele em que os africanos, coletiva ou individualmente, lutavam para preservar sua identidade religiosa baseada em crenças antigas [...] e que a resistência e a oposição ao cristianismo, em vez de cooptação, era parte desta luta.⁵⁶

Discordando do pressuposto de que os próprios cativos teriam aversão ao cristianismo, aversão esta que se constituiria numa forma de resistência, Annette Laing observa que os africanos não precisavam receber o batismo para frequentar a Igreja. A autora pondera pois, nesse sentido, um dos argumentos para a hipótese da pouca abrangência da evangelização dos africanos era de que, no anglicanismo, a alfabetização era central, já que a catequização se processa através da leitura. Todavia, conforme Laing, a evangelização podia se processar de forma oral, com os africanos decorando orações, ou seja, os escravos teriam tido acesso aos rituais, mesmo que de maneira informal.⁵⁷

Entretanto, essa suposta falta de documentação, também destacada por Frank Tannenbaum, vem sendo revista. Na verdade, a própria importância da religião como uma dimensão importante não só para a vida dos escravos e homens livres de cor, mas também para os colonos⁵⁸ ingleses, vem sendo pauta de novos estudos, baseados em conjuntos documentais até então inéditos.

⁵⁵ Annette Laing, “‘Heathens and Infidels’? African Christianization and Anglicanism in the South Carolina Low Country, 1700-1750”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, vol. 12, nº 2 (2002), pp. 197-228, p. 198. A SPG, inicialmente fundada com o nome de Sociedade para propagação do Evangelho em terras estrangeiras, na virada do século XVII para o século XVIII, defendia a cristianização de índios e escravos, patrocinando viagens de diversos missionários pela América.

⁵⁶ Laing, “‘Heathens and Infidels’?”, p. 198.

⁵⁷ Laing, “‘Heathens and Infidels’?”, p. 210.

⁵⁸ A maioria dos trabalhos utiliza a palavra *planters* para se referir aos colonos e/ou senhores de escravos. Aqui, estamos utilizando ambos os termos – colonos e senhores – como sinônimos.

O início: Barbados, século XVII

Durante um bom tempo, a historiografia com enfoque na América inglesa defendeu que os colonos não foram pessoas preocupadas com a dimensão religiosa de suas vidas e, por isso, não se organizaram para manter, em suas localidades, um aparato que desse conta dessa questão, caracterizando-os como “materialistas e profanos”. Uma das justificativas para esse fenômeno era a falta de padres em número suficiente, o que fez com que os colonos se tornassem indivíduos “sem moral e de péssimos hábitos”.⁵⁹

Conforme Nicholas Beasley, no geral, a historiografia tratou a questão como se a religião dos colonos tivesse sido deixada no meio do “atlântico-norte” durante a travessia, caracterizando os colonos como “proto-capitalistas”. Essa visão foi construída, sobretudo, através de relatos de viajantes, muitos dos quais católicos, Quakers ou evangélicos, que tinham como interesse destratar os colonos. Contudo, para N. Beasley, a esfera religiosa tem sua própria dimensão e, embora tenha um significado social, não serve apenas de dominação (no caso, da metrópole sobre os colonos).⁶⁰

Nessa perspectiva, novos estudos vêm revendo essa visão, demonstrando que a religião teve uma importância muito maior para a vida das pessoas, desde o início da colonização inglesa, do que antes se supunha. Larry Gragg, professor da Universidade do Missouri, em sua pesquisa acerca dos primeiros anos de ocupação de Barbados (um dos primeiros empreendimentos ingleses no Novo Mundo⁶¹), afirma que o pluralismo de crenças e a tolerância marcou a vida religiosa na região. Segundo ele, dois anos depois do princípio da ocupação da ilha, o governador organizou seis paróquias anglicanas, o que foi logo acrescido de mais cinco

⁵⁹ Larry Gragg, “The Pious and the Profane: the religious life of early Barbados planters”, *The Historian*, vol. 62, nº 2 (2000), pp. 265-84, pp. 265-6.

⁶⁰ Nicholas Beasley, *Christian liturgy and the creation of British Slave Societies, 1650-1780*, (Tese de Doutorado, Vanderbilt University- Nashville, 2006), pp. 8-11.

⁶¹ Conforme Russel Menard, o modelo de colonização desenvolvido em Barbados, baseado essencialmente na mão de obra escrava, foi estendido às demais colônias britânicas do Caribe e, inclusive, a algumas continentais, que depois vieram a fazer parte dos EUA. Russel R. Menard, *Sweet Negotiations: sugar, slavery and plantation agriculture in early Barbados*, Charlottesville: University of Virginia Press, 2006, pp. xii-xiv e pp. 1-6.

divisões eclesiásticas. O provimento e a sustentação ficavam a cargo do “principal homem” da paróquia, o qual pagava ao clero.⁶²

Porém, assustados com a autonomia dos Quakers, que se reuniam em casas particulares para orar e pregar de forma independente da Igreja oficial, as autoridades tentaram normatizar a vida religiosa, compelindo as pessoas para o anglicanismo. Assim, estabeleceu-se que todos que viviam a duas milhas de uma Igreja ou de uma capela tinham que comparecer a ela ao menos uma vez por mês. Apesar de não estar muito disposta a interferir na liberdade religiosa dos colonos, fato que não agradava a Igreja Anglicana, a administração local baixou um decreto em que a prática religiosa tinha que estar de acordo com as “leis da Inglaterra”. Destarte essas normas, Larry Gragg considera difícil precisar a religião (i.e., que tipo de crença seguia) das pessoas no século XVII no Império inglês.⁶³

A principal fonte utilizada por Larry Gragg para atestar a fé dos colonos foram os registros de testamento. Analisando mais de 500 documentos dessa natureza, o autor percebeu que em nada menos do que em 90% apareciam “cláusulas devocionais” – não raro legadas para a própria Igreja. Com alguma frequência, deixavam-se bens para “servos pobres” ou para “crianças pobres”, contudo, escravos não foram citados uma única vez.⁶⁴ Aliás, para o autor, “o grande teste” para os senhores foi a extensão, ou não, da “fé cristã para o crescente número de africanos ocidentais escravizados”. Crentes de que a maioria dos africanos era formada por ateus ou adoradores do diabo, os colonos viram poucos motivos para convertê-los. Os governadores, braço do poder central na ilha, até pediam pela conversão, mas a Assembleia, dominada pelos senhores locais, bloqueava todos os seus esforços, argumentando que, caso fossem convertidos, “os escravos iriam se tornar perversos e intratáveis, ficando menos propensos para o trabalho”. A repulsa à cristianização era tanta que, de acordo com L. Gragg, o anglicano Morgan Godwyn, que defendia a cristianização dos escravos, ouviu uma senhora jocosamente afirmar que “poderia batizar um cachorro, da mesma forma que um jovem negro”.⁶⁵

⁶² Conforme L. Gragg, migraram para a ilha tanto católicos (ingleses e irlandeses) e Quakers, como também judeus expulsos do Brasil. Gragg, “The Pious and the Profane”, pp. 267-68.

⁶³ Gragg, “The Pious and the Profane”, pp. 269-71.

⁶⁴ Gragg, “The Pious and the Profane”, pp. 272-8.

⁶⁵ Gragg, “The Pious and the Profane”, pp. 278-9.

O reverendo Morgan Godwyn, que residiu na Virgínia e em Barbados na segunda metade do século XVII, apesar de defender a conversão dos cativos, não postulava pela incompatibilidade entre a escravidão e o cristianismo. Para ele, o cristianismo “estabeleceu a autoridade dos *senhores* sobre seus servos e escravos”, o que poderia acarretar em uma “futura recompense no Céu”.⁶⁶ M. Godwyn não estava sozinho nessa pregação. Quase que concomitantemente, o puritano Richard Baxter, embora “louvasse legisladores que promulgavam leis tornando o batismo equivalente à emancipação”, concordava que “a fé afetava mais a alma do que a condição externa”.⁶⁷

No entanto, mesmo com teóricos argumentando, nesse sentido, a crença de que o cativo batizado teria direito à liberdade, ou melhor, a crença de que um cristão não poderia escravizar outro cristão, continuou a ser uma das principais razões para a resistência dos senhores à cristianização e ao seu primeiro sacramento. A resposta para essa dúvida só saiu em 1729, quando as autoridades do poder central, em Barbados, afirmaram que o batismo não alterava a condição jurídica do cativo dentro do Império britânico. Aliás, essa foi uma questão que atravessou anos, sempre sendo motivo de discussão no mundo inglês e, por isso, dependia da interpretação que as autoridades locais faziam acerca dela, já que o Parlamento nunca definiu o *status* do batizando, como veremos mais à frente.⁶⁸

No geral, os Quakers foram os maiores defensores da cristianização dos cativos, criticando a pouca ação dos clérigos anglicanos. Todavia, seu trabalho sofreu resistência, já que, receosos de suas pregações junto

⁶⁶ Morgan Godwyn apud Davis, *O problema da escravidão*, p. 234. Em 1680, M. Godwyn apresentou, inclusive, um plano abrangente de cristianização dos escravos americanos. Para isso, conforme David Brion Davis, “os ministros anglicanos enviados para as colônias deveriam ser economicamente independentes de seus colonos paroquianos”. Neste mesmo ano, “o comitê da coroa do comércio e das *plantations*, tendo ouvido os habitantes de Barbados argumentarem que a principal segurança da ilha estava em manter os negros ignorantes e separados por uma infinidade de línguas, decidiu deixar a questão de religião para os colonizadores”. Davis, *O problema da escravidão*, pp. 235-41.

⁶⁷ Richard Baxter apud Davis, *O problema da escravidão*, p. 234.

⁶⁸ Gragg, “The Pious and the Profane”, p. 279. David B. Davis menciona que, também em 1729, depois de uma série de demandas judiciais de natureza semelhante, o procurador-geral, em Londres, posicionou-se contra a liberdade de um escravo que, levado para a Inglaterra, fosse batizado. Davis, *O problema da escravidão*, pp. 238-9.

aos escravos, a Assembleia tentou proibi-los da tentativa de conversão. Por outro lado, ocasionalmente, os anglicanos também batizavam seus cativos. Segundo Larry Gragg, foram realizados 135 batismos de negros em três paróquias de Barbados durante o século XVII, sendo que apenas 37 foram registrados como “negros livres” (os demais foram 37 escravos adultos, 42 crianças escravas e 19 mulatos), relativizando o medo de que teriam os senhores do direito à liberdade, caso batizados.⁶⁹

Retendo-nos ao que importa a esse artigo, primeiro, há que se destacar que ocorreram alguns batismos de escravos desde os primeiros momentos da colonização inglesa. Porém, ao contrário da América lusa, onde boa parte dos cativos tinha acesso a esse sacramento, somente uma minoria foi batizada, o que demonstra que isso não era uma prática sistemática.

Cultura religiosa na América inglesa: os escravos nos registros eclesiásticos

Um dos trabalhos mais detalhados e com melhor embasamento empírico sobre as práticas religiosas na América inglesa é a tese de Nicholas Beasley, doutor pela Universidade de Vanderbilt e sacerdote da Igreja Episcopal na Carolina do Sul. Segundo N. Beasley, ao longo do tempo, conforme se deu o processo de colonização de diferentes áreas da América britânica, foi sendo produzida uma “cultura em comum” entre as colônias inglesas. Na mesma linha de raciocínio de Russel Menard, Beasley aponta Barbados como o epicentro dessa identidade.⁷⁰

De acordo com Nicholas Beasley, a jurisdição da Igreja oficial da Inglaterra sobre todas as colônias foi estabelecida por lei e, por isso, o acesso a privilégios sociais e políticos esteve intimamente associado ao seu pertencimento, o que ajudou na conformação daquela identidade comum. Contudo, na medida em que a população começou a ser predominantemente formada por africanos e seus descendentes, a cultura religiosa

⁶⁹ Gragg, “The Pious and the Profane”, pp. 279-80.

⁷⁰ Beasley, “Christian liturgy”, p. 1. N. Beasley trabalhou com o Fundo “Fulham Papers”, arquivado na Diocese de Londres, o qual contém documentos desde o ano de 1453, inclusive registros de batismos e casamentos para várias paróquias das Américas. Sobre o “Fulham Papers”, ver: <<http://archiveshub.ac.uk/data/gb109fulham>>, acessado em 11 de março de 2014.

inglesa sofreu transformações, no intuito de excluí-los da participação nos cultos. A título de exemplo, muitos dos ritos cristãos passaram a ser celebrados em locais privados, afastando os escravos da participação nos mesmos.⁷¹

Todavia, nem todos os escravos tiveram o acesso aos sacramentos negado, ficando a cargo dos poderes locais, geralmente as Assembleias, regerem essa questão. Na Virgínia, em 1667, ficou determinado que o batismo não desobrigava o escravo para com seu senhor, o que, de acordo com Christopher Tomlins, foi uma “modernização da instituição”, já que permitiu a conversão, mantendo a escravidão. Conforme esse autor, embora não houvesse uma identidade racial no século XVII, a Assembleia da Virgínia operava com uma identidade de “origem cristã” e “origem não cristã” para dizer quem podia ou não ser escravizado. Isso ficou claro em 1682, quando se definiu que “escravos eram aqueles trazidos ou importados para este país, seja por mar, seja por terra, sejam Negros, Mouros, Mulatos ou Índios, que cujo parentesco e o país de origem não são cristãos no momento de sua compra, embora possam ser eles próprios convertidos”.⁷²

Concordando com o postulado por Annette Laing e Nicholas Beasley, para Christopher Tomlins, a elaboração e promulgação dessas leis se processaram na medida em que o número de escravos indígenas e africanos ultrapassou a quantidade de servos vindos da Inglaterra. Nesse contexto, no auge da entrada de africanos, a Assembleia da Virgínia reafirmou que a “origem de um país não-Cristão foi um significado-chave para” o que se concebia como “escravidão”, deixando de chamá-los de “*servants*”.⁷³

Segundo Nicholas Beasley, os crioulos (a quem o autor chama

⁷¹ Beasley, “Christian liturgy”, pp. 3-5. Annette Laing concorda que o processo de construção e enraizamento da Igreja na Carolina do Sul cada vez mais “apartava os africanos do convívio com os demais paroquianos”. Laing, “Heathens and Infidels?”, p. 205.

⁷² Christopher Tomlins, “Transplants and Timing: Passages in the Creation of an Anglo-American Law of Slavery”, *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 10, nº 2 (2009), pp. 389-421, p. 408. C. Tomlins é professor da Escola de Direito da Universidade da Califórnia. É controversa a afirmação de C. Tomlins de que questões raciais não estavam a pautar o imaginário dos legisladores. De acordo com David B. Davis, uma lei da “Virgínia colonial [...] decretava que qualquer servo branco estaria automaticamente livre se comprado por um negro”. Davis, *O problema da escravidão*, p. 123.

⁷³ Tomlins, “Transplants and Timing”, p. 410.

de uma “elite crioula”) tinham mais espaço que os africanos nos rituais cristãos.⁷⁴Nesse sentido, se alguns escravos, embora poucos, tiveram acesso aos sacramentos, onde isso ocorreu? E com que frequência?

Antes de passarmos para os dados coletados, não deixa de ser impressionante que, em nossa pesquisa bibliográfica, não encontramos *nenhum* trabalho monográfico onde o autor levante as informações populacionais, econômicos, etc., de determinada região da América inglesa – algo que talvez merecesse uma reflexão toda especial, o que não é o caso (seria a pouca influência, do ponto de vista metodológico, da historiografia francesa, especialmente da chamada Segunda Fase dos Annales,⁷⁵ sobre a historiografia norte-americana da escravidão?). Assim, os números a seguir, retirados essencialmente da tese de Nicholas Beasley, refletem muito mais um cenário geral, já que são em certa medida fragmentários, do que um minucioso panorama da representatividade de escravos nos registros eclesiásticos da Igreja Anglicana (muito em função de alguns dos dados terem sido retirados de relatórios que os clérigos enviavam para o Bispo, em Londres, do que serem fruto da consulta aos documentos originais).

Apesar de Nicholas Beasley afirmar que quase inexistam registros de batismo de escravos na Igreja oficial, ao longo de sua tese ele fornece alguns números interessantes.⁷⁶Na paróquia de St. Georg, na Carolina do Sul, na década de 1730, de uma população escrava que girava em torno de 3 mil indivíduos, somente 100 eram cristãos. No entanto, esses 100 batizados representavam 1/5 das pessoas batizadas na paróquia. E nada menos do que 1/3 dos fiéis que comungaram na páscoa eram escravos! Para N. Beasley, provavelmente esses cativos eram aqueles mais próximos dos senhores, já que no mesmo relatório consta que 50 “paroquianos [leia-se, brancos] assistiram ao culto, *além de 25 ou 30 Negros pertencentes ao Mr. Skeene e a Mrs. Hagues*”.⁷⁷

Na década de 1780, “o clero de Barbados” relatou que muitos

⁷⁴ Beasley, “Christian liturgy”, p. 7.

⁷⁵ Peter Burke, *A revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*, São Paulo: Editora Unesp, 1991.

⁷⁶ Beasley, “Christian liturgy”, p. 84.

⁷⁷ Talvez não por acaso, a família “Skene-Hague” tivesse raízes em Barbados. Beasley, “Christian liturgy”, p. 34. (grifo nosso)

escravos “são Batizados todos os anos”, embora o “muitos” seja mais em comparação ao total de brancos do que ao número de cativos existentes na ilha. No mesmo período, em Bermuda, o clérigo afirmou que conseguiu batizar incríveis “2.000 escravos” durante o seu ministério naquela colônia.⁷⁸

Em 1740, um ministro residente na Jamaica enviou uma estatística ao Bispo em Londres, onde contava ter ele batizado “18 brancos, 13 mulatos e 82 negros”. Mais para o final século, na paróquia de Westmoreland, nada menos do que 800 cativos receberam o batismo. No mesmo período, não mais que 1/3 dos batizados na paróquia de St. Catherine’s foram de pessoas brancas.⁷⁹

Já o sacerdote da paróquia de St. Philip, em Barbados, em meados do século XVIII, salientou que os batizando faziam parte de uma “elite escrava”, que englobava alguns cativos instruídos e/ou que eram os mais próximos da família senhorial (o pároco relata ter batizado algumas “centenas” destes). Além do mais, um dos elementos que os qualificava para fazer parte dessa “elite” era ter um ofício.⁸⁰

Também há referências a casos menos significativos do ponto de vista numérico. Em Goose Greak, no ano de 1710, quatro escravos foram batizados na Igreja. Já em Kingston, os relatórios apontam que poucos escravos foram batizados, havendo mais de “3.000 escravos não-Cristãos [...]na década de 1720”. A explicação para tal fenômeno era que, por um lado, os senhores resistiam a batizar seus cativos e, por outro, porque a “conversão era prejudicada pelo fato que os escravos falavam uma grande variedade de idiomas”. Embora mais raro, também podia ocorrer de alguns cativos se recusarem a serem batizados, como na aconteceu paróquia de Sherlock, em Barbados, em 1751.⁸¹

Segundo Nicholas Beasley, em alguns lugares, a não obrigação do registro ou de sua manutenção pode ser a explicação para tão poucos batismos, casamentos e óbito de escravos ou pessoas de cor. Por exemplo,

⁷⁸ Beasley, “Christian liturgy”, p. 105.

⁷⁹ As paróquias de “Westmoreland” e “St. Catherine’s” também se localizavam na Jamaica. Beasley, “Christian liturgy”, pp. 106-7.

⁸⁰ Beasley, “Christian liturgy”, p. 108.

⁸¹ Beasley, “Christian liturgy”, pp. 96-105 e “nota 188” na p. 106. Sobre a resistência dos senhores em batizar seus escravos, ver: Davis, *O problema da escravidão*, p. 245.

um decreto da Carolina's Church, de 1706, determinou que os registros de “negros, mulatos e índios escravizados” não precisavam ser preservados. Para N. Beasley, poucos se preocupavam com os registros como o fazia o reverendo Francis Le Jau, um dos missionários anglicanos mais atuantes nas Américas.⁸²

Outro empecilho para o batismo de escravos – africanos especialmente –, além da quase que natural resistência dos senhores, era a exigência de que o batizando conseguisse expressar que estava aderindo à fé cristã por livre e espontânea vontade. Francis Le Jau relatou que, em Goose Creek, no início do século XVIII, um ministro se recusou a batizar um cativo por esse motivo. Na tentativa de driblar ambos os obstáculos, F. Le Jau elaborou uma espécie de *juramento* (o qual era previamente explicado ao escravo), em que todo o cativo prestes a ser batizado tinha que consentir. Nesse juramento, declarava-se estar consciente de que a entrada para a comunidade cristã não lhe daria o direito à liberdade.⁸³

Enfim, para Nicholas Beasley, embora alguns relatórios sugiram que o batismo de escravos era algo corriqueiro, “as pessoas livres de cor, mulatos, os escravos posicionados no topo da hierarquia interna ao cativeiro e os libertos cristianizados [...] não eram representativos frente a grande quantidade de escravos das plantações”.⁸⁴E, para o autor, uma das razões para o sucesso da exclusão desses indivíduos dos sacramentos foi o fato de que, na cultura religiosa que se desenvolveu nas colônias, os casamentos e os batismos acontecerem no âmbito privado. A título de exemplo, na paróquia de St. Michael, em Bridgetown, no ano de 1715, 15 crianças foram batizadas na Igreja e 92 em casas particulares.⁸⁵

Conforme Annette Laing, a falta de uma institucionalização e racionalização da Igreja nas Américas também contribuiu para uma menor

⁸² Beasley, “Christian liturgy”, p. 107. Sobre o reverendo Francis Le Jau, que deixou alguns escritos sobre sua pregação na Américas e, por isso, é um dos clérigos mais citados pelos autores, ver: Edgar Legare Pennington, “The Reverend Francis Le Jau’s work among Indians and Negro Slaves”, *The Journal of Southern History*, vol. 1, nº. 4 (1935), pp. 442-58.

⁸³ “Você declara na presença de Deus e perante esta Congregação que você clama pelo Santo Batismo sem algum projeto de libertar-se do Dever e Obediência que você deve ao seu Senhor, enquanto vocês viver, mas apenas para o bem de sua Alma e para participar da Graça e Bênçãos prometidos aos Membros da Igreja de Jesus Cristo?”. Beasley, “Christian liturgy”, pp. 103-4. Ver também: Davis, *O problema da escravidão*, pp. 244-5.

⁸⁴ Beasley, “Christian liturgy”, pp. 63 e 104.

⁸⁵ Beasley, “Christian liturgy”, pp. 67 e 94.

porcentagem de africanos batizados. Citando o reverendo Francis Le Jau, A. Laing destaca que este confidenciou que “muitos Negros pediram-me o Sagrado Batismo”. Porém, lamenta o reverendo, ele não atendia aos seus pedidos, pois esperava pelo consentimento dos senhores, que quase nunca vinha.⁸⁶

Portanto, a inexistência de um corpo de leis que abordasse as relações escravistas, tanto por parte da Igreja Anglicana (apesar de sua jurisdição sobre as colônias), quanto do Estado inglês, fez com que os senhores locais tivessem grande autonomia para produzir um sistema segregacionista em relação à maioria dos escravos e seus descendentes, no que diz respeito ao seu acesso à comunidade cristã, elaborando, assim, uma ideologia que os excluía da humanidade, como bem apontou Frank Tannenbaum. Para Christopher Tomlins, aliás, não haveria muitas alternativas, já que o “direito inglês tinha poucos recursos intelectuais” para lidar com a escravidão, justificando-a através de uma legislação.⁸⁷

Mas esse não foi um fenômeno linear, em que somente um tipo de pensamento se desenvolveu sem maiores entraves. Nesse contexto, antes de nos encaminharmos para o final do tópico, vejamos rapidamente um debate há pouco tempo descoberto, em que propostas de outra natureza (sobre como deviam se proceder as relações escravistas no mundo inglês) também foram apresentadas e debatidas no Parlamento inglês na segunda metade do século XVII, apesar de não avançarem a ponto de se tornarem um corpo de leis.

Batismo = Liberdade?

Praticamente todos os autores ressaltam que uma das razões da resistência dos senhores em levar seus cativos à pia batismal era justamente o fato deles temerem que isso lhes desse o direito à alforria. Mas, afinal, o acesso ao batismo, no mundo inglês, dava ao escravo o direito à liberdade? Como já referido, a suspeita que norteava suas mentes era: poderia um cristão, na doutrina cristã/anglicana, escravizar outro cristão?

⁸⁶ Laing, “‘Heathens and Infidels’?”, p. 203.

⁸⁷ Tomlins, “Transplants and Timing”, p. 389.

O missionário francês Jean-Baptiste Du Tertre, que viajou pelas ilhas caribenhas entre 1640 e 1658, observou que os colonos ingleses e holandeses, seguindo o princípio da Reforma de que um cristão não pode escravizar seu irmão, recusavam-se a batizar seus escravos.⁸⁸ Como vimos, na América espanhola, através de *Las Siete Partidas*, e na América lusa, de acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, não havia dúvida quanto a esse aspecto, com o escravo que foi batizado continuando sob o poder senhorial.

Não à toa, como já foi mencionado, muitas Assembleias estabeleceram leis que proibiam o batismo dos cativos e outras simplesmente determinaram que ele não conferia o direito à liberdade. Por exemplo, em Maryland, no ano de 1664, promulgou-se uma lei em que ficava estabelecido “que o batismo não libertaria um escravo”.⁸⁹ Já um decreto de 1706, na Carolina do Sul, determinava que deveria-se proceder o registro de batismo, casamento e óbito de todos, *menos escravos*, sejam eles negros, mulatos ou índios.⁹⁰ Desse modo, os historiadores sempre perceberam que esse assunto foi tratado e resolvido de maneira descentralizada (i.e., pelas autoridades locais), já que não foi criada uma normativa pelo poder central, nem pela Igreja Anglicana.

Contudo, há poucos anos, um grupo de pesquisadores publicou um trabalho em que revela a descoberta de projetos de leis existentes no Parlamento inglês no final do século XVII que, senão regulamentaram essa questão, pelo demonstram que isso foi matéria de discussão. Para eles, a simples descoberta dessas fontes evidencia que a origem do pensamento humanitário acerca da escravidão não teve início no século XVIII, mas sim nas últimas décadas do século XVII.⁹¹

Em geral, nas propostas de lei encontradas, não havia grandes barreiras para conversão dos escravos nas colônias, sendo que, inclusive, alguns parlamentares expressavam indignação com o tratamento dispen-

⁸⁸ Davis, *O problema da escravidão*, p. 233.

⁸⁹ Davis, *O problema da escravidão*, p. 240.

⁹⁰ O título do decreto era “Lei para o estabelecimento do Culto Religioso nesta Província, de acordo com a Igreja da Inglaterra”. Beasley, “Christian liturgy”, p. 39, “nota 79”.

⁹¹ Ruth Paley, Cristina Malcolmson e Michael Hunter, “Parliament and Slavery, 1660–c.1710”, *Slavery and Abolition*, vol. 31, n° 2 (2010), pp. 257–81, p. 257. Não há, nos documentos analisados, referência à autoria dos mesmos. Ruth Paley é editora da “Seção da História do Parlamento, 1660-1832”.

sado aos africanos. Por sua vez, propunha-se que a escravidão também podia ser alargada a outros infieis, como indígenas, e não apenas aos africanos.⁹²

A primeira referência é sobre um projeto de lei debatido no Parlamento, provavelmente na década de 1660,⁹³ onde se propunha que a conversão e o batismo ao cristianismo não significava a liberdade. Na mesma década, o rei Carlos II recomendou ao seu “Conselho para plantações no estrangeiro” que considerasse que os nativos e os escravos poderiam ser convidados e instruídos para o sacramento do batismo. Não em vão, a Assembleia de Barbados, em 1663, recomendou o batismo de crianças escravas e a instrução religiosa dos adultos.⁹⁴

Outro projeto, datado de 1674, propôs uma regulamentação sobre de que maneira um escravo, negro ou estrangeiro, “desde que não-cristão”, poderia ser utilizado como cativo na Inglaterra, entretanto, não foi levado adiante. De acordo com Ruth Paley et al., já existiam algumas pessoas na Inglaterra, cuja condição jurídica já era motivo de dúvida – o caso mais famoso data de 1569, em que um “escravo” trazido da Rússia por seu senhor foi considerado livre por um tribunal inglês, o que não nega a existência de negros cativos, como é possível observar através de anúncios, em jornais, sobre fugas. Inclusive, segundo os autores, em 1684, um senhor, ao saber que seu escravo tinha sido batizado, ameaçou enviá-lo para Maryland.⁹⁵

Mas por que o receio do senhor? Por volta de 1680, de acordo com David Brion Davis, o reverendo Morgan Godwyn ouvira que “o último presidente da Câmara dos Lordes declarara, uma vez, que não conhecia lei alguma, na Inglaterra, pela qual o batismo libertasse um escravo do serviço”.⁹⁶ Ainda assim, conforme Ruth Paley et al., o clima era de

⁹² Paley, Malcolmson e Hunter, “Parliament and Slavery”, p. 258.

⁹³ A dúvida quanto à data é colocada pelos próprios autores.

⁹⁴ Paley, Malcolmson e Hunter, “Parliament and Slavery”, p. 260.

⁹⁵ Paley, Malcolmson e Hunter, “Parliament and Slavery”, pp. 258-59. Não pode passar despercebido o contexto em que essa questão estava sendo debatida na Inglaterra – o final do século XVII e início do século XVIII. Com efeito, é o mesmo contexto em que o *Code Noir* foi aprovado na França (década de 1680) e que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foram elaboradas (1707), o que indica uma preocupação das autoridades, leiga e religiosa, com o crescimento do tráfico de africanos para as Américas.

⁹⁶ Davis, *O problema da escravidão*, p. 235.

incerteza e até mesmo leis mais radicais também foram colocadas em pauta no Parlamento. Em uma delas, os escravos ficariam sob proteção das leis civis inglesas, indo exatamente contra as práticas que estavam se tornando comuns nas colônias. No projeto, os cativos teriam direito à propriedade, à instrução religiosa, os senhores não poderiam separar os casais (cristãos), os cativos teriam proteção contra senhores cruéis, dentre outros aspectos.⁹⁷

Enfim, a maioria dos documentos recentemente encontrados se refere à questão do batismo representar, ou não, a liberdade, o que demonstra que isso nunca foi um tema resolvido, o que está em consonância com a constante recusa dos senhores, nas colônias, em batizar e dar instrução religiosa para a maioria dos seus cativos.⁹⁸ Por outro lado, para os autores, a existência dessas leis, e dos debates em torno delas, revela a crença que a escravidão podia se desenvolver dentro dos parâmetros do cristianismo, com o Parlamento tendo um papel de regulamentador. Assim, para seus formuladores, os africanos tinham condições para se tornarem cidadãos plenos de direitos, ainda que permanecessem no nível mais baixo da hierarquia social.⁹⁹ No entanto, esse pensamento não conseguiu se hegemonizar, e nenhuma das propostas foi levada adiante, explicando, em parte, como foi possível se desenvolver, nas colônias, um sistema social e religioso em que a maioria dos escravos foi excluída dos sacramentos cristãos.

É forçoso ressaltar que nos trabalhos consultados sobre a América inglesa, especialmente aqueles que enfatizaram que a vida religiosa, com seus rituais (como o batismo), foi fundamental no regramento social, não há referência sobre outros elementos importantes. Nicholas Beasley, um dos únicos autores que trabalhou com registros de batismo, não detalha aspectos como: qual a estrutura do documento? Quais informações ele fornece? Aparece o nome do senhor, dos padrinhos?¹⁰⁰ No caso dos padrinhos, quais suas especificidades – mais escravos apadrinhavam escravos?

⁹⁷ Paley, Malcolmson e Hunter, “Parliament and Slavery”, p. 264.

⁹⁸ Davis, *O problema da escravidão*, p. 241.

⁹⁹ Paley, Malcolmson e Hunter, “Parliament and Slavery”, pp. 265-6.

¹⁰⁰ Em um momento, o autor até afirma que os anglicanos chamavam, geralmente, amigos e parentes (avós) para padrinhos, mas não esclarece a que grupo social está se referindo. Beasley, “Christian liturgy”, p. 97.

Ao contrário de muitos estudos para a América lusa ou para o Império do Brasil, que, utilizando-se de técnicas seriais, detalham diversos aspectos encontrados nos documentos eclesiásticos, não parece ser o caso para o mundo inglês. Por exemplo: em certo momento de sua tese, Nicholas Beasley comenta que os “tribunais eclesiásticos” ameaçavam com punição o sexo fora do casamento, com “os conselhos paroquiais procurando os pais das crianças nascidas fora do casamento, além de responsabilizarem-se por elas e darem apoio às mesmas”. Assim, uma questão importante seria conhecermos os níveis de legitimidade/ilegitimidade da população de diferentes localidades, pois, desse modo, saberíamos o quanto cada grupo social contribuiu para uma ou outra taxa.¹⁰¹

Nesse sentido, e encaminhando-se para o final deste tópico, custa reafirmar que não encontramos nenhum estudo monográfico, para a América inglesa, em que os dados coletados a partir dos batismos, por exemplo, sejam confrontados com outras informações estatísticas, como censos, para uma determinada região. Isso torna difícil a apreensão do percentual dos escravos batizados frente à sua representatividade no total da população. Como ficou claro acima, existem registros de batismos para não poucas localidades, porém eles não foram utilizados para estudos de cunho demográficos, com os autores se limitando a destacar que, no geral, poucos escravos tiveram acesso aos sacramentos cristãos.

Dessa maneira, se por um lado talvez seja verdadeira a observação de Herbert Klein de que, na historiografia latino-americana, haja uma “concentração” de “detalhados estudos” locais, por outro, quem sabe seja a falta de pesquisas dessa mesma natureza para a América inglesa que explique a negligência, apontada por ele, com “a comparação das diferenças e semelhanças entre os regimes escravistas”.¹⁰² Só depois, no nosso entendimento, que se acumular um conhecimento empírico (bem como a análise deste) minimamente razoável será possível realizar comparações em termos de síntese, bem como a análise da escravidão

¹⁰¹ Beasley, “Christian liturgy”, p. 70. Para a América lusa, ver: Martha D. Hameister, “Para dar calor à nova povoação: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da Vila do Rio Grande (1738-1763)” (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006), p. 474; Roberto Guedes, *Egressos do cativeiro: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*, Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.

¹⁰² Klein, “A experiência afro-americana”, p. 96.

em “escala Atlântica”, como propõe Christopher Schmidt-Nowara.¹⁰³ Antes disso, é promover generalizações sem embasamento para tal feito.

Considerações finais

Quase 20 anos depois da publicação de *Slave and Citizen*, David B. Davis observou que, devido “à falta de estudos comparativos rigorosos, simplesmente não sabemos o suficiente sobre o tratamento efetivo dos escravos nas diferentes sociedades para permitir generalizações”.¹⁰⁴ De fato, na introdução de sua obra, Frank Tannenbaum afirmou que, quando terminou de escrever o livro, o mesmo “trouxe mais perguntas do que respostas”.¹⁰⁵ Não deixa de ser interessante notar que uma das críticas centrais feitas a ele foi que sua tese homogeneizava espaços diversos, bem como deixava de lado mudanças que se processaram ao longo do tempo.¹⁰⁶ Da mesma forma, acusava-se que F. Tannenbaum tinha se apoiado apenas na legislação, sem consultar outro tipo de documentação, perdendo, assim, como se processava, na prática, o estabelecido pela lei.¹⁰⁷

A questão é que, muitas vezes, as teses fundamentais de Frank Tannenbaum foram rebatidas mais com ideias gerais do que com pesquisas empíricas que comprovassem efetivamente que, por exemplo, a natureza da escravidão, do ponto de vista religioso, não era de todo diferente nas Américas protestante e católica.¹⁰⁸ Por sua vez, algumas dessas críticas parecem derivar da suposta grande influência dos escritos de Gilberto Freyre sobre *Slave and Citizen* – em um movimento que, para bater no segundo, se desqualificava o primeiro.¹⁰⁹

¹⁰³ Schmidt-Nowara, “Still Continents”, p. 378.

¹⁰⁴ Davis, *O problema da escravidão*, pp. 48 e 257. Por óbvio, existem hoje muitos estudos dessa natureza, porém nenhum que busque resolver, do ponto de vista empírico, a questão do acesso, ou não, dos escravos aos sacramentos na América inglesa.

¹⁰⁵ Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. vii.

¹⁰⁶ Fuente, “Slave Law and Claims-Making”, p. 348.

¹⁰⁷ María Cristina Navarrete. Reseña de “*Debate y perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencia Sociales – Su ‘único derecho’: los esclavos y la ley*”, <<http://historiayespacio.univalle.edu.co/TEXTOS/27/2709.PDF>>, acessado em 14/08/2012, p. 4.

¹⁰⁸ Um exemplo de um estudo comparativo que pontua de maneira correta que as ideias gerais de F. Tannenbaum não servem para todos os contextos históricos é: Keila Grinberg, “Freedom suits in Brazil and the United States”, *Slavery and Abolition*, nº 22 (2001), pp. 63-83.

¹⁰⁹ Sobre o processo de desqualificação da obra de Gilberto Freyre e a construção do “mito do mito da democracia racial”, ver: David Lehmann, “Gilberto Freyre: a reavaliação prossegue”, *Horizontes Antropológicos*, vol. 14, nº 29 (2008), pp. 369-85, p. 373.

Com efeito, Frank Tannenbaum cita Gilberto Freyre *duas vezes* durante o livro, referenciando duas diferentes obras – em uma das citações, aliás, o faz para apontar diferenças e *semelhanças* notadas por G. Freyre entre a escravidão no Brasil e nos EUA.¹¹⁰ Não obstante, o restante das informações sobre a escravidão no Brasil é retirado de uma série de relatos de viajantes e de alguns outros autores, como Roberto Simonsen e Arthur Ramos.

Herbert Klein, em *A experiência afro-americana*, salienta que “embora os países católicos batizassem os escravos africanos, desde os primeiros dias de sua chegada nas Américas, a Igreja teve um impacto apenas moderado sobre seus cotidianos”. Na sequência, de forma contraditória, o autor enumera que, na América católica: respeitava-se os domingos e os feriados religiosos; a Igreja incorporou os africanos como seus membros, “em contraste com as igrejas protestantes”; havia o costume de conceder alforrias na pia batismal; a Igreja apoiava os escravos casados; todos os escravos tinham o direito aos sacramentos e de participar dos rituais cristãos; que os cativos e os libertos utilizavam o ritual do batismo para produzir laços sociais tanto com livres, quanto com escravos.¹¹¹

A despeito dos apontamentos acima, Herbert Klein argumenta – sem embasamento empírico para tal feito, sem citar outros estudos e sem especificar a que locais está se referindo – que, nos “países católicos”, havia poucos padres e, por isso, “em geral a vida do escravo cruzou apenas moderadamente com a eclesiástica, especialmente nas áreas rurais”. Por outro lado, o autor afirma, referindo-se ao casamento de escravos, que “há provas abundantes, na região Sudeste, de casamentos legais de escravos”.¹¹² Na verdade, há provas abundantes para várias partes do Brasil.¹¹³

¹¹⁰ As citações estão nas páginas 3-4 e na página 119: Tannenbaum, *Slave and Citizen*. Aliás, há muito Gilberto Freyre observou que a dimensão comparativa, nos estudos sobre a escravidão no Brasil e nos EUA, é fundamental: “A todo estudioso da formação patriarcal e da economia escravocrata do Brasil impõe-se o conhecimento do chamado ‘deep South’”. Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, São Paulo: Global, 2006, pp. 30-1.

¹¹¹ Klein, “A experiência afro-americana”, p. 114.

¹¹² Klein, “A experiência afro-americana”, p. 114.

¹¹³ Sobre a importância da família cativa no extremo sul da América portuguesa, por exemplo, ver: Silmei Petiz, “Caminhos Cruzados: famílias e estratégias escravas na fronteira oeste do Rio Grande de São Pedro (1750-1835)” (Tese de Doutorado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2009); acerca do Nordeste no período colonial: Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Com efeito, como diversos estudos vêm demonstrando, a inserção social e o papel da Igreja Católica na vida dos escravos, pelo menos no Brasil, foram bem mais importantes do que o Herbert Klein sugere – e pelos motivos levantados por ele mesmo. Além do mais, uma rápida pesquisa no sítio eletrônico da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias¹¹⁴ demonstra que essa instituição esteve presente nos lugares mais inóspitos do Brasil, sendo a construção de capelas uma das formas de ocupação e consolidação de determinada região – o que não nega uma eventual e conjuntural falta de padres em uma ou outra localidade. A título de exemplo, no extremo sul da América portuguesa edepois do Império do Brasil, a Igreja sempre esteve presente (fisicamente, com capelas e párocos), mesmo em regiões onde os conflitos bélicos com os súditos do Império espanhol e com as Repúblicas do Prata foram uma constante, não deixando a população local desassistida.¹¹⁵

Portanto, claro está que a religião e a prática dos rituais cristãos foram importantes tanto na América lusa quanto na América inglesa. Contudo, na primeira, os batismos alcançavam praticamente *toda* a população, desde os mais abastados até os escravos, isto é, o conjunto da documentação eclesiástica é “massiva, criada por uma sociedade temente a Deus”.¹¹⁶ Nesse sentido, a Igreja teve um papel central nas relações entre senhores e escravos, já que estes tinham direitos – como, por exemplo, o direito ao batismo, o qual possibilitava a produção laços de amizade e parentesco, via compadrio. Na América inglesa, por outro lado, essa mesma documentação, ao que parece, alcançava somente uma pequena parcela da população cativa. Isso indica que, talvez, nesta configuração, apenas uma elite escravatinha direito aos sacramentos cristãos, bem como aos ganhos sociais que eles proporcionavam. Já na América lusa, por sua vez, para que se capture essa elite é preciso uma combinação de técnicas seriais com a microanálise – utilizando-se do recurso metodológico do cruzamento nominativo de fontes, já que os documentos paroquiais abarcam toda a população, inclusive a cativa.¹¹⁷

¹¹⁴ Ver, <https://familysearch.org/>.

¹¹⁵ Ver, entre outros: Luís Augusto E. Farinatti, *Confins Meridionais: famílias de elite e sociedade agrária do Brasil*, Santa Maria: Editora da UFSM, 2010.

¹¹⁶ João Fragoso, “Apontamentos para uma metodologia em História Social a partir de assentos paroquiais – Rio de Janeiro, século XVIII”, Rio de Janeiro, 2012, p. 24. (texto inédito)

¹¹⁷ João Fragoso, “Efigênia angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial”, *Topóis*, vol. 11, nº 21 (2010), pp. 74-106, p. 82.

Como observou Alejandro de la Fuente, incluir as palavras “‘escravidão’ e ‘Tannenbaum’ na mesma frase é um exercício intelectual cheio de perigos”. Todavia, é curioso notar que, apesar do cuidado que se deve ter com algumas generalizações, um dos argumentos centrais da tese de Frank Tannenbaum – de que na América de colonização ibérica os escravos estavam inseridos na humanidade, ou seja, eram “portadores de almas” – não foi empiricamente rebatido.¹¹⁸ Isso se materializava no direito que tinham aos sacramentos, os quais davam novos contornos a suas vidas em cativeiro, diferentemente da maioria dos escravos na América inglesa, que estavam excluídos do convívio religioso e social (aqui, talvez, esteja parte da explicação para a maior ocorrência de grandes rebeliões nessa região). Por exemplo, não é raro encontrarmos legados significativos deixados pelos pais espirituais, em testamento, para seus afilhados escravos e/ou libertos e também alforrias pagas pelos padrinhos dos cativos.¹¹⁹

Enfim, quem sabe Frank Tannenbaum tenha acertado no atacado e se equivocado no varejo. Todavia, é preciso que estudos pontuais demonstrem onde, quando e com que intensidade, na América inglesa, os escravos foram aceitos como parte da comunidade, tendo acesso ao batismo, ao casamento, etc. Apenas refutar as ideias gerais do autor com outras generalizações talvez não seja o mais profícuo, sob perigo de jogarmos fora a criança junto da água do banho e, também, de chegarmos a algumas conclusões já alcançadas pelo autor, sem a devida referência a sua obra.

Para encerrar, como já mencionado, *Slave and Citizen* foi publicado pela primeira vez em meados da década de 1940, quase que concomitante com outro clássico da historiografia internacional sobre escravidão de meados do século passado: *Capitalism and Slavery*, de Eric Williams, publicado em 1944. No entanto, ao contrário da obra de Williams, o livro de Frank Tannenbaum nunca recebeu tradução para português (em inglês, inclusive, foi reeditado em 1992), fato que causa espécie, dada a importância de alguns de seus *insights* para o entendimento da natureza da escravidão no Brasil.

¹¹⁸ Fragoso, “Efigênia angola”, p. 5.

¹¹⁹ Algo, diga-se de passagem, ressaltado por F. Tannenbaum, quando menciona que “uma escrava poderia procurar um padrinho para seu filho entre pessoas respeitáveis, com a esperança de que a obrigação moral imposta ao padrinho o levasse a libertar o seu afilhado”. Tannenbaum, *Slave and Citizen*, p. 57.

Texto recebido em 15 de maio de 2014 e aprovado em 26 de janeiro de 2015

Resumo

Desde a publicação de *Slave and Citizen*, de Frank Tannenbaum, em meados do século passado, os estudos comparativos entre os diferentes processos de colonização das Américas e, logo, entre os diferentes sistemas escravistas produzidos, são algo comum na historiografia. Contudo, a obra de Tannenbaum, depois de certo período de notoriedade, foi severamente criticada e quase que posta de lado – um exemplo de ostracismo historiográfico. Porém, há poucos anos, *Slave and Citizen* foi centro de um acalorado debate que tinha como lócus a atualidade ou não de suas contribuições. Nesse sentido, este artigo se propõe a (re)visitar o livro de Tannenbaum a partir de dois pontos específicos: primeiro, abordaremos a já citada discussão, tendo como norte o embasamento empírico, ou a falta dele, presente na argumentação dos autores; depois, realizar-se-á uma análise bibliográfica de alguns estudos recentes para tratar de algo central à tese do autor: o quanto, hoje, já se conhece sobre o acesso dos escravos às práticas religiosas na América inglesa e como a doutrina (leiga e religiosa) percebia a sua conversão ao cristianismo nessa região. Antes, contudo, devido às quase sete décadas da publicação e à sua não tradução para a língua portuguesa, procederemos uma rápida resenha da obra, retomando suas principais ideias. Apesar da concordância de que o livro tem questões problemáticas, podemos aventar que a argumentação central de *Slave and Citizen* – qual seja, a de que na América ibérica os escravos eram entendidos como seres portadores de alma e, portanto, inseridos na humanidade, lhes dotou de direitos, diferentemente da América inglesa, onde a doutrina religiosa os excluiu da humanidade – não foi ainda contestada do ponto de vista empírico, o que só será possível através de pesquisas monográficas que refutem, ou não, a tese de Frank Tannenbaum.

Palavras-chaves: F. Tannenbaum – escravidão – religião – estudos comparativos.

Abstract

*Since the publication of *Slave and Citizen*, by Frank Tannenbaum, in the middle of the last century, comparative studies between different processes of colonization of the Americas and, thus, the formation of different slave systems, are common in the historiography. However, the work of Tannenbaum, after a certain degree of notoriety, was severely criticized and almost put aside – an example of historiographic ostracism. However, a few years ago, *Slave and Citizen* was the center of a heated debate surrounding its up-to-dateness. Thus, this article aims at (re)visiting Tannenbaum's book from two specific perspectives: first, we discuss the aforementioned debate, taking into account their authors' empirical support, or the lack of it; after a review of the recent literature, we address a central aspect of the author's thesis: what is nowadays already known about the religious practices of the slaves in English-speaking America, and how in that region the doctrine (lay*

*and religious) perceived their conversion to Christianity. Before that, however, due to the almost seven decades since the publication of *Slave and Citizen* and its unpublished and the lack of a Portuguese translation, we will quickly review it, summarizing its main ideas. Although agreeing that the book has problems, we can guess that its central argument – that is, in Ibero-America slaves were seen as human beings with souls, and therefore endowed with rights, whereas in Anglo-America the religious doctrine excluded them from humanity – was not challenged from an empirical point of view, which can only be achieved through monographic studies that refute or sustain Tannenbaum's thesis.*

Keywords: *F. Tannenbaum – slavery – religion – comparative studies.*