

Alforria, liberdade e cidadania: o problema da fundamentação legal da manumissão no Antigo Regime ibérico*

por

Waldomiro Lourenço da Silva Júnior

Mestre em História Social - DH/FFLCH/USP
Doutorando - Programa de História Social - DH/FFLCH/USP
Bolsista FAPESP

O propósito do artigo é contribuir para o entendimento da fundamentação jurídica da manumissão, pedra angular dos regimes de escravidão desenvolvidos pelos ibéricos no espaço atlântico. Considerando a ordem normativa do Antigo Regime, pautada na cultura do direito comum, procura-se retomar certos tópicos já abordados pela historiografia, tratando de avançar com respeito às implicações da libertação em termos de obtenção da cidadania e às modalidades efetivamente compreendidas pelo direito positivo.

PALAVRAS-CHAVE: *Ibero-América; escravidão; manumissão; direito; Antigo Regime.*

Embora haja muitos estudos dedicados à prática da alforria, são raros os que se preocuparam em esmiuçar as bases jurídicas sobre as quais tal instituto se alicerçava, sobretudo no que tange o período colonial¹. A relevância do tema não se encerra em um mero preciosismo formal, mas, antes, na necessidade de se ter clareza a respeito das «regras do jogo». Para se avançar no conhecimento das possibilidades de obtenção e de seus efeitos sociais con-

* Este artigo é uma versão do segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (DH/FFLCH/USP), em setembro de 2009, que acaba de ser publicada, com algumas alterações, pela editora Annablume em co-edição com a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), agência financiadora da pesquisa, a quem agradeço.

¹ Para um bom balanço historiográfico acerca da matéria, cfr. De la Fuente, 2004: 37-68.

cretos é fundamental precisar como a manumissão se inseria no ordenamento jurídico. Ainda que pesquisadores de nosso tempo, notadamente da década de 1980 para cá, tenham lançado luzes importantes sobre a matéria, o período de concentração dos estudos transita basicamente entre meados do século XVIII e, mormente, o transcorrer do século XIX². O campo da legislação escravista colonial permanece lacunar na historiografia, o que se acentua ainda mais quando se considera a perspectiva comparativa³.

O objeto do presente artigo é justamente a fundamentação legal da alforria praticada em território ibero-americano, no tempo em que prevalecia a cultura jurídica do *ius commune*⁴. Se, por um lado, o fim do cativo significava a remoção da severa compulsão fundada no poder senhorial, por outro, ele abria caminho para o exercício de variadas formas de interferência externa sobre a ação dos ex-escravos. A manumissão era, então, a via de acesso a um tecido social marcado pela força coercitiva de um sistema múltiplo de ordenação social que respondia à complexa diferenciação estatutária do Antigo Regime. Neste cenário, alforria, liberdade e cidadania constituíam três momentos de um processo de mobilidade que, embora tangível, envolvia trajetórias no mínimo incertas.

Explorando a experiência histórica compartilhada por Portugal e Espanha e a centralidade da manumissão na dinâmica que envolvia a reprodução de seus regimes de escravidão, pretende-se realizar aqui uma análise integrada de sua configuração normativa.⁵ O primeiro passo será inventariar as modalidades e os requisitos efetivamente estipulados pelo direito positivo para que a manumissão fosse promovida, confrontando as raízes plantadas no direito romano justinianeu à conjuntura aberta pela incorporação do espaço atlântico. Em seguida, buscar-se-á uma aproximação para com o efetivo significado da liberação, ponderando-se sobre a sua correspondência com o que àquela altura poderia ser compreendido como cidadania.

A MANUMISSÃO E SUAS MODALIDADES

Na compilação tradicional das *Siete Partidas*, referencial doutrinário longo da ordem legal hispano-americana, previa-se a concessão da liberdade

² Mattoso, 1982: 176-198. Cunha, 1987: 123-144. Grinberg, 2001: 63-83. Gonçalves, 2006.

³ Silva Júnior, 2013: 13-34.

⁴ Como direito comum (*ius commune*), compreende-se a doutrina jurídica constituída a partir da retomada dos textos romanos justinianeus, prevalente entre os ibéricos ao menos até a primeira metade do século XVIII. Para uma visão geral, cfr. Lopes, 2002.

⁵ Berbel, Marquese e Parron, 2010: 21-93.

como graça ao escravo que denunciasse alguma falta considerada grave, como o sequestro ou o estupro de mulher virgem, a falsificação de moedas, o abandono de posto militar ordenado pelo Rei, bem como o envolvimento no assassinato do senhor ou em alguma conspiração contra o Rei ou o Reino⁶. Do mesmo modo, acarretaria a libertação o cometimento de certas infrações por parte do senhor, como a destinação das escravas à prostituição (Partida IV, Título XXII, ley IV)⁷.

Entretanto, os casos que previam a manumissão penal de um modo geral minguiariam com o passar do tempo, muitas vezes por tornarem-se estranhos às questões efetivamente pertinentes à escravidão no Novo Mundo e, por conseguinte, assimiláveis pela casuística que embasava a produção normativa da época. Outros, mesmo recebendo atenção contínua dos legisladores, deixaram de implicar a libertação. Embora a submissão das escravas à prostituição, por exemplo, tenha sido uma preocupação comum no ordenamento jurídico hispânico, não foi corroborada enquanto motivo de emancipação compulsória⁸.

Relevante, nesse sentido, foi o impacto do matrimônio sobre a condição dos escravos e de seus descendentes. Nas *Siete Partidas* é sancionado tanto o casamento entre escravos quanto entre escravos e livres, o qual poderia se realizar inclusive contra a vontade senhorial. O matrimônio em si em nada alteraria a condição daqueles que o contraíssem. No entanto, como o requisito para o casamento entre livres e escravos, além de que ambos fossem cristãos, era o de que o nubente livre tomasse conhecimento da condição do nubente cativo, estipulava-se a libertação do *siervo* ou *sierva* no caso de que o senhor soubesse da realização ou estivesse presente no casamento e não advertisse sobre sua condição. Desse modo, não o casamento, mas a atitude indevida do senhor poderia levar à libertação do cativo⁹.

Esta disposição seria resgatada para regular o matrimônio envolvendo os escravos na América hispânica. É o que se pode observar no texto da *Real provisión* datada de 11 de maio de 1526 que foi remetida às autoridades da ilha de Española em atenção à demanda apresentada pelo padre Alvaro de Castro, Deão da igreja da *Concepción*:

... pelo que lhe parecia que seria serviço de Nosso Senhor e benefício da terra, tinha intenção de casar os ditos escravos à lei e benção, para os ensinar e fazer viver como cristãos, e que se temia que casando-os, os ditos escravos e seus filhos diriam que eram livres, não o sendo segundo as leis de nossos Reinos, do qual ele

⁶ Título XXII, ley III. Lucena Salmoral, 2000: 537.

⁷ *Idem*.

⁸ *Ibidem*: 22.

⁹ *Ibidem*: 24.

receberia muito dano, e nos suplicou e pediu por mercê mandássemos declarar que não eram livres posto que os casasse, ou como a nossa mercê fosse; o qual visto pelos do nosso Conselho das Índias porquanto entre as leis e pragmáticas de nossos Reinos há uma lei que sobre o sobredito fala na partida quarta, título quinto, lei primeira, seu teor do qual é este que se segue...¹⁰.

Na sequência do documento, é reproduzida na íntegra a normativa citada, a qual se deveria fazer cumprir fielmente. No entanto, documento de mesma data, remetido às mesmas autoridades, suprime a cláusula que previa o *ahorramiento* em razão da ação do senhor: «declaramos que estes e demais que forem escravos, não ficam livres por haver-se casado, ainda que intervenha para isto a vontade de seus *amos*»¹¹. O intuito era conferir segurança e incentivo à promoção do matrimônio entre os escravos, que de nenhum modo alteraria a sua condição, aplacando-se, assim, os desígnios da moral cristã e necessidades de natureza disciplinar¹².

Essa problemática surgiria de modo similar na América portuguesa. Em 14 de setembro de 1551, escrevia o padre Manuel da Nóbrega ao rei d. João III:

Nestas partes há muitos escravos e todos vivem em pecado com outras escravas. Alguns dos tais fazemos casar, outros [colonos] receiam ficarem seus escravos forros e não ousam casá-los. Seria serviço de Nosso Senhor mandar V. A. uma provisão em que declare não ficarem forros casando, e o mesmo se devia prover em Santo Thomé e outras partes onde há fazendas com muitos escravos¹³.

No entanto, a demanda apresentada não seria seguida pela provisão solicitada, diferentemente do que ocorrera entre os espanhóis. D. João III faria caso omissivo da questão, assim como seus sucessores. Esse vazio normativo seria preenchido apenas nos séculos seguintes, e somente no âmbito da legislação eclesiástica. No título LXXI do Livro I das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, promulgadas no Sínodo da Bahia de 1707, o matrimônio dos escravos encontra uma regulação que em tudo se aproxima do que ficou estabelecido para a América espanhola: escravos e escravas poderiam contrair matrimônio quer com pessoas da mesma condição quer com pessoas livres; os senhores não poderiam colocar obstáculos para a sua realização, ameaçando-os ou maltratando-os; tampouco vendê-los separadamente obstando sua vida

¹⁰ *Ibidem*: 576.

¹¹ *Ibidem*: 577.

¹² O matrimônio, mesmo não alterando a situação dos cativos, dava margem a outros percalços que acabavam tornando-o pouco atrativo aos olhos dos senhores. Russell-Wood, 2005: 249-251.

¹³ Apud Zeron, 1998: 67.

conjugal. Fica igualmente claro que a realização do casamento não implicaria de maneira alguma a libertação dos escravos¹⁴.

O destaque que ganhou a escravidão no contexto colonial ibero-americano faria com que poucos casos aparecessem suficientemente danosos a ponto de justificar tal intromissão na autoridade senhorial. Nesse sentido, destacam-se raríssimas normativas que estabeleceram ou reavivaram o prêmio da liberdade pelo préstimo de informações acerca de conspiração para o assassinato do senhor ou para «transtornar a ordem pública», atendendo diretamente os interesses da Coroa¹⁵. No contexto luso-brasileiro, tem-se notícia de uma única e expressiva lei nesse sentido, datada de 24 de dezembro de 1734. Visando preservar o monopólio régio sobre os diamantes de 20 quilates ou mais, d. João V determinou que os escravos que os manifestassem, entregando-os à Casa de Fundição, deveriam receber sua carta de alforria passada em nome do Rei. Além disso, estipulou-se o prêmio de 400 mil-réis àquele que apresentasse denúncia contra pessoa qualquer que detivesse em seu poder diamante da dita grandeza, e «sendo o denunciante escravo se lhe dará a liberdade e ao seu senhor os 400\$000 réis pelo valor dele, salvo se a denúncia do escravo for dada de seu senhor, porque então o escravo ficará livre e se lhe darão 200\$000 réis»¹⁶. Esta disposição representa uma resultante *sui generis* da difícil equação entre a salvaguarda do Real Fazenda, a manutenção da ordem e o vislumbre acerca da amplitude do poder concentrado na metrópole, sobre a qual se realizava o governo da colônia e do império. Eis aqui o ápice da intromissão régia na soberania doméstica dos senhores de escravos em todo o período da dominação colonial portuguesa sobre o Brasil. Intromissão esta que não teve vida longa enquanto política de estado. O Alvará em forma de lei de três de dezembro 1750 dispôs o seguinte: «Considerando os graves inconvenientes que resultam de se admitirem na América denúncias de escravos contra seus senhores, sou servido suspender por ora este meio»¹⁷.

O cerne do procedimento jurídico da manumissão era mesmo a expressão da vontade senhorial, a qual, poderia ser levada a efeito dentro ou fora de uma igreja, estando ou não diante de autoridade judicial, com ou sem disposição testamentária, ou através de carta. Era desnecessário, portanto, o recurso a um expediente solene ou formal, fosse jurídico ou religioso, para validar a

¹⁴ Titton, 1973: 185-306. Torres Londoño, 2005. Zeron: Artigo ainda não publicado – versão cedida pelo autor (O governo dos escravos nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito).

¹⁵ Lucena Salmoral, 2000: 22.

¹⁶ Lara, 2000: 291; 1988: 249.

¹⁷ Lara, 2000: 314.

doação da liberdade. Contudo, provavelmente em razão da maior segurança e notoriedade que conferia ao ato —intimamente afinado à práxis ritual do Antigo regime— não se deixou de lançar mão dos modos ditos formais. Em ambas as possessões ibéricas, foi bastante usual o alforriamento por testamento, escritura em tabelionato ou no momento do batismo. Se para o senhor a opção por algum desses modos representava uma maneira a mais de reforçar sua posição na hierarquia social e espessar sua posição patronal em relação a seu antigo escravo, para o último poderia significar maior solidez à sua nova condição, embora na prática estivesse longe constituir uma garantia absoluta¹⁸.

A manumissão selava, então, um vínculo potencialmente duradouro de clientela entre ex-escravos e ex-senhores. Todavia, havia algo de peculiar nesta relação, que residia objetivamente na carga de obrigatoriedade nela embutida, à diferença de laços firmados entre pessoas livres. A fim de marcar tal especificidade, o sociólogo Patterson nomeia genericamente a vinculação entre libertos e antigos senhores de *wala*, em alusão ao termo utilizado no mundo árabe¹⁹.

A relação *wala* encontrou respaldo jurídico tanto no ordenamento castelhano quanto no português, com ênfase na gratidão devida pelos libertos aos seus libertadores. Porém, a ingratidão definida enquanto crime punido com a revogação da manumissão tardaria a ser inserida na legislação espanhola. Nas Partidas, somente se exaltava a honradez que os libertos e sua prole deveriam guardar para com o antigo *amo*, sua esposa e filhos, sem estipular-se a pena de restituição ao cativo²⁰. Ao que parece, a dita penalidade só foi explicitada legalmente entre os espanhóis no *Código Negro Carolino*, promulgado em 1789²¹. Até então, a *wala* castelhana fundou-se mais na força de um dever moral do que na ameaça de uma punição prevista em lei – tendo-se claro que à moral incidiam condicionantes de ordem sócio-econômica que deixavam os ex-escravos sem grandes opções²².

¹⁸ Schwartz, 2001: 214-218. Lima, 2007.

¹⁹ Patterson, 2008: 342-350 e 356.

²⁰ «De como el ahorrado debe honrar a aquel que lo ahorró e a su mujer, e a sus hijos, e en qué cosas les debe hacer reverencia: Porque la libertad es una de las más honradas cosas e más cara desde mundo; por onde aquellos que la reciben son muy tenudos de obedecer e amar e honrar a sus señores que los ahorrán. E como quier que los hombres son tenudos de conocer el bien fecho e agradecerlo a aquellos de quien lo reciben en ninguna manera no lo son mas que en esta. Ca así como la servidumbre es la más vil cosa de este mundo, que pecado no sea, e por ende el ahorrado, e sus hijos, deben mucho honrar» Título XXII, lei VIII, Lucena Salmoral, 2000: 537.

²¹ Contudo, a revogação por ingratidão, presente que estava na tradição do direito romano, pode ter sido facilmente depreendida, em termos judiciais, antes mesmo da promulgação desta última codificação.

²² Patterson, 2008: 341-369.

No que diz respeito ao universo português, destaca-se a punição da ingratidão com a restituição do cativo como um dos eixos principais de seu escasso corpo normativo concernente a esta matéria. Nas três *Ordenações* a alforria é inserida no campo relativo às doações, o que reforçava o seu enquadramento enquanto prerrogativa do senhor e não como direito do escravo. Leia-se o título LXIII do Livro IV, das *Ordenações Filipinas, Das doações e alforria que se podem revogar por causa de ingratidão*:

As doações puras e simplesmente feitas sem alguma condição ou causa passada, presente, ou futura, tanto que são feitas por consentimento dos que as fazem e aceitação daqueles a que são feitas, ou do tabelião ou pessoa que por Direito em seu nome pode aceitar, logo são firmes e perfeitas, de maneira que em tempo algum não podem ser revogadas. (...) Se alguém forrar seu escravo, livrando-o de toda a servidão e, depois que for forro, cometer contra quem o forrou alguma ingratidão pessoal, em sua presença ou em ausência, quer seja verbal, quer de feito e real, poderá esse patrono revogar a liberdade que deu a esse liberto, e reduzi-lo à servidão em que antes estava²³.

A princípio, ao se designar que as doações não poderiam ser revogadas por arbítrio do doador, é conferida garantia jurídica ao ato. Somente a ação imprópria do donatário acarretaria a revogação, ou mais precisamente, caso «aqueles a que foram feitas forem ingratos contra os que lhas fizeram»²⁴. Note-se que a gratidão não era tida como condição, mas como uma obrigação implícita, condizente com a «honestidade dos costumes» e com a arquitetura social da época²⁵.

A condição ou causa apontadas no texto como inviabilizadoras da doação remetem a doações que porventura se fizessem para recompensar serviços prestados ou para exigir a prestação de serviços ou algum outro tipo de encargo no futuro.²⁶ Na prática, como é sabido, era justamente o que ocorria. Afora a apresentação imediata ou parcelada do valor, era comum a imposição de obrigações futuras, tais como a prestação de serviços a familiares, a encomenda de missas pela alma do senhor, e assim por diante. Tais condições não foram estipuladas por lei, isto é, nunca foi instituído que o escravo que se comprometesse a realizar tais atos receberia a liberdade. Tudo isso ficou restrito ao campo das relações costumeiras.

²³ Lara, 2000: 103.

²⁴ Como observa Stuart Schwartz, embora não se saiba ao certo a frequência com que a lei era executada, a simples ameaça de sua execução, reforçada muitas vezes no corpo da própria carta de alforria, podia ser «suficiente para cumprir o resultado desejado de controle social». Schwartz, 2001: 214. Lara, 1988: 264-65. Soares, 2009.

²⁵ Hespanha, 2006: 121-143.

²⁶ Almeida, 1870: 864.

Não é difícil concluir que a alforria, se compreendida tal como uma doação, só poderia ser incondicional ou gratuita (que acarreta gratidão, portanto). Assim, é possível aventar a hipótese de que a contradição que implicaria foi decisiva para a não legalização da manumissão condicional. Mas é pouco provável que tal contradição por si só tenha sido suficientemente forte para impedir a regulamentação das alforrias desse tipo, haja vista a volatilidade da produção legislativa e as numerosas incongruências do ordenamento jurídico. A própria equiparação da alforria com a doação representa uma impropriedade. A doação supõe sempre a transmissão de algo, como um imóvel ou uma porção de terra que passa do doador para o donatário. Já a manumissão não realizava transmissão alguma, antes, propiciava a criação de uma coisa nova; o que se cedia era de natureza distinta do que era recebido. De um lado, o senhor abria mão de algo que lhe cabia, a saber, o domínio sobre o escravo, que era extinto com o ato, de outro, o escravo recebia, não o domínio que outrora detinha o seu senhor, mas, a liberdade e suas potencialidades civis²⁷.

O mais provável é que a não-regulamentação das alforrias condicionais —e isso se aplica tanto ao direito português quanto ao espanhol no período recortado— tenha se devido menos a uma questão de incongruência normativa do que à ausência de uma razão política suficientemente forte para motivá-la. O que estava em jogo era a natureza das relações entre senhores e escravos e a manutenção da ordem escravista; a hierarquia devia ser preservada. O saber prático do direito, a prudência, que embasava a produção normativa e as disposições de governo, inclinava-se para a salvaguarda do domínio senhorial em vez da garantia de um direito aos escravos²⁸. Restringir as alforrias condicionais —e especialmente as onerosas— ao campo do costume era uma forma perfeita de manter o equilíbrio social e jurídico, assim como a continuidade de uma prática amplamente aceita, sem os prejuízos que a sua legalização iria causar.

Vale enfatizar que, naquele tempo, o direito consuetudinário não constituía um ordenamento inferior, mas, um «modo de ser jurídico que tinha uma dignidade absolutamente parecida ao outro modo de ser, encarnado no *ius scriptum*»²⁹. Em lugar de um cisma conceitual ou formal entre *Lex* e *Consuetudo*, o que imperava era a tendência ao equilíbrio em uma linha de complementaridade. Embora houvesse uma ordem de precedência na aplicação do direito, existia também um processo de informação recíproca. Como destaca

²⁷ Buckland, 1908. Almeida, 1870: 863. Patterson, 2008: 302-308.

²⁸ Hespanha, 2005: 30.

²⁹ Tau Anzoátegui, 2000: 31 ss.

Paolo Grossi, «a *consuetudo* é uma *lex* em potência, e a *lex* é um costume certificado e sistematizado; uma e outra em contínua osmose»³⁰.

Entretanto, esse movimento dialético entre *ius scriptum* e *ius non scriptum* não significava que inexistisse uma distinção entre ambos, e tampouco que todo costume devesse ser convertido em lei. A norma escrita constituía o instrumento primário de execução das diretrizes de governo e de regulação da ordem social. Uma dada matéria surgia na legislação quando da necessidade de resolução pontual de uma determinada demanda. Todavia, não se verificava um *continuum* assimilador de todas as situações sociais possíveis. Em certas circunstâncias, o mais *prudente* era restringir a realização de uma determinada prática ao campo do costume. Era esse o caso da manumissão condicionada ao pagamento.

A compra da liberdade estava intimamente relacionada à poupança de uma determinada quantia pelo escravo, conseguida por sua própria indústria ou pelo auxílio de terceiros. Essa possibilidade era reconhecida pelo direito romano. Tratava-se do instituto do *peculium*, segundo o qual o *pater* permitia aos escravos, assim como aos filhos, a posse de algum tipo de bem. Para Lucena, isso subvertia totalmente o princípio romano fundamental de que tudo que o escravo produzisse ou obtivesse pertenceria a seu senhor, nada auferindo para si. Assim, o pecúlio representaria uma grande contradição, regulamentando uma espécie de furto ao patrimônio do senhor, o que explicaria a sua não assimilação ao corpo legal hispano-indiano³¹. Porém, seguindo mais de perto a lógica dos textos romanos, é possível refutar tal apreciação.

Ao invés de uma propriedade do escravo, o pecúlio era descrito como um bem em usufruto, que poderia ser aproveitado, mas, dentro de limites estabelecidos pelo senhor, o qual poderia tomá-lo a qualquer tempo, já que tecnicamente lhe pertencia. Coisa diferente seria a ratificação legislativa da utilização do pecúlio para a compra da liberdade, o que tampouco se verificou entre os romanos. A barganha entre o escravo e o senhor, embora praticada, não tinha força legal, pois nunca poderia haver um contrato entre o *pater* e alguém sob seu poder³².

A ausência de regulamentação do pecúlio no direito ibero-americano também parece ter se devido mais a questões políticas que jurídicas, pois seria perfeitamente acomodável sob este último ponto de vista. Não obstante as diferenças pontuais entre um e outro ordenamento, fica cada vez mais evidente que a tradição legal escravista castelhana e a portuguesa avançaram em

³⁰ Grossi, 1996: 103-105.

³¹ Lucena Salmoral, 2000: 23.

³² Watson, 1989: 25.

relação aos textos fundadores no sentido de garantir legalmente o controle senhorial sobre a libertação dos escravos, mantendo uma viva articulação com o direito consuetudinário, que abria margem para a negociação e o incentivo à laboriosidade dos escravos.

Por fim, é válido observar que a confusão relacionada à existência de leis garantindo a alforria paga nas Índias castelhanas, que de certo modo contaminou os escritos sobre o Brasil, tem sido dirimida pela historiografia. Durante quase três séculos de domínio colonial, nem a manumissão por pagamento nem o pecúlio encontraram tratamento legal na América espanhola. O equívoco parece ter sido suscitado pela existência de correspondência régia do século XVI na qual as autoridades locais eram inquiridas pelo monarca acerca da conveniência de se estabelecer a libertação por meio de compensação monetária após algum tempo de serviços bem prestados. Leia-se o que reza consulta datada de nove de novembro de 1526, dirigida ao governador da Nova Espanha:

Da mesma forma sou informado que, para que os negros que se passam a essas partes se assegurassem, e não se levantassem e se ausentassem, e se animassem a trabalhar e servir a seus donos com mais vontade, ademais de casá-los, seria [conveniente] que servindo certo tempo, e dando cada um a seu dono até vinte marcos de ouro pelo menos, e desde acima o que a vós parecer, segundo a qualidade e condição e idade de cada um, e a este respeito subindo ou baixando no tempo e preço [a] suas mulheres e filhos, dos que forem casados, tornando-se livres e tivessem disso certidão. Seria bem que entre vós pratiqueis nisso dando parte às pessoas que vos parecer que convenha, e de quem se possa fiar, e me envieis vosso parecer³³.

O texto não deixa dúvidas. A legalização da alforria pela apresentação de uma quantia estipulada, não pelo senhor, mas pelo governo —vinte marcos de ouro, a princípio, variáveis conforme idade, sexo, condições de saúde e de trabalho, e se casados ou não—, foi cogitada pelo centro de poder espanhol. O desígnio expresso nem de longe passava por questões humanitárias; tratava-se de adotar mais uma estratégia, além do casamento, para incentivar os escravos a trabalharem e melhor servirem seus senhores, tornando-se menos propensos a fugas e rebeliões. Em de 26 de outubro de 1541, carta de mesmo teor foi expedida a todas as Audiências indianas, ampliando o raio de deliberação para todo o contexto hispano-americano³⁴.

Contudo, nenhuma normativa nesse sentido foi baixada naquela ocasião, nem para a Nova Espanha nem para as demais localidades sob domínio de Castela no Novo Mundo. Embora não se tenha conhecimento sobre os de-

³³ Lucena Salmoral, 2000: 571-72.

³⁴ *Ibidem*, 653.

bates porventura promovidos localmente ou do teor de eventuais devolutivas das instâncias coloniais, é possível inferir que a motivação para a irresolução neste ponto tenha sido, novamente, a ausência de um imperativo concreto e potencialmente danoso, que forçasse a regulamentação de um expediente já bastante adotado. Pesava em contrário o risco evidente para a integridade do domínio senhorial.

O tratamento legal do dito instituto ocorreria só bem mais tarde. As primeiras menções legislativas verificaram-se na segunda metade do século XVIII, a partir de dúvidas levantadas pelos funcionários a respeito da cobrança do tributo da *alcabala* sobre transações comerciais envolvendo escravos, inclusive aquelas envolvendo da remissão do cativo³⁵. Só, então, ao se isentar de tributação a compra da alforria pelo escravo, que a prática seria regulamentada (Real Cédula de 21 de junho de 1768), impondo-se aos amos a obrigatoriedade da outorga de carta de liberdade no ato da entrega do valor total. Já a coarctação, o costume de se efetuar o pagamento parcelado do valor da liberdade, seria consolidada como direito, por assim dizer, apenas com o *Reglamento de esclavos* baixado pelo governador-geral de Cuba, Gerónimo Valdés, em 1842. Segundo o artigo 34, nenhum amo poderia «resistir-se a coartar seus escravos, sempre que se lhe exibam ao menos cinquenta pesos a conta de seu preço»³⁶. Todavia, é preciso ter em conta os fatores que atuavam neste momento, os quais advinham de uma compleição histórica profundamente distinta³⁷.

O SENTIDO DA LIBERDADE E O ACESSO À CIDADANIA

No *Corpus Iuris Civilis* está disposto que «a liberdade é a faculdade natural de fazer o que a cada um apraz, a não ser que isso seja proibido pela força e pelo direito» (D.1.5.4). Essa formulação foi reproduzida quase que *ipsis litteris* na lei primeira do título XXII da IV Partida [*De la Libertad*]³⁸, sendo precedida pela distinção de se tratar de «algo amado e cobiçado por todas as criaturas do mundo, e mais ainda pelos homens, que têm entendimento sobre todas as outras, e mais até por aqueles que são de bom coração»³⁹. A alta valorização da liberdade aqui verificada é diretamente proporcional à depreciação

³⁵ *Ibidem*: 279.

³⁶ *Ibidem*: 1262.

³⁷ Tomich, 2004: 56-94. Berbel, Marquese e Parron, 2010: 21-93 y 276-303.

³⁸ «Libertad es poderío que ha todo hombre naturalmente de hacer lo que quiere solo, que fuerza o derecho de ley o de fuero no se lo embargue». Lucena Salmoral, 2000: 536.

³⁹ *Idem*.

representada pela sua perda decorrente da escravização. O cerceamento desse poder natural sobre si, que fundava o estado de liberdade, era precisamente o que tornava a *servitus* tão perniciosa.

Conforme a construção lógica expressa no Digesto, do mesmo modo que a supressão, a restituição da liberdade era considerada desconhecida pelo direito natural, tendo sido igualmente estabelecida pelo direito das gentes: «Mas depois que a servidão se iniciou pelo direito das gentes, seguiu-se o benefício da manumissão» (D.1.1.4). Por definição, a manumissão constitui uma concessão por parte do senhor, que abria mão do poder sobre seu escravo: «vem, pois, a manumissão de ‘demissão pela mão’, isto é, a concessão da liberdade: pois enquanto o manumitido se liberta do poder, o que estiver em servidão se submete à *manus* e à *potestas*» (D.1.1.4). Desse modo, a emancipação é descrita como a possibilidade de reversão da situação contranatural representada pela escravização, expressamente, por aquele que detinha o poder legítimo sobre o escravizado. Em consequência da instituição da escravização e da emancipação, pelo direito das gentes, foi estabelecida a distinção conforme o estado de liberdade (*status libertatis*): «e como por único nome natural seríamos chamados ‘homens’, por direito das gentes começamos a ser de três gêneros: os livres, os servos (em oposição à aqueles) e, como terceiro gênero, os libertos, isto é, os que deixaram de ser servos» (D.1.1.4).

Tais princípios, que fundamentaram juridicamente a manumissão em Roma, foram integralmente absorvidos pela tradição do «direito comum». Contudo, as condições que envolviam a emancipação e a assimilação dos libertos à sociedade sofreram importantes variações. Na mesma lei primeira do título XXII da IV Partida, ficava estabelecido que o senhor poderia libertar seu escravo «em igreja ou fora dela, ou diante de juiz, ou em outra parte, ou em testamento, ou sem testamento, ou por carta», como já mencionado páginas atrás⁴⁰. Notemos que se trata de uma disposição a mais aberta possível, que dispensava qualquer solenidade para que a libertação fosse realizada. Isso é importante porque, no tempo da República romana, somente as formas «solenes» de manumissão eram aceitas⁴¹.

Eram três as modalidades válidas conforme o *ius civile*: a manumissão *vindicta*, a *censu* e a testamentária. Na primeira, um defensor (*adsertor libertatis*) reivindicava a liberdade de um determinado escravo a um magistrado, o qual, não havendo manifestação em contrário da parte do senhor, a concedia. Na segunda, o escravo, geralmente com consentimento de seu senhor, se inscrevia no período de realização do censo como cidadão (que ocorria a cada

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Malheiro, 2008: 58. Watson, 1989: 22-40.

quinquênio), passando então à liberdade. Na terceira, o senhor determinava o término do cativo em seu testamento. Ainda durante o período republicano, novas formas de manumissão foram surgindo. A liberdade passou também a ser concedida, por exemplo, através de uma carta escrita pelo senhor (*per epistolam*) ou pela simples declaração verbal diante de testemunhas. No entanto, esses outros métodos somente promoviam a libertação, sem serem acompanhados do reconhecimento da cidadania aos libertos⁴².

Com o tempo, certas limitações foram sendo impostas inclusive para as vias formais. Em 177 a.C., um decreto do senado foi expedido com a finalidade de coibir o subterfúgio, utilizado por indivíduos de outras de outras províncias, de se submeterem ao *dominium* de algum cidadão romano para que depois fossem libertados e passassem também a gozar da cidadania⁴³. Posteriormente, no principado de Augusto, seria restringido o número de escravos manumitidos por testamento (*lex Fusia Caninia*, de 2 a.C.) e estabelecido que o senhor menor de vinte anos não poderia manumitir, a não ser por *vindicta*, e após a causa ter sido aprovada em *consilium* (*lex Aelia Sentia*, de 4 d.C.). A *lex Iunia Norbana*, de 19 d.C., regulamentaria a condição de inferioridade civil dos libertados pelos modos não-formais, os quais assumiam a condição de latinos junianos⁴⁴. No período imperial tardio, a manumissão pelo censo, que caíra em desuso, seria substituída pela realizada ante a Igreja (*manumissio in sacrosantis ecclesiis*), a qual conservava algo da carga de «controle público» sobre a libertação⁴⁵.

De acordo com Fábio Joly, a existência de tais regulações sobre as formas de concessão da liberdade não significa que houvesse uma ingerência no espaço privado dos senhores ou uma tendência a restringir a prática da manumissão. Segundo o historiador, o que essas medidas revelam é o elevado índice de libertações e o seu forte caráter político «ao transformar escravos em cidadãos, gerando a necessidade de o *princeps* atuar como *curator rei publicae*, sobretudo no que dizia respeito à plebe urbana»⁴⁶. Efetivamente, é possível considerar que a iniciativa de cada senhor quanto ao ato de libertar seus escravos ficava resguardada. O foco das restrições seria mesmo o controle da condição civil dos indivíduos manumitidos. Se um cidadão encontrasse algum empecilho em realizar a libertação pelas vias solenes ou desejasse apenas

⁴² Esse procedimento teria esse nome porque, no momento da libertação, o magistrado ou o defensor tocariam o manumitido com uma vara, a *vindicta*. Malheiro, 2008: 92. Patterson, 2008: 317-318. Watson, 1989: 28-29.

⁴³ Watson, 1989: 30.

⁴⁴ Joly, 2006: 51 y 194. Malheiro, 2008: 59.

⁴⁵ Patterson, 2008: 334.

⁴⁶ Joly, 2006: 194.

pôr fim ao cativo de algum *servi*, poderia fazê-lo por carta, declaração ou outro modo informal. Por outro lado, não se pode desprezar o fato de que havia uma espécie de «gargalo» que de pronto imprimia uma distinção social entre os libertos.

Entre os séculos II e III da era cristã, houve uma progressiva expansão do direito à cidadania no Império. Com a Constituição Antoniniana, de 212 d. C., o *status* de cidadão foi estendido a todos os homens livres do território romano. Como destaca Funari, tal ampliação da *civitas* conduziu à sua desvalorização e ao surgimento de novas formas de diferenciação social⁴⁷. Com o gradual esvaziamento de suas prerrogativas clássicas, o controle estatal sobre as vias que conduziam à cidadania foi perdendo a razão de ser. Quando, no século VI, o imperador Justiniano determinou a realização da grande compilação dos textos clássicos, não fazia mais sentido manter as distinções quanto aos modos de manumissão:

E, como era anteriormente, «demos a cidadania romana a todos os libertos indistintamente», quer quanto à idade do manumitido, quer quanto ao domínio do manumissor, quer quanto ao modo de manumissão, «acrescentando muitos modos pelos quais se pode dar a liberdade aos escravos com o direito de cidadania romana, que é a única liberdade hoje existente» (I.1.5.3)⁴⁸.

Em síntese, o fato de a manumissão constituir uma via de acesso à cidadania fez com que, em Roma, fossem instituídas distinções entre modos formais e informais; o esvaziamento do *status* de cidadão romano tornou-as sem fundamento, o que conduziu à sua derrogação. Conforme expresso no texto justinianeu, a liberdade com cidadania passava a ser a única liberdade existente. O leque dos meios possíveis e legítimos para a concessão da manumissão foi sendo progressivamente ampliado, até findar-se a hierarquização jurídica entre os libertos; todos os manumitidos passariam a se encontrar na mesma condição. Foi então sobre tal fundamentação normativa que se edificou a base legal a este respeito no mundo ibero-americano. A expressão idônea da vontade do senhor era praticamente o único requisito para a validação da libertação, que poderia assumir variadas formas.

Contudo, embora os libertos tivessem um estatuto jurídico comum, a própria designação que os acompanhava imediatamente imprimia-lhes um traço de distinção em relação aos livres de nascimento, os *ingênuos*. Conforme é explicitado nas Institutas, «na condição dos servos não há diferença; na dos livres há muitas, pois são ingênuos ou libertos» (I.1.3.5)⁴⁹. Ao mesmo tempo

⁴⁷ Funari, 2003: 75.

⁴⁸ Matos, 1999: 17.

⁴⁹ *Ibidem*: 15.

em que findavam as distinções endógenas à categoria dos libertos, permanecia a dissonância para com as pessoas nascidas em liberdade, o que se somava aos condicionantes históricos que determinavam o maior ou menor grau de incorporação social dos ex-escravos e seus descendentes. É possível afirmar que apenas na condição do cativo, pensada em contradição à de liberdade, é que havia uniformidade jurídica. Os libertos, que carregavam indistintamente —ao menos do ponto de vista jurídico— a «mancha» do passado de escravidão, teriam que lidar com um emaranhado de critérios de diferenciação estatutária desempenhados sincronicamente.

A situação atinente ao estado de liberdade articulava-se a outras distinções de *status*. Como ressalta António Hespanha, os juristas também classificavam os homens conforme o «estado civil (*status civitatis*), que os distinguiam em cidadãos, peregrinos e estrangeiros e, dentro da primeira categoria, em patrícios (ou nobres), clérigos e plebe; e o estado de família (*status familiae*), que distinguiu pai, cônjuge, filhos, parentes e criado»⁵⁰. Havia, ainda, uma multiplicidade de outros estados vulgares nos quais estariam incluídos, entre outros, solteiros, casados, viúvos, ausentes, infames, miseráveis, e os próprios cativos⁵¹. Sob tal enquadramento, o escravo, ao mesmo tempo em que se encontrava despojado do exercício da vida cívica, estava necessariamente incluído no espaço da família, sob a hegemonia do *dominus* ou *pater*⁵². O liberto, por seu turno, livrava-se do cativo, mas permanecia vinculado à «família» do antigo senhor por laços que carregavam pouco de voluntariedade. O desenrolar de sua vida civil, amiúde, era condicionado por aquela «mancha» representada pelo passado de escravidão. Desse modo, as facetas pessoal e cívica da libertação se realizavam nessa dialética que afastava e mantinha preso o ex-cativo à antiga condição por toda a vida ou parte dela.

A essa sistematização clássica somou-se aquela fundeada na hierarquia e na diversidade dos ofícios sociais, caracterizada por um movimento contínuo de incorporação, supressão e reelaboração de corpos (concepção *corporativa* da sociedade), suas funções e prerrogativas. A composição tradicional das três ordens (*oratores, bellatores e laboratores*) seria conservada, constituindo o eixo básico da representação em cortes, todavia, a ordem jurídica, em seus diversos ramos, assimilaria novas ou renovadas categorias sociais, dentre as quais, escravos e libertos⁵³. A manumissão representaria, então, a via de acesso a um mundo livre tomado pela força coercitiva de um sistema múltiplo de

⁵⁰ Hespanha, 2005a: 51.

⁵¹ *Idem*.

⁵² *Ibidem*: 175.

⁵³ *Ibidem*: 221.

ordenação social calcado na distinção hierárquica entre os diversos grupos existentes.⁵⁴

De acordo com Igor Kopytoff, estudioso do espaço africano, a escravidão não configurava um *status*, mas, um processo de transformação de *status* por meio do qual o escravo, que iniciava como um estrangeiro alijado de sua identidade prévia, era progressivamente incorporado à sociedade que o submetera, adquirindo nova identidade social. Essa incorporação poderia se dar no correr da vida do escravo (intrageneracional) ou acometer plenamente apenas os seus descendentes (intergeracional). Escravizado, escravo, liberto, pessoa livre descendente de escravos, dependendo de condições socialmente impostas, estariam nalgum ponto dessa construção identitária processual⁵⁵. Porém, a escravidão, assim colocada, aparece como um fenômeno desencadeante de um movimento que conduziria indelevelmente à inclusão, não obstante levasse o decurso de gerações. Patterson, embora advogue a validade geral desse esquema, critica o automatismo engendrado entre manumissão e assimilação social, indicando que a libertação não representava necessariamente o fim da marginalização, «mas apenas o fim do seu começo – o fim de uma fase, a escravidão, que por sua vez tinha vários estágios»⁵⁶.

A proposição de Kopytoff deve ser considerada à luz das condições concretas que envolviam a transição para a condição de liberdade, sua extensão e impacto sobre o conjunto das relações escravistas e sociais, de um modo mais amplo. Além do que, tomar a escravidão como um processo de transformação de *status* pode facilmente resultar em alguma espécie de determinismo histórico. No que diz respeito aos presentes fins, é mister considerar dois fatores fundamentais. O primeiro é o de que exclusão e inclusão têm de ser pensados sempre em termos relativos. Escravos e ex-escravos, como, aliás, os demais membros dos diversos grupos sociais, poderiam ser incluídos em alguns aspectos e excluídos em outros. Provavelmente, o melhor seja falar em níveis de inclusão e exclusão, de natureza e duração variada, que se realizavam de modo simultâneo e/ou complementar. O segundo é o de que a transitoriedade da condição não constitui em si mesma um traço definidor da escravidão. No período assinalado, a manumissão enquadrava-se em um arranjo estatutário plural que, embora estivesse imerso numa rede societária estamental, continha algum espaço para mudanças na situação jurídica das pessoas. O que se pode ajuizar é que a manumissão compunha um mecanismo especialmente frequente

⁵⁴ Mattos, 2001: 141-162. Souza, 2006. Lara, 2007.

⁵⁵ Miers e Kopytoff, 1977: 18-29.

⁵⁶ Patterson, 2008: 352-353.

de promoção da mobilidade social, o qual tornava ainda mais complexo aquele sistema de hierarquização concebido ainda em tempos medievais⁵⁷.

Em síntese, é possível dizer que, nos quadros dos impérios coloniais ibéricos, o escravo estava exposto a um processo específico de assimilação constituído por duas etapas básicas, uma *efetiva* e outra *contingencial*. A efetiva relacionava-se à condição mesma do escravo, o qual, «resgatado» em nome da difusão da fé católica ou por enquadrar-se nos «justos títulos», seria incorporado à sociedade local, ainda que em seu patamar mais periférico. A contingencial dizia respeito ao sentido que viria a tomar a vida do indivíduo escravizado após mudança de condição efetivada pela manumissão, que, diferentemente do caso romano, não acarretava necessariamente o reconhecimento da cidadania. Cidadania entendida mais simplesmente como a participação em uma comunidade política delimitada, implicando a observância de certas obrigações e o gozo de direitos específicos – ou mais propriamente *privilégios*, em se tratando do contexto do Antigo Regime⁵⁸.

Em verdade, as demandas concretas que envolviam a vivência dos escravos alforriados e de seus descendentes extravasavam a questão de seu virtual acesso ao mundo dos cidadãos. Normalmente, somente após enfrentarem problemas concretamente relacionados à garantia de seu sustento ou do reconhecimento de sua condição de emancipados ou livres, auferirem algum enriquecimento ou se notabilizarem pela prestação de serviços à Coroa, é que os indivíduos com o passado marcado pelo cativeiro poderiam almejar o ingresso nos círculos da cidadania no mundo colonial, e isto dependendo de uma série de condições objetivas que tornariam mais ou menos admissível a sua inserção conforme o contexto⁵⁹.

Ao que parece, a *naturalidade*, compreendida como o vínculo patrilinear a Portugal e Espanha —isto é, o conjunto de reinos unificados sob a aliança dinástica entre Castela e Aragão— foi um fator crucial na configuração da cidadania no Ultramar ibérico. De acordo com António Hespanha, essa pertença natural não implicava igualdade de direitos ou oportunidade de participação política, mas a possibilidade de trânsito e fixação de residência no interior das respectivas *conquistas*, o que viabilizou a formação das primeiras comunidades em terras americanas, com exclusão dos estrangeiros⁶⁰. Porém, o critério da naturalidade seria progressivamente suplantado pelo da *vizinhança*, que

⁵⁷ Hespanha, 2006: 121-143.

⁵⁸ Hespanha, 2005a: 129.

⁵⁹ Bicalho, 2003: 139-151.

⁶⁰ Conforme tal critério, especula o autor, um escravo alforriado, por força do batismo, era equiparado ao nascimento, poderia vir a se tornar natural. Cfr. Hespanha, 2005b.

remetia ao estabelecimento duradouro na localidade e à aquisição de bens de raiz, bem como ao desempenho dos cargos da *res publica*⁶¹.

Tratando especificamente do mundo hispânico, Tamar Herzog apresenta panorama um tanto distinto em relação ao apresentado pelo historiador português. Na etapa inicial da colonização, teria havido uma espécie de repetição dos padrões castelhanos do século XV, segundo os quais a cidadania configuraria pouco menos que um direito natural, extensivo tanto a vassalos quanto a não-vassalos. De modo similar ao ocorrido com os participantes da Reconquista, o que se exigia para a requisição da cidadania local seria ter estado presente no ato da fundação ou ter se estabelecido na comunidade pouco tempo depois, não importando se espanhol ou estrangeiro. Uma vez concluída a fase da conquista, as sociedades hispano-americanas desenvolveriam procedimentos formais para a realização de petições de cidadania, continuando a seguir de perto os parâmetros definidos em Castela, onde a origem étnica e a genealogia seriam irrelevantes⁶².

Herzog, porém, procura refutar a tese de que a cidadania na América espanhola teria sido uma mera reprodução da experiência pregressa dos conquistadores, na medida em que identifica um progressivo afastamento em relação aos critérios tardo-medievais castelhanos. Novas formas de exclusão e inclusão, teoricamente inexistentes em Castela, seriam desenvolvidas. As petições, comuns durante o século XVI, deixariam paulatinamente de serem praticadas até caírem em desuso na centúria seguinte. Para além de qualquer procedimento formal, o reconhecimento da cidadania nos séculos XVII e XVIII, com alguma variação regional, tornar-se-ia inteiramente dependente da *reputação* dos indivíduos. A reputação estaria condicionada a uma espécie de articulação entre vizinhança e naturalidade, tendente à reserva gradual da cidadania aos *naturales de los reinos de España*, excluindo-se, então, os demais grupos⁶³.

Para apoiar sua argumentação, a autora toma os casos de Buenos Aires e Caracas, cidades marcadas por tipos diferentes de tensão social, que convergiam para a exclusão de povos não-hispânicos. Na primeira, a presença massiva

⁶¹ *Idem*.

⁶² Herzog, 2005: 205-225.

⁶³ De acordo com Herzog, apesar de haver especulações a respeito da existência de restrições à emigração aragonesa, o fluxo populacional em direção à América partiu dos diversos reinos hispânicos: Castela, Leão, Aragão, Valência, Catalunha, Maiorca, Minorca e Navarra. Não obstante o fato de que, a rigor, os naturais das Índias seriam considerados naturais de Castela, o reino de origem ou ascendência não chegaria a configurar um critério valorativo substancial a ponto de estabelecer uma clivagem entre castelhanos e espanhóis de outras partes quanto o acesso à cidadania. Herzog, 2005: 334.

de portugueses, controladores de fatia substancial das atividades mercantis da região, bem como a ameaça representada por índios *araucaian*, vindos do norte através dos Andes, faria com que a exclusão dos estrangeiros fosse quase obrigatória para a sobrevivência da comunidade ou, ao menos, para a continuidade do domínio espanhol sobre a região. Já em Caracas, com a montagem gradual de uma economia baseada na escravidão, o fator central seria a concentração de poder nas mãos da elite escravocrata. A inovação residiria não apenas no abandono de procedimentos formais e na prevalência da reputação ou notoriedade como critério de reconhecimento da cidadania, mas, notadamente, na exclusão de ameríndios, africanos, mestiços ou mulatos⁶⁴.

Contudo, é interessante ponderar sobre duas possíveis lacunas do instrutivo texto de Tamar Herzog. Em primeiro lugar, a autora —embora observe a centralidade da religião católica na delimitação da linha entre cidadãos e não-cidadãos em Castela— não discute a relevância dos estatutos de *limpeza de sangue* enquanto fatores de distinção no universo ibérico. Talhados sobre bases políticas e religiosas na Península, tais estatutos estigmatizaram, a princípio, descendentes de mouros e judeus, abarcando posteriormente outros grupos, como ciganos, aborígenes, negros e mulatos. Herzog, ciosa em delinear a construção de novos padrões, furta-se à problematização da eventual importância das *probanzas de limpieza de sangre* para a constituição da cidadania na América. Conforme Richard Konetzke, «a limpeza de sangue, originada na Península por seus sentimentos religiosos, se converte no Novo Mundo em um meio de manter e assegurar os privilégios da classe dominante européia»⁶⁵. Em segundo lugar, a autora não discute o sentido da participação na vida política local para o exercício da cidadania. Não obstante a existência de outros traços definidores da *vecindad*, como a prestação de serviços militares ou o recebimento de *encomiendas*, é preciso problematizar a relevância da ocupação de cargos da governança colonial.

O critério étnico-religioso para o ingresso nos ofícios governativos era reafirmado com certa frequência tanto no universo português quanto no espanhol. Em decreto de 16 de agosto de 1671, por exemplo, o regente português ratifica as restrições nesse sentido: «Hei por bem que, a toda a pessoa antes de entrar em algum Ofício, se lhe mandem fazer informações à parte, aonde foi natural, com todas as circunstâncias, com que se fazem aos Bacharéis antes de lerem,

⁶⁴ *Ibidem*: 217.

⁶⁵ Konetzke, 1946: 237. Um fator complicador das relações interétnicas na América hispânica era a classificação de *castas* para afrodescendentes, separados formalmente do mundo indígena. Sobre essa questão, ver: Lockhart e Schwartz, 2002: 162-165. Pérez Munguía, 2003: 193-205.

procurando-se se tem parte de Cristão Novo, Mouro ou Mulato»⁶⁶. Hebe Maria Mattos salienta que os estatutos de limpeza de sangue foram forjados para «garantir os privilégios e a honra da nobreza, formada por cristãos velhos, no mundo dos homens *livres*» e não para justificar a escravidão⁶⁷. Ainda assim, é possível depreender que tais preceitos concorriam para a formação de uma zona de restrição e salvaguarda, similar à que Herzog descreve para o caso de Caracas, representando um impeditivo em potencial para a assimilação geracional dos indivíduos egressos do cativo.

A historiadora Fernanda Bicalho indica que o desempenho de funções «públicas», sobretudo no âmbito da municipalidade, constituía o meio principal de exercício da cidadania em terras coloniais, ainda mais diante da intangibilidade de graus mais elevados de nobilitação. A elegibilidade para o corpo governativo dos conselhos estaria condicionada à comprovação da pureza de sangue e do não exercício de ofícios mecânicos, importante critério de diferenciação social que atingia em cheio os homens livres de cor. Os privilégios e a distinção que poderiam conferir, associados à possibilidade de participação do governo do Império e à materialização de interesses econômicos, fazia com que os cargos das câmaras surgissem «como objeto de cobiça e disputa entre grupos economicamente influentes nas localidades, constituídos principalmente por senhores de terras e de escravos – os chamados homens bons»⁶⁸.

Assim, especialmente nas regiões de maior pujança econômica, as câmaras municipais seriam dominadas por uma aristocracia rural vinculada à atividades mercantis, que faria de tal instituição um espaço privilegiado para defesa de seus interesses através de sua manifestação direta diante da Coroa. De acordo com Russel-Wood, em uma cidade como Salvador, por exemplo, seria «inconcebível para um indivíduo de ascendência africana, por mais clara que fosse sua pele, sequer aspirar ao cargo de vereador»⁶⁹. O regime municipal da América espanhola apresentava um padrão exclusivista bastante similar, com o agravante de que a venalidade dos cargos se tornaria bem mais acentuada⁷⁰. Também ocorreu de serem lançadas instruções claras para não se aceitassem mulatos nos *cabildos*: «Não admitam nem assentem informações a mestiços nem mulatos para *escribanos* e *notarios*, provendo que em todas se ponha especial pergunta de que os pretendentes não o são»⁷¹.

⁶⁶ «Decreto de 16 de agosto de 1671», 1854.

⁶⁷ Mattos, 2001: 149.

⁶⁸ Bicalho, 2003: 145; Bicalho, 2001: 189-221. Boxer, 2002: 286-308. Hespanha, 1994: 164. Luciene, 2007.

⁶⁹ Russell-Wood, 2005: 111.

⁷⁰ Haring, 1966: 173.

⁷¹ Apud López, 2004: 319.

Um censo militar realizado em Havana no ano de 1582 informa que, além de espanhóis, o efetivo era composto por portugueses, mestiços e mulatos, classificados da seguinte forma: *vecinos* ou residentes permanentes, seus filhos e dependentes; *vecinos* que viviam de seu próprio trabalho (artesãos) e seus filhos; residentes não estabelecidos; e, por fim, negros libertos e índios. Em meio aos não-espanhóis, eram os portugueses que ocupavam a melhor condição, constando, ainda que em número pequeno, entre *vecinos*, e, mormente, entre *vecinos* trabalhadores⁷²; m seguida vinham os mestiços (fruto da miscigenação entre espanhóis e ameríndios), os quais nos melhores casos constavam entre *vecinos* trabalhadores e, sobretudo, entre seus filhos; apenas um mulato (fruto da miscigenação entre espanhóis e negros) está arrolado entre os *vecinos* trabalhadores. É a melhor condição referida para os membros desse grupo. Mestiços e mulatos —estes em menor grau— chegam a ser reconhecidos enquanto *vecinos*, porém, em uma espécie de segunda categoria de *vecindad*, definida pelo exercício de trabalhos braçais ou artesanais, que os impedia de tomar posições de maior distinção do oficialato militar ou nos organismos civis⁷³.

Por outro lado, não obstante todo esse arsenal sócio-jurídico que atravancava a ascensão dos «homens livres de cor», diversos autores têm acenado para a transformação e o possível abrandamento das barreiras existentes para os indivíduos «maculados» pela origem e/ou pela atividade desempenhada. O ambiente colonial, pela sua condição de *conquista*, daria ocasião para tal desembaraço. Atos de bravura ou mais propriamente de favorecimento aos interesses da Coroa seriam recompensados pelos monarcas através da concessão de honrarias e mercês, que atenuariam eventuais «manchas de sangue» e «defeitos mecânicos»⁷⁴.

Na historiografia sobre a América portuguesa, se tornaram célebres casos como o de Henrique Dias, agraciado por d. João IV com a comenda dos Moínhos de Soure e da Ordem de Cristo em razão de sua atuação no comando de tropas formadas por escravos e forros no processo de expulsão dos holandeses;

⁷² Isto talvez corrobore a tese de Herzog a respeito da inclusão de estrangeiros no século XVI no quadro de *vecinos*. Contudo, seria interessante averiguar o impacto da União Ibérica sobre o reconhecimento a *vecindad* aos portugueses.

⁷³ Stuart Schwartz, que analisa os dados do censo, ressalta que a «mancha» de seu nascimento desqualificava mestiços e mulatos para honrarias e distinções, o que também afetaria homens brancos estigmatizados pelo exercício de ofícios mecânicos. Contudo, os dados impressos no censo acenam claramente para uma gradação hierárquica entre os grupos assinalados, na qual os descendentes de escravos negros ocupam o patamar mais inferior, abaixo inclusive dos de origem indígena. Cfr. Schwartz, 1997: 5-19.

⁷⁴ Lara, 2007: 264.

assim como o de Lourenço da Silva Mendonça, mulato brasileiro, que, provido de distinguidas recomendações lisboetas e madrilenas, reconhecendo-o enquanto «procurador geral» dos homens pretos e pardos, apresentaria duas petições ao papa na década de 1680, argumentando contra a perpetuidade do cativo dos negros e contra o mau tratamento ao qual eram submetidos. De acordo com Mattos, a história pessoal de Lourenço da Silva ajuda a descortinar «a existência de uma elite de homens pretos e pardos com surpreendentes conexões por todo o império e fora dele»⁷⁵.

Mimetizando as instituições de destaque no mundo «brancos», negros e mulatos criaram as suas próprias, excluindo-se mutuamente, inclusive; o que se explicava pela relação que havia entre a tonalidade da pele e o passado desabonador que os perseguia. O ingresso em organizações de caráter religioso —como confrarias (*cofradías*) ou irmandades (*hermandades*)— ou em agrupamentos de foro militar —como o dos *Henriques* na América portuguesa e o das diversas milícias formadas nas Índias castelhanas— representava a «oportunidade de realização e sucesso pessoal», na medida em que proporcionava «senso de comunidade e orgulho»⁷⁶.

Também, em determinadas conjunturas, foi possível aos descendentes de escravos adentrarem naqueles círculos tradicionalmente reservados aos indivíduos de melhor condição. Russell-Wood assinala que foi muito comum a existência de mulatos entre os quadros da vereança das vilas mineiras. A escassez de candidatos adequados para os cargos municipais somada à baixa atratividade que exerciam sobre os poucos homens brancos letrados que haviam rumado para a região explicaria «a mediocridade geral que caracterizou os membros» dos senados mineiros⁷⁷.

Além do que, embora possam ser considerados exceções à regra, é fato que negros e mulatos, libertos ou livres, conseguiram contornar a pobreza, chegando a acumular alguma riqueza⁷⁸, como fica expresso em Cédula de 27 de abril de 1574, endereçada a todos os *Virreyes, Gobernadores e Audiencias de Indias*. Nesta normativa, ordenava-se a realização da cobrança de um tributo «a todos os negros e negras, mulatos e mulatas livres que há e houver naquelas partes», com a justificativa de que:

...estes tais têm muitas granjerias e riqueza, e que assim por muitas causas justas, e particularmente por viver em nossas terras e ser mantidos nelas em paz e

⁷⁵ Mattos, 2001: 151. Ver também Gray, 1987: 52-68.

⁷⁶ Schwartz, 1999: 415.

⁷⁷ Russell-Wood, 1977b: 25-79. Leandro Câmara averigua a ocorrência de uma oscilação do valor social dos ofícios camarários. Câmara, 2008: 77.

⁷⁸ Diório, 2007. De la Fuente, 2008: 176-177.

justiça, e haver passado por escravos e ser ao presente livres nelas, e também porque assim mesmo em suas nações tinham costumes de pagar a seus reis e senhores tributos, e em muita quantidade, com justo e direito título se lhes pode pedir nos paguem⁷⁹.

Para além de discutir o grau de exagero e artificialidade retórica, importa notar a ratificação da nova personalidade jurídica assumida por negros e mulatos em condição de liberdade. Ao serem manumitidos, os antigos escravos tornavam-se súditos ou vassallos da Coroa, a qual, por permitir alegadamente que vissemos, se sustentassem e até enriquecessem em seus domínios, passava a exigir em contrapartida o pagamento de tributos.

Em verdade, muito se pode duvidar do alcance daquele «ambiente de paz e justiça» referido na Cédula citada acima. Uma carta remetida pelo *Consejo de Indias* em 19 de junho de 1623 expunha uma série de dificuldades encontradas pelos libertos. «Morenos forros da cidade de Havana», após comprarem terras de modo legítimo a fim de «lavar nelas pão e demais provisões para a dita cidade», estariam sendo impedidos pelo *cabildo* de lá permanecer até que obtivessem nova licença para produzir. Neste caso, verifica-se uma diferenciação prática com relação ao reconhecimento da transmissão de propriedade para os negros *horros*, que acabavam sendo tolhidos em seu direito. A ordem expedida era a de que se fizesse justiça, atendendo-se a demanda dos afro-cubanos: que não lhes seja quitado seu direito de propriedade e posse; nem que não estejam obrigados a pedir licença para lavar em suas *haziendas*, sendo como é em benefício da Republica, e eles são *Bassallos leales*⁸⁰.

Neste caso, o poder metropolitano reconhece explicitamente a *vassalidade* dos indivíduos egressos do cativeiro, algo que, como indicado anteriormente, pode ser compreendido como uma forma de reconhecimento da cidadania, isto é, da observância de certos deveres e direitos, como o pagamento de tributos e o acesso à propriedade. Ao fim e ao cabo, é possível dizer que, se por um lado, negros e mulatos livres estavam sujeitos a um amplo leque de restrições e embaraços, sendo-lhes reservada, no mais das vezes, a realização de atividades «menos prestigiosas do pequeno comércio, do trabalho artesanal e da agricultura de subsistência»⁸¹; por outro, lançavam mão de uma série de artifícios para tentar emergir socialmente, aproveitando as brechas que se lhes apresentavam, e logrando obter, *contingencialmente*, o seu reconhecimento enquanto cidadãos. Muito embora o texto justinianeu tivesse estabelecido

⁷⁹ Lucena Salmoral, 2000: 755-756.

⁸⁰ «Papers Bearing on the Negroes of Cuba in the Seventeenth Century», 1927: 57.

⁸¹ Schwartz, 1999: 49.

uma vinculação direta entre manumissão e cidadania, esta, ainda que factível, deveria ser conquistada ou reclamada.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Cândido Mendes de (ed.), *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I*, Rio de Janeiro, Tipografia do Instituto Filomático, 1870.
- Berbel, Márcia, Marquese, Rafael e Parron, Tâmis, *Escravidão e Política: Brasil e Cuba, c. 1790-1850*, São Paulo, Hucitec, 2010.
- Bicalho, Maria Fernanda Baptista, Fragoso, João e Gouvêa, Maria de Fátima (org.), *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- Bicalho, Maria Fernanda Baptista, “O que significava ser cidadão nos tempos coloniais”, Marta Abreu e Rachel Soihet (org.), *Ensino de história. Conceitos, temáticas e metodologia*, Rio De Janeiro, Casa da Palavra, 2003: 139-151.
- Bobbio, Norberto, *Teoria do ordenamento jurídico*, São Paulo, Polis, 1991.
- Boxer, Charles R., *O Império marítimo português, 1415-1825*, São Paulo, Cia da Letras, 2002.
- Buckland, William W., *The Roman Law of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1908.
- Cortés López, José Luis. *Esclavo y Colono (introducción y sociología de los negros africanos em La América española Del siglo XVI)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Cunha, Manuela Carneiro da, “Sobre os silêncios da Lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1987: 123-144.
- “Decreto de 16 de agosto de 1671”, Silva, José Justino de Andrade e. fl. 18 (comp. e anot.), *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa - 1657-1674*, Lisboa, Imprensa de J. J. A. Silva, 1854.
- De La Fuente, Alejandro, “La esclavitud la ley, y la reclamación de derechos en Cuba: repensando el debate de Tannenbaum”, *Debate y Perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales – Su único derecho: los esclavos y la ley*, Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2004, cuaderno 4: 37-68.
- De La Fuente, Alejandro, *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century*, University of North Carolina Press, 2008.

- Diório, Renata Romualdo, *A Ambígua Liberdade: riqueza e pobreza entre os libertos de Mariana, 1750-1800*, Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social – FFLCH/USP, 2007.
- Gray, Richard, “The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenco Da Silva, The Capuchins and the decisions of the Holy Office”, *Past and Present* 115 (Oxford, 1987): 52-68.
- Grinberg, Keila, *Liberata: a lei da ambigüidade - As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*, Rio de Janeiro, Relume Dumara, 1994.
- Grinberg, Keila, “Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos”, *Revista Estudos Históricos*, 28 (Rio de Janeiro, 2001).
- Grossi, Paolo, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.
- Haring, Clarence H., *El Império Hispánico em América*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1966.
- Herzog, “Early Modern Spanish Citizenship”, John Smolenski & Thomas J. Humphrey (eds.). *New World Orders: Violence, Sanction, and Authority in the Colonial Americas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005.
- Hespanha, António Manuel, *As vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal século XVII*, Coimbra, Almedina, 1994.
- Hespanha, António Manuel, *Direito Luso-brasileiro no Antigo Regime*, Florianópolis, Editora Fundação Boiteux, 2005a.
- Hespanha, António Manuel, “Porque é que foi ‘portuguesa’ a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos”, Conferência proferida na sessão de abertura do Colóquio “O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”, org. pelo CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005b.
- Hespanha, António Manuel, “A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime”, *Tempo* 21 (abr. 2006): 121-143.
- Joly, Fabio Duarte, *Libertate opus est. Escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54-68 d. C.)*, Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Econômica – FFLCH/USP, 2006.
- Konetzke, Richard, “El Mestizaje y su Importancia en el Desarrollo de la Población Hispanoamericana en la Época Colonial”, *Revista de Indias*, VII/22, 23 y 24 (Madrid, 1946): 7-44 y 215-237.
- Lara Ribeiro, Silvia, “Do mouro cativo ao escravo negro: continuidade ou ruptura?”, *Anais do Museu Paulista*, 81 (1980): 375-398.
- Lara, Silvia Hunold, *Campos da Violência. Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- Lara, Silvia Hunold, “Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa”, José Andrés Gallego (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de*

- Iberoamérica*, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000 (Cd-Rom).
- Lara, Silvia Hunold, *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, São Paulo, Cia das Letras, 2007.
- Lima, Adriano Bernardo Moraes Lima, “‘O homem só consegue enxergar o meio-dia da porta de sua casa’: olhares sobre a prática da alforria no Brasil setecentista”. Texto apresentado no *III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, realizado em maio de 2007.
- Lockhart, James e Schwartz, Stuart B. (trad.), *A América Latina na época colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- Lopes, José Reinaldo Lima, *O direito na história: lições introdutórias*, São Paulo, Max Limonad, 2002.
- Lucena Salmoral, Manuel, “Leyes para esclavos: el ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española”, José Andrés Gallego (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000 (Cd-Rom).
- Malheiro, Agostinho, Marques Perdigão, *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social* (1866), 2 vols., Fonte Digital, eBooksBrasil, 2008.
- Marquese, Rafael de Bivar, *Factores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- Matts, Hebe Maria. “A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica”, Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvêa e João Fragoso (org.), *Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séc. XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- Miers, Suzanne e Kopytoff, Igor, *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison, University of Wisconsin, 1977.
- Patterson, Orlando, *Escravidão e morte social – Um estudo comparativo*, São Paulo, Edusp, 2008.
- “Papers Bearing on the Negroes of Cuba in the Seventeenth Century”, *The Journal of Negro History*, 12/1 (Washington, 1927): 57.
- Russell-Wood, A. J. R., “Technology and Society: The Impact of Gold Mining on the Institution of Slavery in Portuguese America”, *Journal of Economic History*, 31/1 (1977a): 59-83.

- Russell-Wood, A. J. R., “O governo local na América portuguesa: um estudo de divergência cultural”, *Revista de História*, LV/108, ano XXVIII (São Paulo, 1977b): 25-79.
- Russell-Wood, A. J. R., *Escravos e Libertos no Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- Schwartz, Stuart B., “Spaniards, ‘pardos’, and the missing mestizos: identities and racial categories in the early Hispanic Caribbean”, *New West Indian Guide*, 71/1/2 (Leiden, 1997): 5-19.
- Schwartz, Stuart, “O Brasil colonial, c. 1580-1750: as grandes lavouras e as periferias”, Leslie Bethell (ed.), *História da América Latina, v.II: América Latina Colonial*, São Paulo, EDUSP, 1999.
- Schwartz, Stuart B., *Escravos, roceiros e rebeldes*, Bauru, Edusc, 2001.
- Schwartz, Stuart B., “Tapunhus, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas”, *Afro-Ásia*, 29-30 (Salvador, Bahia, 2003): 13-40.
- Silva Júnior, Waldomiro Lourenço da, *História, direito e escravidão: a legislação escravista no Antigo Regime ibero-americano*, São Paulo, Annablume/Fapesp, 2013.
- Sio, Arnold, “Interpretation of slavery: the slave status in the Americas”, *Comparative Studies in Society and History* (abr.1965): 289-308.
- Souza, Laura de Mello, *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- Tannenbaum, Frank, *Slave and Citizen*, New York, Alfred A. Knopf, 1946.
- Tau Anzoátegui, Victor, “El poder de la costumbre: Estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispana hasta la Emancipación”, José Andrés Gallego (coord.), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*, Madrid, Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000 (Cd-Rom).
- Titton, Gentil Avelino, “O Sínodo da Bahia e a escravatura”, *Anais do VI Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História: Trabalho Livre e Trabalho Escravo*, 1 (1973): 185-306.
- Tomich, Dale W., *Through the Prism of Slavery. Labor, Capital and World Economy*, Boulder, Co., Rowman & Littlefield Publ., 2004.
- Torres Londoño, Fernando, “Cuestiones teológicas en el Brasil Colonial”, Josep-Ignasi Saranyana (org.), *Teología en América Latina*, vol. II/1, Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuert, 2005.
- Watson, Alan, *Slave Law in the Americas*, Athens, University of Georgia Press, 1989.
- Zeron, Carlos Alberto de Moura, *La Compagnie de Jésus et l’institution de l’esclavage au Brésil – les justifications d’ordre historique, théologique et juridique, et leur*

intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles), Tese de doutorado, EHESS, Paris, 1998, 2 vols.

Zeron, Carlos Alberto de Moura, “O governo dos escravos nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito”, Artigo não publicado – versão cedida pelo autor.

Fecha de recepción: 3/08/2011

Fecha de aceptación: 24/11/2011

Ahorría, libertad y ciudadanía: el problema del razonamiento jurídico de la manumisión en el Antiguo Régimen Ibérico

El propósito de este artículo es contribuir hacia la comprensión de los fundamentos jurídicos de la manumisión, la piedra angular de la esclavitud desarrollada en la zona atlántica ibérica. Teniendo en cuenta el orden normativo del Antiguo Régimen y recuperando algunos de los temas ya cubiertos por la historiografía, buscarse avanzar analíticamente con respecto a las implicaciones de la liberación en términos de obtención de la ciudadanía y de las modalidades efectivamente establecidas por el derecho positivo.

PALABRAS CLAVE: *Iberoamérica; esclavitud; manumisión; derecho; Antiguo Régimen.*

Alforria, freedom and citizenship: the problem of the manumission's legal reasoning in the Iberian Old Regime

The purpose of this article is to contribute to the understanding of the legal reasoning of manumission, the root of the systems of slavery developed in the Iberian Atlantic area. Considering the normative order of the civil law, typical of the Old Regime, aims to return some topics already covered by historiography, trying to move forward with respect to the implications of liberation in terms of obtaining citizenship and modalities effectively included by the written law.

KEY WORDS: *Ibero-America; Slavery; Manumission; Law; Old Regime.*
