

## Luís de Molina e a escravização dos negros

Luís de Molina<sup>1</sup> é autor de um dos mais completos e precoces tratamentos das questões jurídicas levantadas pela escravatura dos negros. O texto ocupa as *disputationes* 32 a 40 do livro II do *Tractatus de iustitia et de iure*<sup>2</sup>, ocupando cerca de 30 fólios compactos. O facto de estar escrito em latim<sup>3</sup> e perdido no meio de uma obra genérica de direito faz com que o texto seja geralmente desconhecido<sup>4</sup>.

Começo por salientar a importância do texto de Luís de Molina, um dos primeiros discursos teológico-jurídicos completamente articulados sobre a escravização dos negros. Tendo esta primeira parte do *Tractatus de iustitia et de iure* sido editada em Cuenca em 1593, o texto é anterior a essa época. Dado o seu carácter articulado e desenvolvido, poderá ter constituído uma apostila destinada ao ensino, em Coimbra ou em Évora, durante o período de vinte e seis anos em que o autor aí deu aulas (1566-1590)<sup>5</sup>. Saliento que as

---

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Nasce em Cuenca, 1536; estudante em Coimbra (Artes e Teologia); discípulo de Pedro da Fonseca; professor em Coimbra e em Évora (26 anos); morre em 1600; *De iustitia*, Cuenca, 1593-1609; Mogúncia, 1659.

<sup>2</sup> 1.<sup>a</sup> ed., Cuenca, 1593-1609.

<sup>3</sup> Desta parte existe, porém, uma tradução castelhana, Madrid, Imprensa José Luis Cosano, 1941 (trad. de Fraga Iribarne).

<sup>4</sup> Últimos exemplos: Medina (1996), que, no entanto, destaca um texto de Fernando Oliveira, de interesse muito menor, embora anterior; Wehling (1999), que se ocupa expressamente do estatuto jurídico dos escravos (neste caso, outra limitação é a redução do direito à lei régia, desconhecendo a importância da doutrina). O texto de Bartolomé Las Casas, na sua *História das Índias*, sobre a escravatura portuguesa em África, que recentemente teve uma edição autónoma, é muito menos profundo e original.

<sup>5</sup> Consultado o índice de literatura jurídica existente nos arquivos e bibliotecas portuguesas, não encontrei outras obras relacionadas nem com esta temática da escravidão nem com a dos africanos ou dos índios. Em todo o caso, aparecem pareceres de vários teólogos jesuítas (de Fernão Teles, de Gaspar Gonçalves e do próprio Luís de Molina) sobre o casamento dos índios que poderão ser relevantes (em Bib. Púb. Évora, cód. cxvi\1-55, fl. 100). Impressos

*Relectiones de Indiis*, de Francisco Vitória (1483-1546) — em que o dominicano, mestre de Luís de Molina, trata do estatuto jurídico-antropológico dos ameríndios, percorrendo um *iter* argumentativo semelhante —, são de 1538-1539; que a *Apologética história*, de Bartolomé las Casas — em que o tema da escravatura é abordado num sentido mais decisivamente emancipador —, é de 1551; e que o tratadinho sobre a escravatura em África do mesmo — um requisitório contra o trato português de escravos, sem relevante elaboração doutrinária — pode ter sido escrito em 1553<sup>6</sup>.

Toda a discussão é, no entanto, muito tardia, se considerarmos que o trato começa logo nos meados do século xv. Comparativamente, as reacções doutrinárias à conquista, destruição e escravização dos índios americanos é quase imediata, não distando da descoberta da América mais do que uns quinze anos. Há razões para isso. Em primeiro lugar, a escravização de africanos não era desconhecida na Europa, onde já antes chegavam escravos negros; pertencia, inclusivamente, à tradição romana, cuja literatura se refere com frequência a escravos núbios. Nesse sentido, era algo de estabelecido no direito da Europa. Depois, impendia sobre a Guiné a suspeita do contágio muçulmano e, com isso, sobre os seus habitantes o labéu de inimigos, os quais podiam ser escravizados nos termos da teoria da guerra justa.

Mas, sobretudo, a responsabilidade moral dos reis de Portugal sobre a escravização que se fazia em África era menor do que a dos reis de Espanha sobre a escravização dos índios. De facto, estes eram vassallos do rei, que tinha em relação a eles o dever de protecção, enquanto os africanos eram vassallos dos seus reis, tendo sido originariamente escravizados em terras fora do domínio do rei de Portugal. Às autoridades civis e religiosas portuguesas só podiam ser assacadas responsabilidades pelo trato sucessivo à compra e à exportação para terras portuguesas. Claro que se punham problemas morais e jurídicos relativos à situação anterior. Mas estes eram problemas pessoais dos sucessivos compradores, interessantes em sede de confissão, mas irrelevantes em sede de política global. E, desde Vitória, no centro da preocupação destes juristas está a regulação ético-jurídica da política das coroas.

Neste texto, Molina é subsidiário da grande discussão castelhana sobre o estatuto dos índios americanos. E, nomeadamente, da doutrina fixada pelo seu mestre Francisco de Vitória<sup>7</sup>. Mas a sua aplicação à metade portuguesa do mundo e aos africanos é feita com um enorme cuidado de diagnóstico.

---

sobre a escravização dos negros: Martín de Ledesma, *Secunda quartae*, Coimbra, 1560; Domingo de Soto, *De iustitia et de iure*, l. iv, q. 2, a. 2 (ed. 1968, p. 289a; um pouco posteriores a Molina, Baptista Fragoso, *Regimen reipublicae christianae*, 1641, iii, l. 10, disps. 21 e 22, e Fernando Rebelo, *De obligationibus iustitiae et charitatis*, Lugduni, 1608, i, lib. 1 do *prael.*, qs. 9 e 10).

<sup>6</sup> É a data para que se inclina o seu melhor exegeta, Inacio Perez Fernández (v. Las Casas, 1996).

<sup>7</sup> 1486-1546. Professor em Salamanca de 1526 a 1546. Vitória funda a Escola Ibérica de Direito Natural, tendo como principais discípulos Domingo de Soto e Luís de Molina. A Escola

Percorrendo vários cenários, faz desfilar grandes frescos político-sociais não apenas do trato de escravos, mas também das sociedades nativas. Recorre a informantes, frequentemente padres da Companhia, conta pequenas histórias que ilustram situações típicas, dá indicações precisas sobre os termos do negócio escravagista. Em suma, trata-se de um texto que, pelo que descreve e pelo que implica, bem merece o comentário seguinte.

A primeira questão que Molina coloca é a de saber se um homem pode estar sujeito ao domínio de outro a título de propriedade (T.II, tr. 2, d. 33, col. 156, E). Chama, a este propósito, a então tão glosada distinção aristotélica entre servidão civil e servidão natural (*Política*, I, 2, 3-4 e 6), relacionando esta última com a imbecilidade e rudeza de certos homens, que os tornavam incapazes de se autogovernarem<sup>8</sup>.

No entanto, na esteira de uma orientação que se tornara comum desde o seu mestre Francisco de Vitória<sup>9</sup>, pouco partido tira desta distinção para discutir a escravidão. Pois, para ele, o que estava em discussão não era a aptidão *abstracta* de certos homens para se regerem por si, mas a questão *concreta* de saber com que justificação de direito posto, em África e na Ásia, certos homens eram, positivamente, objecto de propriedade. Com efeito, e como já foi salientado para a discussão da escravização dos índios americanos<sup>10</sup>, as questões relevantes tinham evoluído muito a partir dos primeiros contactos. Então, o problema era o do estatuto, teológico, ético, jurídico, político, dos «novos homens». Nesse se trabalhou desde as «juntas» de teólogos e juristas convocadas pelos reis de Espanha desde 1504, durante todo o primeiro quartel do século XVI<sup>11</sup>. Coerente ou incoerentemente com a resposta a essa questão, esse estatuto fora sendo definido pela prática ao longo de décadas. E agora — no caso de Molina, quase cem anos depois do início da escravização moderna dos africanos — do que se tratava era de saber quais

---

Ibérica de Direito Natural desenvolveu-se sobretudo à volta das universidades hispânicas da Contra-Reforma, especialmente Salamanca, Valhadolide, Coimbra e Évora. Os seus representantes são, quase todos, religiosos jesuítas ou dominicanos. Eis os nomes principais: Francisco Suarez, S. J. (1548-1617, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, 1612); Domingo de Soto, O. P. (1494-1560, *De iustitia et de iure libri x*, 1556 [ed. aumentada]); Melchior Cano (1509-1560, *De locis theologicis*, 1563; *Adnotationes in Ila.liae*, ms. Bib. Univ. Salamanca); Diego de Covarrubias de Leyva, O. P. (1512-1577, *Regulae Peccatumum de regulis iuris relecto*, 1554, *Opera omnia*, 1576); Martin Azpilcueta Navarro (1491-1586, *Relectio cap. Ita quorundam de Iudaeis*, 1550; *Opera omnia*, 1589); Afonso de Castro, O. F. M. (1495-1558, *De potestate legis poenalis*, 1550); Baptista Fragoso, S. J. (1559-1639, *Regimen reipublicae christianae*, 1641). Bibliografia: Pereña (1981); Costello (1974); Villey (1961).

<sup>8</sup> Sobre esta teoria de Aristóteles, Pagden (1988), pp. 69-74 (fontes: *Política*, 1254b, 1255a, 1259b).

<sup>9</sup> Cf. Vitória, *De indiis*, I, 23; na trad. esp. utilizada, p. 83.

<sup>10</sup> Pagden (1988), p. 18. A obra de Pagden terá arrumado, nas suas grandes linhas, a questão do pensamento espanhol da segunda escolástica sobre os índios americanos. Neste texto assumem-se as suas conclusões.

<sup>11</sup> Cf. Pagden (1988), pp. 51 e segs.

os limites da legitimidade, em termos de direito civil, da situação estabelecida. Ou seja, retornando ao direito civil europeu e dando como assente que este admitia a escravização de *homens plenos*, o que se discutia era se se verificavam em África e na Ásia aquelas particulares causas que o direito positivo estabelecia como títulos justos de escravização.

Como veremos, não bastava uma resposta exclusivamente em termos de direito positivo europeu. Este apenas avaliava a justiça do acto pelo qual os europeus transformavam homens livres em escravos (nomeadamente pela guerra justa e pela condenação penal). Mas, como um dos títulos legítimos de escravidão era a compra de alguém já escravo, a investigação tinha de recuar, averiguando a legitimidade da anterior escravização, nos termos do direito positivo da nação em que se consumara. Pois o comprador europeu não adquiria senão aquilo que o vendedor possuía; e, se este não fosse legítimo proprietário do alegado escravo, o comprador europeu também não o era, sendo obrigado a restituí-lo à liberdade e a indemnizá-lo pelo trabalho prestado e outros eventuais danos. Ou seja, a compra não era constitutiva do estado de escravidão, não constituía um seu título originário. Era antes um título meramente derivado, pressupondo uma anterior situação de esclavagismo e não transferindo para o comprador senão os exactos direitos do vendedor.

É esse o sentido das investigações de Molina sobre as instituições, os costumes e as situações de facto das sociedades africanas e asiáticas. Embora — como, de resto, acontecia com os direitos positivos da Europa — as valorações indígenas estivessem sempre sujeitas ao controlo superior das valorações do direito natural. Daí as questões sobre a justiça dos seus costumes, do seu processo judicial, das suas guerras. Não porque as ordens jurídicas locais não fossem, enquanto tal, relevantes, mas porque esta relevância não era absoluta.

Este reconhecimento das ordens jurídicas e políticas locais decorre ainda do facto de, no império português, a imposição sistemática do senhorio português ter sido muito mais tardia do que no império espanhol. Em África, como bem se vê em algumas das notas de Molina, a sujeição política das comunidades locais era esporádica e, frequentemente, muito indirecta. Daí que a responsabilidade do rei de Portugal pela ordem jurídica e moral dessas sociedades fosse muito atenuada. Apenas lhe cumpria fazer respeitar os cânones da justiça nas comunidades portuguesas residentes em África, como as de Cabo Verde e de São Tomé e no trato por elas gerido. E disso não se esquece Molina nas censuras que expressa aos responsáveis civis e eclesiásticos dessa zona.

De servos naturais não se ocupa, portanto, Molina. Desde logo, porque, como explicava Vitória, em rigor, esses escravos naturais não eram verdadeiros escravos, desses sobre que se tivesse propriedade, que pudessem ser objecto de negócios jurídicos, desses cuja propriedade podia ser livremente ocupada. Ao falar de servidão, o que o filósofo quer dizer é, metaforicamente, que eles, dada a debilidade do seu engenho, devem ser guiados por outros

mais capazes. Que, neste limitado sentido, são seus senhores<sup>12</sup>. «Na verdade, é imprópriamente que se chama servidão a esta natureza: ela não atribui a outrem qualquer direito sobre os homens com esta natureza. É apenas por uma certa equidade, e não pela justiça, que a própria natureza das coisas aconselha a que eles próprios voluntariamente se sujeitem ao poder dos mais sabedores e elegantes, apenas com o fim de serem por eles regidos para seu próprio bem» (Molina, *ibid.*, p. 156, C-E). Tratava-se, afinal, de um estatuto semelhante ao dos filhos, das esposas, ou dos rústicos, sujeitos à autoridade (*potestas, manus*) do *pater*, sem que se pudesse dizer que eram coisas suas. Também um pouco como os filhos e as mulheres — embora nestes casos intercedessem sentimentos diferentes (piedade, amor) —, a orientação e protecção recebida deviam gerar sentimentos de gratidão ou de reconhecimento, criando obrigações para estes servos: «Por sua vez, correspondendo [os servos] com obediência, observância [manifestação de respeito] e honra, ou mesmo com serviços e dádivas, por conta do governo a que se sujeitam» (id., *ibid.*); tanto mais — acrescento eu, com base noutros autores que o explicitam<sup>13</sup> —, que a natureza parecia ter compensado a debilidade do entendimento com a robustez física, como que denotando aquela especialização que os fazia mais próprios para servir, com o trabalho físico, do que para governar, com o engenho intelectual. As mesmas obrigações impendiam sobre os filhos e a mulher, que deviam *obsequia* ao *pater*, e com os camponeses rústicos, que deviam serviços e honra aos seus senhores<sup>14</sup>.

Depois, porque, nos diversos cenários que percorre, embora encontrasse gente carecida de alguma direcção, não era dessa que tratava o seu discurso, cujo tema era a escravização individual, e não essa situação colectiva de carência de orientação.

Já a servidão civil se traduzia num domínio de propriedade em sentido próprio, sendo os escravos «dos seus donos, [embora apenas, sublinho eu] relativamente ao trabalho e utilidade que se podem tirar deles» (id., *ibid.*, 156, D). Esta servidão, introduzida pelo direito das nações contra a liberdade natural e original dos homens (id., *ibid.*, D, 1, 5, 4)<sup>15</sup>, também se traduzia — como a servidão natural — num favor, pois representava, em geral, a comutação de uma consequência mais pesada, como a morte (às mãos do vencedor, do carrasco ou pela fome, conforme as fontes, ou títulos da escravatura, que enuncia a seguir).

<sup>12</sup> Cf. Vitória, *De indiis*, I, 23 (p. 83).

<sup>13</sup> Cf. Pagden (1988), p. 73, referindo Aristóteles. Este argumento é, no entanto, usado parcimoniosamente por todos os que querem fugir à conclusão da natureza genética (e não apenas psicológica ou meramente cultural) desta diferenciação.

<sup>14</sup> Cf. Hespanha (1983b, 1993g).

<sup>15</sup> A liberdade natural era justa, nas condições edénicas da idade de ouro; sobrevindo circunstâncias que puseram termo a essa idade (como a guerra, o pecado, o crime e a fome), a introdução da escravatura não se tornou menos justa, como consequência adequada destas infelizes novidades (col. 157, D).

Este é o tema de Molina, a cuja ordem de exposição nos ateremos daqui em diante.

O primeiro título da servidão civil é a guerra justa<sup>16</sup>. Da guerra justa trata longamente Molina mais adiante (tr. 2, ds. 98 e segs.), concluindo ser justa a guerra, declarada pelo príncipe (col. 415, C), que «vinga injúrias, sempre que uma nação ou cidade deva ser castigada, por ter deixado de vingar o que pelos seus injustamente foi feito, ou de entregar o que por injúria foi levado» (col. 413, A). Concretizando, justa era a guerra que visasse: (i) recuperar coisas nossas injustamente ocupadas; (ii) submeter súbditos injustamente rebelados; (iii) vingar e reparar injúria injustamente recebida<sup>17</sup> (tr. 2, d. 104, col. 431, D e segs.). Embora não estivesse excluída a guerra ofensiva, dirigida à recuperação de coisas próprias, ao ressarcimento dos danos causados e à vingança das injúrias sofridas, a guerra justa era, desde logo, a guerra defensiva, nos seus distintos objectivos<sup>18</sup>. Nestes termos, era claro que era injusta a guerra motivada pela ambição de «ampliação do império, a glória ou comodidade próprias» (col. 435, C).

Porém, alguns casos de guerra — e, portanto, de escravização — eram mais controversos. O que é que se podia dizer que seria tão nosso que a sua usurpação justificasse razoavelmente a guerra? Naturalmente, as coisas de uma nação: o seu território, as suas cidades, as suas riquezas naturais (pescarias, riquezas minerais, etc.). Mas, além destas coisas, que são nossas por se integrarem no património próprio, também aquelas que são nossas por pertencerem a um património comum a todos, como, por exemplo, o direito de passagem. Molina pisa aqui terrenos delicados. Por um lado, pode citar, na sequência de Francisco de Vitória, exemplos em que as Sagradas Escrituras reconheciam este direito humano a vaguear e a fixar-se aqui e além, sem prejuízo dos indígenas (col. 432). Mas, por outro lado, isto era, justamente, o que portugueses e espanhóis impediam com base na doutrina do *mare clausum*. Ou por isto, ou porque Molina estava consciente das injustiças e violências que tinham decorrido para os povos indígenas do reconhecimento deste direito, a solução perfilhada afasta-se da do seu mestre.

Segundo Vitória, seria direito das gentes viajar para outras províncias e viver aí desde que sem prejuízo dos indígenas. Esse direito estender-se-ia à utilização dos portos e dos rios, pois também estes seriam comuns a todos. Além disso, pelo mesmo direito das gentes, seria justo negociar nessas províncias, comprando e vendendo. E acrescenta que, se estranhos, ou indígenas,

---

<sup>16</sup> Excepto entre cristãos, pois existiria um costume prescrito de que os cristãos (mas não os infiéis) não reduzissem cristãos vencidos à escravidão (cols. 158.1, E, e 158.2, A).

<sup>17</sup> Como prestar auxílio a inimigos com que tenhamos guerra justa (col. 432, A); defender criminosos por nós justamente punidos (col. 432, C); violar pacto ou aliança (*ibid.*).

<sup>18</sup> Era neste plano que se legitimava a guerra contra «os sarracenos e turcos», por parte daqueles que sofreram as suas ocupações e injúrias, ou parte dos seus herdeiros (na falta destes, do papa) (*ibid.*, col. 435, A/B).

costumassem minerar ouro e prata, pescar pérolas ou extrair ouro em lugares públicos, não poderiam impedir outros de o fazer, concluindo que, se os «bárbaros do Novo Mundo» proibissem isso aos espanhóis, gerariam para estes um motivo de guerra justa (col. 433, A). Molina discorda: «Parece-nos o contrário. Na verdade, tudo isso é lícito a qualquer um pelo direito das gentes enquanto não for proibido pelos habitantes locais e, além disso, só na medida em que o estrangeiro necessite gravemente do uso daquelas coisas. Nesse caso, não pode ser lícitamente proibido de as extrair, pois isso tanto é postulado pela lei da caridade como pelo princípio de que a divisão das coisas não pode impedir aquele que careça extremamente de uma coisa de usar dela, mesmo contra a vontade do dono.» No entanto — prossegue —, depois da divisão das coisas e das províncias, estas coisas não são menos daquela comunidade («república») a quem foram atribuídas como próprias do que de todos os outros que sobre elas têm pretensões comuns em caso de necessidade extrema. E daí que, tal como a qualquer particular, «é lícito aos governadores daquela república proibir todos os estrangeiros de usar daquelas coisas que são próprias da república e comuns a todos os seus cidadãos, desde que aqueles estrangeiros não necessitem delas de modo grave e extremo; como também podem não querer qualquer comércio com eles, não lhes fazendo com isso qualquer injúria donde possa decorrer causa justa de guerra» (col. 433). «Vemos não poucas repúblicas fazerem isto» — remata, sibilamente, mente parada, porventura, na doutrina do *mare clausum*. «E, acrescenta (*ibid.*), «tanto mais poderão proibir o comércio, o uso dos portos e a habitação de estranhos quanto mais poderosos estes lhes parecerem. Podem, de facto, justamente temer que por detrás destes usos esteja aquilo que é próprio da malícia humana, ou que decorram daí incómodos para o seu próprio comércio ou residência. E por esta razão podem evitar todas aquelas ocasiões [...]»

O ponto era quente. A antropologia católica tinha definido a comunicação como um dos traços naturais e distintivos do homem (cf. Pagden, 1988, pp. 178-180). A ponto de o isolamento e a falta de abertura ao contacto caracterizarem o selvagem (*homo in sylva*, homem da floresta, homem não político) e estarem na origem da sua involução humana. E, a partir da ideia de que manifestações desta natureza comunicativa eram, para além da língua, o trato e o comércio, o direito a ser admitido ao comércio tinha entrado — embora não unanimemente — no catálogo dos direitos comuns de todos em relação a todos<sup>19</sup>. É desta opinião quase comum e politicamente conveniente que Molina se afasta enfaticamente. Qualquer nação se pode fechar ao comércio, como pode reservar para si a exploração das suas riquezas, mesmo que haja

---

<sup>19</sup> V., v. g., Vitória, *Relectio prima de indiis*, III, 2-4. A posição de Vitória é, no entanto, mais invasiva do que a de Molina, já que reconhece mais abertamente o carácter comum a todos dos bens não ocupados, bem como restringe mais o direito de uma nação a não autorizar estrangeiros a aproveitar das suas riquezas (nomeadamente no caso de haver precedentes).

precedentes da sua concessão anterior a estrangeiros: «Se uma província concedeu a estrangeiros algumas daquelas suas coisas comuns, seguramente não perdeu a sua liberdade, de modo a não poder negar o mesmo a outros estrangeiros. Pois pode conceder a quem bem quiser o uso íntegro das suas coisas e negá-lo a outrem. De facto, não se pode negar que os portos, os rios e as minas de ouro pertencem ao domínio daqueles de quem é a província e, por isso, podem estes reservar para si o direito de pescar, proibindo aos outros as pescarias nesse lugar.» E o exemplo de contraprova surge oportuno: «Tal como o rei de Espanha e Portugal as podem proibir a estrangeiros, de facto proibindo que nas costas da Turdetana, vulgo Algarve, ou nas de Sevilha, se pesquem atuns» (cols. 433-444).

Um pouco diferente era o caso de direitos emergentes de outra forma de comunicação — o anúncio do Evangelho. Teriam os cristãos o direito de proclamar a outros a Boa Nova em termos tais que a proibição de entrada de missionários ou a injúria que lhes fosse feita dessem motivo à guerra justa? Molina, neste caso, segue a opinião comum: «No entanto, os cristãos têm o direito de anunciar o Evangelho em toda a Terra, enviando missionários aos infieis, protegendo-os e obrigando os infieis, não a aceitarem o Evangelho, mas a não impedirem os missionários de, pelo menos, o anunciarem, nem os seus de, pelo menos, o ouvirem, receberem e viverem de acordo com ele. Se alguma nação, rei ou dinastia fizerem o contrário, é-nos lícito obrigá-los a isso pela guerra e punir a injúria assim feita ao Evangelho e à fé. E para que isto seja possível podemos seguramente navegar até eles e habitar nos seus portos e terras na medida em que isto for necessário para que cumpram a sua missão. Nesta medida, podemos também exercitar com eles algum comércio, mesmo contra a sua vontade» (col. 434, A/B). De qualquer modo, aconselha medida no exercício deste direito, consciente de como, na prática da época, as exigências da missão tinham sido alargadas abusivamente a outras totalmente apartadas da finalidade catequética: «Embora, se se puder fazer isso de forma acomodada, tal seja mais conveniente, sendo preferível enviar-lhes uma delegação que com eles negocieie, mandando os missionários sozinhos ou com poucos acompanhantes, a obter isto pela força [...]» (*ibid.*).

Finalmente, o último apartado de direitos que justificavam a guerra justa.

Não teriam todos os homens o direito a que todos respeitassem as normas básicas do comportamento humano? Reduzindo à escravidão ou, pelo menos, assumindo a direcção política das comunidades que violassem grosseiramente esses preceitos? Esta questão reconduz-se, como facilmente se vê, à questão da escravidão natural. Ao chegar aqui, na sua discussão dos fundamentos da guerra justa, Molina remete, por isso, para a discussão anterior, limitando-se a resumir as conclusões: «Não temos de discutir aqui se é causa justa para sujeitar uma nação à guerra o facto de ela ser bárbara e rude, de modo a que seja regida por outrem que a imbua de bons costumes, para que mais tarde se possa reger por si. Não faltaram os que acharam que isto era

razão suficiente para que se pudessem reduzir à escravatura todos os brasileiros e outros habitantes do Novo Mundo, para além dos africanos, com a consequência de que quem os comprasse como escravos adquiria o domínio deles, sendo privados das suas terras e expropriados de todas as suas outras coisas. Ora, como se mostrou na *disputatio* 32, essa causa não é suficiente para que sejam sujeitos à escravidão, ficando assim destruído o fundamento que os autores usavam para afirmar que se podia de forma consequente espoliar das terras e dos bens quem os possuía» (col. 435 D).

E não teriam os cristãos o direito de castigar com a guerra outro tipo de usurpadores de coisas comuns à humanidade, como seja a religião verdadeira? Por outras palavras, a idolatria não seria uma causa justa para a guerra? O ponto tinha-se tornado actual porque, contra a corrente teológica dominante, alguns franciscanos tinham admitido a possibilidade de, restaurando o espírito de cruzada, legitimarem a guerra como forma de cristianização. Um destes tinha sido Alfonso de Castro, teólogo e jurista catalão um pouco anterior, que legitimara assim a subjugação pela Espanha das nações do Novo Mundo. O fundamento era, a um tempo, bíblico e natural: por um lado, «Deus mandou os filhos de Israel destruir muitas nações [...] (col. 435, E); por outro, «estes pecados opõem-se às luzes da razão, tal como a sodomia, a cópula com a mãe e irmãs e outros crimes» (*ibid.*). A conclusão de Molina é nitidamente contrária<sup>20</sup>:

Primeira conclusão. Não é lícito ao papa, ao imperador ou a qualquer outro príncipe punir pecados que se oponham às luzes da razão desde que não tenham jurisdição sobre os pecadores. Pois tais pecados não são daqueles que causem injúria a inocentes [abona-se em Vitória e Covarrubias]. Pois punir supõe uma vingança de alguém por alguma culpa, bem como superioridade ou jurisdição sobre aquele que deve ser punido ou sobre aqueles que receberam a injúria [...] Porém, nem o papa nem o imperador têm qualquer jurisdição sobre tais infiéis [...] nem os pecados deles ofendem os seus súbditos ou alguns inocentes que devam ser defendidos por direito natural, pois apenas são ofensas a Deus [...] O mesmo se diga dos pecados contra a lei da natureza e de todos os outros que não resultem em prejuízo de alguém, pois a sua punição apenas compete a Deus [col. 436, B/E]<sup>21</sup>.

A segunda e a terceira conclusões inferem-se da doutrina da primeira: seria justo que o príncipe punisse os infiéis sobre os quais tivesse jurisdição (col. 436, E), bem como o seria punir os infiéis e todos aqueles que cometessem pecados de que resultasse injúria para inocentes (como imolarem inocentes, matarem-

---

<sup>20</sup> No mesmo sentido, Vitória, *Relectio prima de indiis*, II, 16, e III, 15 (restrição quanto ao prejuízo de inocentes).

<sup>21</sup> Quanto ao argumento escriturístico de Paulo de Castro, Molina responde que só se pode punir pela guerra no caso de expressa ordem de Deus, como acontecera nos casos relatados na Bíblia (col. 426, E).

-nos e comerem-nos ou oprimirem-nos com leis tirânicas). Acrescentando que nem era necessário que o crime fosse consumado, bastando que houvesse ritos ou costumes desse tipo, nem obstava a que os mesmos nativos, virtualmente sujeitos a tais práticas, as quisessem, pois seria justo libertar da morte mesmo aqueles que a aceitavam. Nesta última parte — em que se aproxima de Vitória (*Relectio*, col. 2, n.º 15, *et al.*) — aborda um ponto de certo alcance prático. Pois, quer em África, quer, sobretudo, na América, os seus contemporâneos tinham identificado costumes desses. A única limitação a este invasivo princípio é a de que não seria justo exceder a causa da guerra, usurpando, nomeadamente, os bens dos inimigos para além das despesas da guerra e da retribuição pela injúria e danos (col. 437, D).

A segunda causa da servidão civil era a condenação em crime que, segundo um justo arbítrio, merecesse tal pena, sendo certo que esta nunca se poderia aplicar senão ao criminoso, nunca aos seus descendentes. Embora, reduzido este ao estado de escravidão, este estado se perpetuasse na descendência (cols. 158, C, e 160, C). Como veremos adiante, Luís de Molina, ao aplicar estes princípios à escravização em África, elabora uma fina análise casuística aplicada às diferentes situações concretas.

De âmbito geral era a questão de saber se, oferecido um certo preço por aqueles que, «em África e no Brasil», estavam na iminência de serem mortos, ou por serem prisioneiros de guerra, ou por terem sido condenados à morte, o «comprador» que assim os resgatava os podia manter como escravos (col. 162, D/E). Tudo dependia, dizia Molina, da justiça ou injustiça da morte iminente. Se esta era justa, o «comprador» podia mantê-los como escravos, «pois ninguém é obrigado pela lei da justiça ou da caridade a salvar, nestes casos, alguém da morte. Pelo que é justo pedir um preço pelo salvamento, designadamente a troca da morte pela escravização» (*ibid.*)<sup>22</sup>. Já se a morte fosse injusta, a questão seria mais difícil, pois, pela lei da caridade, quem resgatou alguém injustamente ameaçado não fez mais do que o seu dever, não tendo direito, por isso, a qualquer recompensa. Mas Molina hesita: «Sendo os homens ciosos dos seus bens e atentas as vantagens corporais e espirituais [da escravidão, quando comparada com a morte] para o escravo, mesmo nestes casos deve-se considerar a [perda da] liberdade como contrapartida justa da salvação da vida» (col. 164, A/D).

A terceira causa de escravização era a venda. De facto, diz, os homens — livres por direito natural — são donos de si mesmos e da sua liberdade, da qual podem dispor (col. 160, D); a única restrição que se põe é a de a venda poder ser feita levemente, quer quanto às circunstâncias, quer quanto ao preço (cols. 160, D, e 161, C). A conclusão de Molina é arriscada, pois pressupõe a disponibilidade plena de bens pessoais fundamentais, como

---

<sup>22</sup> Apenas se exigia que o preço não fosse ridiculamente baixo, caso em que a obtenção do escravo seria excessivo prémio para o preço pago.

a liberdade (ou, por paralelismo, a vida). No entanto, a prática estava documentada nas Escrituras (col. 160, D), sendo ainda aceite pelo direito romano. Ou seja, era uma prática recebida — onde o tivesse sido — pelo direito civil. Já onde o direito civil não a tivesse recebido expressamente não valeria, dado o princípio da liberdade natural dos homens. Esta última restrição não deixa de ter interesse, pois obrigaria à prova concreta da admissão da venda de si mesmo, exigindo averiguações concretas das situações, de direito e de facto.

De direito era, além da existência de costume permitindo a venda de si mesmo, a existência de igual legitimidade para vender os filhos *in potestate* (cf. D, col. 161, D). Questões de facto existiam muitas, que Molina tratará em relação a cada um dos vários teatros da escravização.

O último título justo de escravização era o nascimento, valendo aqui a regra geral de que o filho segue a condição da mãe (*partus sequenter ventrem*), nomeadamente por razões de certeza (*mater semper certa, pater nunquam*), já que, por razões genéticas, a contrária seria a solução mais correcta, dada a prevalência genética do macho sobre a fêmea<sup>23</sup>.

Formulados os princípios gerais sobre a legitimidade da escravidão, Molina abre uma detalhada descrição do trato de escravos, organizado por grandes cenários geográficos (*Tractatus de iustitia et de iure*, tr. 2, disp. 34).

O primeiro cenário é o da Guiné superior (Guiné de Arriba, dizia-se então em vernáculo), expressão que aqui é referida à costa da Guiné e de Cabo Verde (*ibid.*, disp. 35).

Esta zona fora a primeira em que os portugueses tinham comprado escravos. Na segunda metade do século XVI já não era a principal nem a mais reditícia, pois o preço dos escravos não era tão baixo como na Guiné de baixo (Congo, Angola). Apesar de os impostos pagos à coroa ascenderem a mais de um terço do preço de compra dos escravos<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cf. Hespanha (1993g).

<sup>24</sup> Segundo Molina (a) os mercadores pagavam ao rei, através dos contratadores de Cabo Verde, que tinham o negócio arrendado, uma quarta do preço do escravo mais 5% das três partes restantes. Chegadas as peças a Portugal, pagavam a décima dos escravos chegados. Do remanescente, pagavam 10% de sisa, a não ser que os escravos fossem reexportados (*ibid.*, disp. 35). Os contratadores tinham o privilégio de pagar apenas 300 rs. de sisa por peça, o que fazia supor que o preço normal de um escravo fosse superior a 3000 rs. Sempre que os escravos fossem exportados para outro destino que não Portugal, de cada escravo exportado, pagavam 10 moedas de ouro. Quando (b) a exportação se fizesse da costa directamente para Portugal, sem passar pelas ilhas, pagavam em Portugal uma quarta parte dos que chegassem, 5% dos restantes três quartos, bem como sisa.

Pondo as coisas, em fórmulas:

$$(a) Q_o \times (P_o \times 0,25 + P_o \times (0,75 \times 0,05)) + Q_c \times (P_o \times 0,10) + Q_v (P_v \times 0,10)$$

$$(b) Q_c \times (P_o \times 0,25 + P_o \times (0,75 \times 0,05)) + Q_v (P_v \times 0,10)$$

sendo  $Q_o$  ( $P_o$ ), quantidade originária (e preço originário);

$Q_c$ , quantidade chegada;

$Q_v$  ( $P_v$ ), quantidade vendida (e preço de venda).

Como não havia nestas paragens qualquer guerra com Portugal, o único título de redução à escravatura tinha de ser anterior à compra pelos portugueses, nomeadamente a escravização em guerras indígenas ou a condenação à servidão<sup>25</sup>. Embora aí só raramente houvesse reis poderosos — estando antes divididas as populações em muitos regulados —, as guerras internas, acompanhadas de pilhagem e cativo de inimigos, abundavam, sem que existisse uma noção de justiça da guerra. Assim, o requisito central para a justa escravização pela guerra era muitíssimo problemático (*ibid.*, col. 166, D).

Nos termos dos princípios gerais, tudo isto teria de ser averiguado pelos compradores para se certificarem de que o escravo tinha sido justamente feito tal. No entanto, o sistema de mercado não permitia isto. Mal os portugueses chegavam a um rio ou porto, logo acorriam os africanos, esforçando-se por lhes vender escravos. Para mais, alguns portugueses, a que chamavam tangomaos, exerciam o comércio com os africanos. Os portugueses não inquiriam dos títulos dos vendedores, comprando tudo o que lhes aparecesse a bom preço. Perguntados em confissão sobre os aspectos morais do negócio — que se limitavam, diga-se, à legitimidade do título de escravização —, admitiam que alguns dos escravos não o fossem justamente, escudando-se, porém, no facto de — pela intermediação de «tangomaos» e de contratadores — não negociarem directamente com os vendedores. E, se algum escrúpulo de consciência têm, «basta-lhes pensar na conversão dos africanos e na melhor vida que os africanos aqui têm do que lá» (*ibid.*, col. 167, B), pois, se não os comprarem, são imediatamente mortos pelos seus. Este clima de complacência estendia-se às próprias autoridades religiosas. Na verdade, o bispo de Cabo Verde, bem como os sacerdotes aí residentes, davam a absolvição aos «tangomaos» ... a menos que estes faltassem à confissão ou vivessem amancebados.

Se se podia duvidar da justiça das guerras intestinas, o mesmo acontecia com a justiça das penas: «Acontece também que naqueles lugares a justiça é administrada debaixo de alguma árvores pelo rei e alguns anciões por votação; e, assim, alguns são condenados à escravatura perpétua em lugar da morte [...] Na verdade, furtos levíssimos, como o de algumas galinhas ou coisa ainda mais leve, costumam ser punidos com a pena capital ou com a escravidão. Foi-me dito que um daqueles régulos mandou vender aos portugueses um filho seu apanhado a cometer um certo furto leve» (*ibid.*, cols. 166-167). A que acrescia a existência de penas colectivas, transmissíveis à família do condenado.

Não existiria aqui, no entanto, senão rarissimamente, a prática do canibalismo. «Diz-se, porém, que há certos anos irrompeu na zona uma certa rainha, com um grande exército, que subjugou muitos régulos e cuja comida dos soldados era constituída, em grande parte, por negros, os quais matavam para lhes comer a carne» (*ibid.*, col. 167, E).

---

<sup>25</sup> A não ser, residualmente, algum que tivesse sido comprado para o salvar da morte infligida pelos seus (*ibid.*, col. 166, B).

O cenário seguinte é o da Guiné de baixo, ou costa de São Tomé, que incluía o trato do Congo e de Angola.

O trato era aí muito rendoso. Os escravos da Guiné inferior deviam ser exportados primeiro para a ilha de São Tomé e daí para Portugal ou para o Brasil. No caso de os mercadores concordarem em exportá-los directamente de Angola para o Brasil, pagavam ao fisco 3000 rs. por cada peça (v. antes nota 24). Dos que eram exportados para São Tomé, pagavam ao rei ou aos seus contratadores quantias iguais às que vigoravam para a Guiné superior.

No reino do Manicongo, os negros não se vendiam como escravos, porque eram cristãos (*ibid.*). Mas os portugueses que aí habitavam, a que se chamava «pombeiros», bem como outros negros, iam comprar grandes quantidades de escravos ao interior, vendendo-os aos portugueses.

No reino de Angola (correspondente ao antigo reino N'dongo<sup>26</sup>), a situação era diferente. Tratava-se de um reino vastíssimo, habitado por nações que a si mesmas se designavam de Ambundos e dividido em muitas províncias, regidas por régulos, chamados «sobas», cujos distritos se chamavam «mirindas». Havia oitenta anos, um destes sobas fizera guerra aos outros com a ajuda dos portugueses que estavam no Manicongo, subjugando-os e fazendo-os seus tributários. Assumiu o título de Angola Inene, que quer dizer grande, «à maneira de imperador». A cidade capital era Cabaça (isto é, Kabasa). Tendo pedido ao rei de Portugal para ser cristão, com oferecimento de minas de prata e comércio de escravos, foram-lhe enviados religiosos de São Tomé e, em 1560, uma embaixada, sob a chefia de Paulo Dias de Novais, com quatro padres jesuítas, que substituíram os anteriores. Desentendimentos ulteriores levaram a que os portugueses tenham movido guerra contra o filho de Angola Inene, Dembo Angola (isto é, N'gola N'dambi Inemia N'djenge). Paulo Dias de Novais chefia uma expedição punitiva em 1574, não sem que a Mesa da Consciência tenha emitido instruções para que a guerra só fosse movida em última instância e sempre sem violência ou ganância exagerada. Tudo isto — diz Molina — iria sendo verificado, nas confissões, pelos jesuítas que acompanhavam a expedição. Foi então ocupada Luanda e, depois de Angola Inene ter sido substituído pelo seu sobrinho Quilonge Angola (isto é, N'gola Kiluanji kia Samba), estabeleceram-se relações pacíficas, ajudando-o os portugueses em novas guerras contra sobas vizinhos<sup>27</sup>.

Os escravos existentes em Angola são, além destes cativados na guerra justa dos portugueses, os escravos comprados, os oferecidos pelos sobas e os pagos como tributo. Como, nestas três últimas categorias, se exige um título de escravização anterior ao recebimento deles pelos mercadores portugueses,

---

<sup>26</sup> V. Birmingham (1970), pp. 35-41. Bibliografia sobre esta e outras sociedades políticas africanas da zona em Martins (1999).

<sup>27</sup> A situação volta depois a inverter-se (*ibid.*, col. 170).

Molina embrenha-se numa averiguação sobre os costumes indígenas, tentando avaliar da justiça dos motivos de redução à servidão nessas sociedades.

Assim, começa por explicar a estrutura político-social dos angolanos (*ibid.*, col. 170, E). Em cada *mirinda* haveria quatro espécies de homens. Primeiro, os *mocotas*<sup>28</sup>, que eram nobres entre eles e, por isso, livres. Depois, os que eram filhos de homens naturais daquela *mirinda*, a que chamavam «filhos da *mirinda*», que eram agricultores e mecânicos; são também livres. Em terceiro lugar, os que se chamavam *quisico*, que eram escravos adscritos à *mirinda*, como nos morgados, pois com toda a sua prole passavam para o sucessor da *mirinda*. Em quarto lugar, os escravos a que chamavam *mobicas*, que eram aqueles que o soba e outros privados adquiriam e de que dispunham livremente, não apenas vendendo-os aos portugueses, como também, e de há muito, entre si.

Os *mobicas* seriam, normalmente, escravizados nas frequentes guerras que os sobas moviam entre si, por não terem a noção de guerra justa e por isso ser promovido pelas próprias práticas judiciais. Na verdade — conta Molina —, «foi-me contado pelos sobas que reinam em Angola que, sendo frequentes os litígios entre eles, a que chamam *mochanos*, os deferem ao rei. Este, no entanto, vai adiando a resolução da causa, enquanto as partes lhe oferecem serviços. Quando estes cessam, por um e outro lado estarem exaustos, o rei responde no sentido de que resolvam a causa pela guerra entre ambos» (*ibid.*, col. 171, D).

Já os das duas primeiras categorias teriam sido reduzidos à escravidão por imposição de penas, justas ou injustas<sup>29</sup>. De seguida, Molina empreende uma descrição razoavelmente detalhada das práticas judiciais indígenas, tendente a avaliar a justiça das condenações. O primeiro défice de justiça decorria, segundo ele, de que não haveria regra de julgamento, processo formado, nem identidade entre o acusado e o punido. Depois, condenava-se por meros indícios<sup>30</sup>. Finalmente, apenas se admitia contestação judicial das decisões do soba se toda a *mirinda*, ou a maior parte, se queixasse dele; se um privado o fizesse, entendia-se que incorria no crime de lesa-majestade. Já se imagina quanto isto poderia chocar um jurista europeu da época, imbuído de uma concepção jurisdicionalista e garantista do poder e do direito (cf. Hespanha,

---

<sup>28</sup> Cf. Birmingham (1970), p. 69.

<sup>29</sup> Sobre a estrutura social e política do Norte de Angola no século xvii, v. Birmingham (1970) e Heinze (1974). Sobre a evolução política, v. Birmingham (1970), pp. 42 e segs.

<sup>30</sup> «Se o soba tem um leve indício de que alguém trama a sua morte ou de que se quer revoltar contra ele, ou ajudar alguém contra o rei, ou algo de semelhante, redu-lo à escravidão, confisca-lhe todos os bens, não só seus, mas também dos seus familiares, e apropria-se de tudo o que lhe pertencia, sem qualquer investigação ou figura de juízo; mas mais: se algum dos súbditos descobrir algum facto verdadeiro que é negado pelo soba, é por isso reduzido à escravidão, ou morto com todos os seus parentes, bastando uma testemunha para condenar alguém pelos crimes que lhe imputam» (*ibid.*, cols. 171, E, e 172, A).

1989g). Finalmente, era-se condenado por crimes próprios ou de parentes, «por certezas ou suspeitas, muitas vezes forjadas pelos sobas».

Destes costumes judiciais aproveitavam os portugueses, condescendendo com eles o governador português, que os chegava a utilizar para condenar os sobas. «Alguns destes sobas», conta Molina, «obedecem ao rei de Portugal, tendo como responsáveis certos portugueses que são como que senhores deles, dividindo com os sobas os seus bens e escravos. Nem os religiosos podem persuadir estes portugueses do contrário, pois dizem que aquele costume não é injusto segundo o costume da sua pátria, antes necessário em face das características da região. Também me foi dito que os governadores portugueses, quando querem condenar um soba, usam os modos da pátria deste, reunindo em assembleia militar os sobas e propondo a questão contra o réu perante juízes para isso deputados. E que, segundo o costume da região, se parecer que o réu merece a morte e que é punido como culpado de lesa-majestade, não só o matam a ele, mas imediatamente incluem na condenação aqueles que lhe estiveram sujeitos como soldados, sejam nobres, sejam filhos da *mirinda*, matando muitos deles e reduzindo os outros à escravidão. Acorrem então à casa daquele soba, esquarterjam-no e reduzem a escravos todos os membros da família, mesmo a mulher e os filhos, de modo que muitos inocentes são miseravelmente feitos escravos, locupletando-se os portugueses deles e dos seus bens, por causa do mal praticado por apenas um» (*ibid.*, col. 172, C).

Alguns exemplos ilustram a injustiça de algumas práticas de redução à escravatura: «Só o rei Angola tem pavões, e em grande número. Fez uma lei segundo a qual, se alguém lhes tirar uma pena, ele mesmo e todos os seus parentes são mortos, reduzidos à escravidão e espoliados de seus bens. Fez outra segundo a qual quem tiver ventosas nas palmeiras para tirar daí vinho de palma seja morto ou feito escravo com todos os seus parentes. E que tem outras leis semelhantes, plenas de avareza, crueldade e injustiça [...] Se algum defunto deixa alguma dívida, o soba recebe em cativo todos os filhos, mesmo que o débito seja pequeno e os filhos valham muito mais. Em tempo de paz, os homens de uma *mirinda* costumam raptar os que são de outra *mirinda*, vendendo-os como escravos. Acontece que, em certo rio, em que o senhor do lugar é nosso inimigo, os negócios de escravos só se fazem de noite, levando africanos para o navio como cativos a fim de serem vendidos. Também dizem que os senhores das *mirindas* mandam alguns a certos lugares, nos quais têm preparadas emboscadas, para que aí os cativem e vendam aos portugueses. Como também vendem os filhos e as filhas aos portugueses por um espelho ou um guizo ou outro qualquer objecto que os portugueses tenham e que lhes agrade. Também se diz que nesta Guiné inferior muitos são canibais, acontecendo frequentemente que oferecem no mercado público os escravos aos mercadores e, a não ser que o mercador suba o preço de certo escravo a mais do lucro que se pode obter no mercado

pela sua carne, antes matam ali o pobre do escravo, em vez de o venderem vivo, tal é a fereza e barbárie dos homens» (*ibid.*, col. 173, C).

No entanto, os mercadores portugueses — os de fora, os pombeiros ou os habitantes dos reinos de Manicongo e Angola — não cuidavam dos títulos de escravidão, aceitando promiscuamente todos os escravos, desde que o preço lhes fosse conveniente. Nem os sacerdotes que moravam na ilha de São Tomé lhes incutiriam qualquer escrúpulo a esse respeito.

A partir dos inícios do século XVI abre-se um outro cenário, o de Moçambique, ou, mais precisamente, o de Sofala. O comércio dessas paragens incluía, além de outras mercadorias, também escravos, «grandes e robustos, chamados cafres, que levavam para a Índia e, alguns, para Portugal».

Inicialmente, os escravos eram apenas os comprados. A partir de D. Sebastião, altura (1569) em que se leva a cabo uma expedição punitiva, capitaneada por Francisco Barreto, contra o reino de Monomotapa, começa a haver escravos feitos em guerra. Embora Molina pondere que, nos últimos tempos, este reino não tenha dado causa de guerra justa, invadindo ou depredando os estabelecimentos portugueses (*ibid.*, §§ 15 e 16). Quanto aos escravos comprados, cabia pôr a questão do título: nomeadamente, se eram escravos de guerra, haveria que distinguir a guerra justa do simples roubo. Como parecia haver por aí canibalismo, havia que considerar a possibilidade de terem sido resgatados, pela escravidão, de destino ainda mais fero. E, de qualquer modo, constatava-se que o trato de escravos já existia antes, vendendo-os os nativos tanto aos portugueses como aos maometanos e entrando, através destes, num trato mais alargado (*ibid.*, § 17).

Outro cenário era o da Índia. Para aí traziam os portugueses escravos de várias nações com as quais tinham guerra ou comércio. Com algumas (Calecute, Samatra, Java, Malaca e Achem), os portugueses teriam guerra justa, fonte legítima de escravização. Com outras (Cambaia, Pegu, China e Japão), os portugueses não tinham guerra. Mas dizia-se que «nesses reinos, quando reina a fome, os homens se vendem a si mesmos e aos filhos, por preço baixíssimo não só a nós, mas também aos infiéis» (*ibid.*, col. 175, B/C). Na sequência das medidas de repressão das religiões locais, inauguradas pelo concílio de Goa de 1567, constituições e provisões régias proibiram que os infiéis não muçulmanos vassalos de Portugal possuíssem escravos, promovendo que os que os tinham os libertassem, mediante certa indemnização, a fim de que estes se tornassem mais facilmente cristãos<sup>31</sup>. Já os muçulmanos estariam rigorosamente proibidos de terem escravos ou de os venderem (*ibid.*, § 19). Mas, em qualquer dos casos, Molina duvida de que se façam averiguações sobre a legitimidade dos títulos de escravização.

---

<sup>31</sup> Concessão da liberdade ao escravo de infiéis que se converta (CL 5-3-1559, Pereira, 1954, II, pp. 114 e segs.) (cf. Wicki, 1969; *Instruções ao Pai dos Cristãos*, de Alexandre Valignano, S. J., Ajuda, 49-IV-49, fl. 226).

O último cenário era constituído pela China e pelo Japão.

Quanto à China, existiam as maiores dúvidas sobre o justo título de escravização dos escravos comprados: «Consta, de facto, que a província da China vive em paz perpétua, não tendo guerras a não ser com os Tártaros, que porém estão muito longe dos nossos comércios.» Por outro lado, a imagem da China como república política ideal fazia com que o autor supusesse que também aí não haveria fome que obrigasse as pessoas a venderem os filhos. A única hipótese de legítima escravização resumia-se aos piratas com os quais se tinham guerras justas. De qualquer modo, piratas não seriam as escravas chinesas tão apreciadas em Portugal. Daí que se devesse presumir que os escravos chineses eram todos comprados a furto e que, qualquer que fosse o preço pago, nunca se tornam propriedade legítima, a não ser que intercedesse prescrição de boa fé. Mesmo neste caso, a melhor opinião era a de que a liberdade nunca prescreveria (*ibid.*, col. 176).

Quanto ao Japão, Molina opinava que «entre os príncipes japoneses as guerras são frequentíssimas, embora se deva duvidar da sua justiça». Quando muito, devia presumir-se que as guerras dos príncipes japoneses cristãos o fossem, dado que tinham confessores cristãos. Mas, uma vez mais, o autor duvida de que se fizesse exame da situação dos escravos que os portugueses aí compravam.

Estabelecidos os princípios gerais e definidas as situações de facto, pode examinar-se com pormenor a legitimidade da escravização dos negros, tal como tinha sido examinada a questão da escravização dos ameríndios pelas célebres juntas de Carlos V<sup>32</sup>. Molina está a proferir um discurso inaugural, já que a questão nunca fora sistematicamente examinada. Em parte — julga ele — porque o trato se tinha introduzido paulatinamente, em parte porque «poucos homens letrados e tementes vão àquelas paragens, não admirando que ninguém tenha sugerido isso ao rei» (*ibid.*, col. 178, B/C). É certo que Bartolomé las Casas se tinha pronunciado sobre a ilegitimidade da escravização dos africanos na sua *Historia de las Indias* (inédita até 1875), mas, ainda que Molina tivesse conhecido o manuscrito (o que era bem provável), dele não tiraria grande coisa no plano da fundamentação doutrinal, já que o texto de Las Casas, fundamentalmente baseado nos relatos de João de Barros, é mais um libelo emotivo do que um juízo deliberativo.

Combinando a doutrina com a caracterização das situações, Molina formula algumas regras gerais.

A primeira é a de que, se os escravos provêm de territórios onde há guerra justa e foram exportados no tempo dela, se presume que são justos escravos; o mesmo se diga tendo cessado a guerra, mas não havendo rumor de que aí se façam escravos injustamente, pois se presume que são dos cativos de guerra ou filhos deles (cols. 178, D, e 179, A). A questão complica-se com

---

<sup>32</sup> Sobre elas, v. Pagden (1988), pp. 50 e segs.

a caracterização da guerra como justa ou injusta, sobre a qual Molina apresenta uma extensa casuística<sup>33</sup>. A opinião de Molina sobre as guerras entre os africanos é muito negativa: «Rarissimamente se presume que sejam justas. Os que se julgam mais poderosos invadem e oprimem os outros; e são esses que mais escravos exportam, apoiando as injustiças dos outros e tirando aos escravizados injustamente a sua liberdade. Alguém digno de fé e que vivera com os cafres por muito tempo contou-me que pouco escrúpulo se tinha em comprar escravos e que, por exemplo, havia nessa região um rei que tinha súbditos audazes e ferozes, temidos dos outros. O qual para obter grande quantidade de escravos costumava de noite atacar os lugares vizinhos, espalhando soldados por diversas aldeias para que entrassem ao mesmo tempo uns numa aldeia e outros noutras. De tal modo que a notícia chegasse aos lugares próximos com a notícia de que ele estava a chegar e de que as suas armas eram superiores e com a ameaça de que, a não ser que todos se dessem em escravidão, seriam mortos. Então os pobres, para não morrerem todos, entravam nas casas e deixavam de fora os filhos e as filhas, outros a mulher e, deste modo, os davam para serem vendidos. Um companheiro do nosso padre Gonçalo da Silveira<sup>34</sup> escreveu-nos sobre os costumes daqueles homens, contando que é tanta a sua barbárie que, se um é espoliado, faz o mesmo a um outro qualquer só para obter aquilo que lhe tiraram. Daí resulta quão raramente se deve presumir ser justa a guerra entre africanos» (*ibid.*, col. 189, E). Tão-pouco se pode presumir que entre os africanos existe guerra por pacto tácito e comum [de que os vencidos ficarão escravos]. Mesmo que houvesse alguma conjectura verosímil de existir tal guerra entre africanos, não concederíamos aos mercadores ser justo comprarem escravos antes de positivamente se certificarem de que aquele escravo foi cativado em guerra justa» (*ibid.*, col. 190, A).

E conclui: «Opino que estas guerras de que os portugueses se abastecem de escravos são mais latrocínios do que guerras.» A existência do comércio

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, col. 185, B, concluindo, como regra geral, que, sendo duvidosas as questões sobre a justiça das guerras, é lícito a um terceiro comprar coisas tomadas por qualquer das partes. No caso de guerras injustas de ambas as partes, movidas pela cobiça e falta de vontade de fazer a paz, como acontece em muitas guerras dos infiéis e dos bárbaros, podem comprar-se os cativos de guerra (*ibid.*, col. 186, D). Isto porque como que se teria gerado um pacto mútuo de cativar os vencidos, que obrigava os beligerantes e aproveitava a terceiros (*ibid.*, col. 187, B). «Talvez esta decisão», conclui Molina ironicamente, «não deixe de sossegar as consciências daqueles que compram escravos na Guiné superior e na cafreria» (*ibid.*, col. 187, D).

<sup>34</sup> V. *Vitam Gonzali Silveirae Societatis Iesu Sacerdotis in urbe Monomotapa martyrium passi die XV Martii MDLXI*, Lugduni apud Horatio Cardon, 1612 [trad. italiana de P. Francisco Maria de Amatis (ed.), de Jacobo Mascardo, Roma, 1615; trad. alemã de P. Joao Volckio Bavaro, S. J., Augusta, 1614; trad. castelhana, *Vida del bienaventurado Padre Gonçalo de Silveira, sacerdote de la Compañia de Iesus, martirizado em Monomotapa, ciudad en la cafraria*, s. l., s. d., Madrid, 1614, Roma, 1615].

esclavagista português tinha, além disso, um efeito de depravação dos costumes, pois promoveria a escravização entre os africanos que, aliás, não teriam a quem vender os escravos, pois os comerciantes maometanos não chegavam nem a uma nem à outra Guiné [ou seja, nem ao golfo da Guiné, nem ao Congo e Angola (*ibid.*, col. 190, C)].

A segunda regra diz respeito aos que, numa e noutra Guiné, foram reduzidos à escravidão por crime público pelas autoridades do lugar. A sua escravização era legítima, embora já fosse injusto escravizar a mulher, os filhos ou os parentes do criminoso. A não ser por crime atroz, como os crimes contra a república, pois — recorde-se — esse era também o regime da lesa-majestade europeia. A punição devia, porém, ser proporcionada, de acordo com um prudente arbítrio. Assim, seria justo punir com a escravização, para além dos crimes puníveis com a morte, os crimes que, na Europa, se punissem com as galés, como, por exemplo, o adultério da mulher, o atentado ao pudor de uma mulher, o furto de coisa notável segundo os critérios do lugar. Não assim os furtos leves, «pois nem no exército os punimos assim» (*ibid.*, col. 180, A). Justificava-se ainda a escravização no caso em que a compra do escravo representasse a forma de o livrar da morte. No entanto, Molina pondera que tanto a gravidade do crime como a oportunidade da pena devem ser avaliadas pelas circunstâncias do lugar. E, assim, se para os ibéricos era absurdo punir o roubo de galinhas com a morte, havia que considerar que, em sociedades em que o roubo era praticamente inexistente, se justificava a punição pesada mesmo dos mais leves. Para que — acrescenta Molina — essa sociedade não chegasse à desregra das europeias.

Regras ulteriores dizem respeito aos escravos que se vendessem voluntariamente como tal. A frequência com que tais vendas (sobretudo de filhos e mulheres) eram invocadas obrigava a que houvesse o cuidado de inquirir das suas circunstâncias (*ibid.*, col. 180, D). Assim. Na Índia e em sítios em que as grandes fomes levavam os infieis a venderem os filhos ou a si mesmos seria justo comprá-los sempre que a sua decisão fosse livre e que existisse da sua parte uma grande necessidade. Como cada um é dono de si, pode vender livremente a sua liberdade; e, se o contrato fosse válido segundo a lei do lugar, teria de se aceitar (*ibid.*, col. 182, B). Para mais, a servidão cristã era melhor do que o estado de grave necessidade, sobretudo pela oportunidade de conversão. A compra seria, assim, um acto de caridade, o equivalente à ajuda que se deveria prestar a um necessitado, se este fosse cristão. Ou seja, a ajuda a um necessitado pagão não era exigida pela lei da caridade, como acontecia no caso de o necessitado ser cristão; e, se efectivada, legitimava que se obtivesse em troca a sua escravização (*ibid.*, col. 181, C). No entanto, como corria que, muitas vezes, os filhos eram roubados, os confessores deviam inquirir disso, bem como da venda dos filhos sem grave necessidade (*ibid.*).

No caso destas compras da liberdade, também o preço podia ser matéria de escrúpulo por excessivamente módico. Exceptuava-se, porventura, o caso

da Guiné inferior (Congo e Angola), onde a liberdade quase parecia não ter valor. Nos restantes cenários, o preço era variável.

Em alguns lugares da Índia compravam-se filhos aos pais por 4 a 6 reais de prata<sup>35</sup>. No reino de Cambaia vendiam-se os filhos por 6, 8 ou 10 pardaus<sup>36</sup>. Revendiam-se em Goa a 15 a 50 pardaus, dependendo da qualidade dos meninos. Quando a fome aumentava, o preço descia (*ibid.*, col. 183, E). Porém, a modicidade do preço era compensada pela lonjura da viagem (*ibid.*, col. 183, D). Molina adverte ainda, a este propósito, «que o preço dos meninos não se mede pelo seu valor útil, mas em muito mais, a não ser que interviesse alguma circunstância peculiar pela qual se devesse comprar aquele menino por menos do que os outros (como no caso de a sua vida correr grande risco e se ter de fazer grandes despesas para o curar ou alimentar, morrendo se continuasse em poder dos pais)» (*ibid.*, col. 184, A). Seja como for, se se tivesse comprado um escravo por um preço muito baixo, mas usual na região e no tempo, pela grande oferta ou miséria, não seria obrigado a dar ao escravo o diferencial entre o preço pago e o justo preço, pois o preço era comum e justo. Quando muito, poderia e deveria (moralmente) manumitir-se o escravo passado o tempo correspondente ao salário equivalente ao preço pago (*ibid.*, col. 184, D/E).

Na Guiné, compravam-se por um espelho dos usados pelas mulheres portuguesas pobres ou por outros bens, como meio-côvado de pano azul, verde ou vermelho, objectos de vidro ou de cobre. De tal modo que o escravo não custava ao mercador mais do que uma moeda de ouro<sup>37</sup> ou menos. Os mercadores não o negavam. Mas argumentavam que os grandes lucros eram dos pombeiros ou tangomaos; que muitos escravos morriam; que eles próprios corriam muitos riscos de saúde por causa do clima; e que pagavam impostos ao rei (*ibid.*, cols. 182, E, e 183, A). Molina, pela sua parte, tem deste assunto uma apreciação prudente: «Não ousou condenar este trato da Guiné. Aquelas coisas que nós aqui vilipendiamos são lá apreciadas. E o seu longo e perigoso transporte fá-las caras lá.» Por outro lado, a abundância de escravos fazia baixar o seu preço, a ponto de os africanos os negociarem por preços muito baixos, como contas de marfim, que usam ao pescoço como adorno, ou dentes de pantera (*ibid.*, col. 183, C).

Em face destas conclusões parciais e de todas as dúvidas que se moviam sobre a justiça do estatuto da generalidade dos escravos, Molina conclui muito duramente sobre o conjunto da problemática: «É claramente para mim muitíssimo verdadeiro que este negócio de comprar escravos naqueles luga-

---

<sup>35</sup> Um real de prata equivale a 2 vinténs, ou seja, 40 réis (informação de Bluteau).

<sup>36</sup> Um pardau corresponde a um quarto de cruzado (100 réis), informa Molina.

<sup>37</sup> Uma moeda de ouro equivaleria a um cruzado, segundo Bluteau.

res de infiéis e de os exportar de lá é injusto e iníquo e que todos os que o praticam pecam mortalmente e ficam em estado de condenação eterna, a menos que excusados por ignorância invencível, na qual nunca ouvi afirmar que estivessem. Além disso, o rei e todos os que têm as chaves do poder real, bem como o bispo de Cabo Verde e da ilha de São Tomé, e ainda os que os ouvem em confissão, cada um no seu grau e ordem, devem cuidar de examinar estas coisas e de estabelecer o que é permitido ou não para que a justiça se restabeleça eficazmente nos últimos casos. A não ser que conheçam algo que eu desconheço ou que os esclareçam outros princípios que eu ignore, afirmo que se trata de um pecado mortal não apenas contra a caridade, mas ainda contra a justiça» (*ibid.*, col. 188, C). Com o ónus para os mercadores — acrescenta — de restituírem e indemnizarem aqueles de que seja verosímil a presunção da injustiça do título, o mesmo valendo para os que os compreem sem cuidarem destes assuntos (*ibid.*, col. 188, A/C). «Só isto — remata — deveria ser suficiente para condenar em pecado mortal de injustiça o negócio dos escravos, que discutimos, pois os portugueses não fazem nenhuma inquirição junto dos africanos acerca da justiça da guerra nem de outros títulos sob os quais os escravos que se vendem são escravizados, antes os compram promiscuamente, o que quer que lhes seja dito» (*ibid.*, col. 189, B).

«Nada digo aqui», acrescenta ainda, «das sevícias de que estes escravos são objecto desde que são trazidos do interior pelos tangomaos ou pelos pombeiros até que se exportam por mar. Por exemplo, cortam o braço de um que abandonam morto, servindo-se dele como chicote para bater nos outros, a fim de que, com o medo da morte, se ponham a caminho. E exercem ainda sobre eles outras sevícias [...] Do mesmo modo, nada digo das sevícias que sofrem frequentemente nos navios em que se exportam, e que são muitas, pois, para que se lucre muito, exportam tantos que é forçoso que muitos morram em virtude da estreiteza dos navios, nos quais permanecem fechados, como em cárceres, dia e noite (*ibid.*, col. 190, E). Nem nada direi do concubinato, quer dos tangomaos com as mulheres que exportam, quer com as que ficam ao seu serviço naqueles lugares em que não têm mulheres, o mesmo se passando com os mercadores. Nem falarei dos concubinatos dos escravos entre si, pois exportam os homens juntamente com as mulheres. Estas coisas e outras semelhantes são vícios dos negociantes, pois o próprio negócio, em si mesmo, não produziria estas ilicitudes e injustiças. Compete cuidar destas coisas tanto aos bispos, párocos e confessores como aos governadores daquelas províncias e deste reino e a outros ministros reais, fazendo com que, eventualmente, se expeça alguma lei sobre isto» (*ibid.*, col. 191, A).

E remata: «Os eventuais bens espirituais que se podem extrair deste negócio não o justificam. Não se pode fazer o mal para que resulte o bem, além

de que aqueles que exportam os escravos não estão a pensar no bem espiritual deles, mas no seu lucro temporal (*ibid.*, col. 191, D). Evocando o monopólio do trato, pretendido pelos reis de Portugal ao abrigo das bulas papais de partilha do mundo<sup>38</sup>, Molina problematiza a sua legitimidade com base no princípio, antes enunciado, de que o mal nunca pode produzir o bem. É que, sendo a conversão dos nativos a causa pela qual fora concedido o monopólio deste e de outros tratos aos reis de Portugal e prejudicando a natureza do trato a obtenção do fim espiritual, a concessão pontifícia caduca por insubsistência da sua causa final. E, caducada a concessão do papa, a legitimidade de comércio alarga-se a todas as nações, pois por direito das gentes é comum (*ibid.*, col. 191, D). E, quanto aos proveitos materiais para a comunidade, «se se promovesse o comércio, a mineração de ouro e prata e a agricultura, tinham-se tantos lucros como com a escravatura» (*ibid.*, col. 191, D).

Esta exposição das opiniões de Molina — que prolongámos pelo interesse intrínseco e pela generalizada inacessibilidade do texto — permite-nos agora salientar o que há de mais relevante neste tratamento da questão do estatuto jurídico-antropológico dos africanos, sobretudo se em confronto com a doutrina geral da época sobre o estatuto dos ameríndios.

Sublinho, em primeiro lugar, que Molina se afasta implicitamente, logo desde o início, da aplicação da teoria da servidão natural de Aristóteles aos africanos. De facto, depois de referir a existência (teórica) de homens que, pela debilidade do seu intelecto e pela robustez dos seus corpos, são servos por natureza, anuncia que do que vai tratar, a propósito do trato escravagista africano, é da servidão civil<sup>39</sup>. Com o que situa as sociedades africanas no mundo das sociedades civis, ou seja, das sociedades plenamente humanas. E, de facto, ao longo de toda a pormenorizada averiguação das causas da escravização nos vários cenários geográficos percorridos, a servidão por natureza nunca aparece aplicada a qualquer nação, sendo o estatuto dos escravos antes explicado pelas várias causas particulares da servidão civil.

A questão de saber se a extrema barbárie autoriza a escravização dos nativos ou a destruição das suas instituições também é respondida de forma que salvaguarda a natureza humana e civil dessas sociedades. Na verdade, a barbárie e fereza não legitimariam a guerra justa por parte dos europeus, a não ser que prejudicasse gravemente inocentes. Mas aqui já não é a barbárie que legitima a guerra, mas antes a tirania sobre inocentes. E essa, segundo a leitura comum da época, bem pode ocorrer em sociedades civilizadas e políticas.

---

<sup>38</sup> *Romanus Pontifex* (1455), *Inter caetera* (1456), *Eterni Regis* (1481) e duas bulas de 1493.

<sup>39</sup> Esta linha de argumentação aparece também em Francisco de Vitória, que desvaloriza a relevância da teoria aristotélica da servidão natural (*Política*, I, 6, 1254a) para o ponto em causa (Vitória, *Relectio prima de indiis*, I, 23).

É certo que algumas vezes se destaca o carácter selvagem e fero dos costumes africanos. O canibalismo é referido como existindo na Guiné inferior. O carácter endémico e injusto da guerra é considerado como um apêndice da sociedade africana. A ferocidade das penas é realçado, o mesmo acontecendo com o carácter arbitrário do processo e a crueza tirânica do governo. No entanto, todos estes elementos são mobilizados, não como sinais de uma radical selvajaria e inumanidade destas comunidades, mas antes como características isoladas de particulares regimes políticos, que deviam ser consideradas para a avaliação das situações de escravidão. O canibalismo surge no âmbito da discussão sobre o carácter liberatório da escravidão em relação a um mal maior. A injustiça das guerras, no âmbito da discussão sobre a legitimidade de escravização dos vencidos. A desordem judicial, na avaliação da justiça da eventual pena de escravidão. Nunca se toma qualquer destes traços como o sintoma de uma involução humana, legitimando a destruição ou escravização global dessas comunidades. Nem nunca se aponta para as vantagens políticas e morais do estabelecimento de qualquer direcção dos portugueses sobre as comunidades indígenas. Pelo contrário, as ideias de intromissão violenta no governo nativo para finalidades de educação espiritual ou política são sempre recusadas com base numa larga cópia de argumentos, dos quais se salienta o de que educar pressupõe alguma jurisdição e que sobre os africanos nem o papa, nem o imperador, nem os reis de Portugal têm nenhuma.

Em todo o caso, o discurso de Molina não deixa de ser devastador para qualquer ideia de assimilação entre africanos e europeus. Embora constituindo comunidades políticas — e situando-se, portanto, no âmbito da humanidade —, os africanos são claramente marcados de diferentes. E, dentro da diferença, de mais bárbaros e incivilizados. Os seus reis são tirânicos, governando com trapaças e não admitindo recurso judicial das suas decisões; a sua justiça faz-se sem ordem nem figura de júzo; as suas penas são desproporcionadas e estendem-se aos familiares do criminoso; os seus costumes são ferozes, incluindo o canibalismo. Nunca é dito que isto decorra de uma especial natureza psicológica ou moral, nem sequer que tenha origem nas circunstâncias ambientais dos trópicos. Por outro lado, os europeus também não são poupados quanto aos seus vícios morais. Mas, no caso dos europeus, por um lado, as aberrações representam traços individuais que destoam de um sentido comum de justiça. E, por outro, integram-se num cálculo racional de benefícios que, embora perverso, é lógico e até sofisticado — o cálculo comercial da maximização dos lucros.

BIBLIOGRAFIA

- BIRMINGHAM, David, e Richard Gray (eds.) (1970), *Trade and Conflict in Angola: the Mbandaka and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese (1483-1790)*, Londres, OUP.
- CHILDS, Glandswyn (1949), *Umbundu Kinship and Character*, Londres, OUP, 1949.
- COSTELLO, Frank Bartholomew (1974), «The political philosophy of Luis de Molina, S. J. (1535-1600)», in *Bibliotheca Instituti Historici S. I.*, 38 (1974).
- HEINZE, Beatrix (1984), «Angola nas guerras do tráfico de escravos: as guerras de Ndongo (1611-1630)», in *Rev. Int. Estudos Africanos*, 1 (1984), pp. 11-59.
- HESPANHA, António Manuel (1983b), «Savants et rustiques. La violence douce de la raison juridique», in *Ius commune*, Frankfurt/Main, 10 (1983) 1-48 [revisão: *Révue d'histoire du droit*, 1984 (A.-J. Arnaud); versão portuguesa, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 25-26 (1988), pp. 31-60].
- HESPANHA, António Manuel (1989g), «Justiça e administração nos finais do Antigo Regime», in *Hispania. Entre Derechos Proprios y Derechos Nacionales*, Milão, Giuffrè, 1989, pp. 135-204.
- HESPANHA, António Manuel (1993g), «Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna», in *Análise Social*, 123-124, 1 (1993), pp. 951-974.
- LAS CASAS, Bartolomé (1996), *Brevíssima Relação da Destruição de África*, Lisboa, Antígona.
- MARTINS, Rui de Sousa (1999), «Mito e história no Noroeste de Angola», in *Arquipélago*, 2.ª série, vol. III, pp. 495-551.
- MEDINA, João, e Isabel Castro Henriques (1996), *A Rota dos Escravos. Angola e a Rede do Comércio Negro*, Lisboa, Cegia.
- MILLER, Joseph C. (1976), *Kings and Kinsmen. Early Mbundu States in Angola*, Londres, OUP, 1976.
- PAGDEN, Anthony (1988), *The Fall of the Natural Man and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (trad. cast., 1988).
- PEREÑA, L. (1981), «Introdução a Francisco de Vitória», in *Relectio de iure belli o paz dinamica. Escuela española de la Paz. Primera generación. 1526-1560*, Madrid, CSIC.
- RANDES, W. G. L. (1968), *L'Ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Mouton, 1968.
- VILLEY, Michel (1961), *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, 1961-1964.
- WEHLING, Arno, e Maria José Wehling (1999), «O escravo na justiça do Antigo Regime: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro», in *Arquipélago*, 2.ª série, III, pp. 119-139.
- WICKY, José (1969), *O Livro do «Pai dos Cristãos»*, Lisboa, CEHU.