

Laurent de Saes

TRABALHO E SALVAÇÃO, TRABALHO E LIBERDADE: A COMPANHIA DE JESUS E AS LUZES DIANTE DA ESCRAVIDÃO

RESUMO

No presente artigo, pretendemos mostrar que, para além dos elementos de ruptura que separam o pensamento escolástico jesuítico e a filosofia das Luzes, é possível identificar uma linha de continuidade referente à postura de inicianos e filósofos diante da questão da escravidão. Se há ruptura quanto à aceitação ou não de títulos que legitimariam a redução à condição de escravo, a continuidade emerge quando se trata de refletir sobre as condições da liberdade de índios e negros e sobre o papel pedagógico que o trabalho deve exercer na formação de determinadas populações, supostamente despreparadas para o exercício dos direitos inerentes à liberdade civil. A noção de tutela aparece, assim, como leitmotiv de um pensamento crítico à escravidão, mas inclinado a outras formas de sujeição ao trabalho.

Palavras-chave: jesuítas; escravidão; filósofos.

WORK AND SALVATION, WORK AND LIBERTY: THE COMPANY OF JESUS AND THE LIGHTS IN THE FACE OF SLAVERY

ABSTRACT

It is our goal, in the present article, to demonstrate that, beyond the elements of rupture that might set apart Jesuit scholastic thought and Enlightenment philosophy, it's possible to identify a line of continuity concerning the attitudes of Inacians and Philosophes towards slavery. If rupture can be found with regard to the acceptance or not of titles that would legitimize the reduction to slave status, continuity emerges when it comes to examine the conditions by which freedom of native and black individuals is recognized and the educational role that labor must play in the formation of certain populations, supposedly unprepared for the exercise of rights inherent to civil liberty. Therefore, tutelage appears as a leitmotiv of a line of thought that is critical of slavery, yet inclined to other forms of forced labor.

Keywords: Jesuits; slavery; philosophes.

TRABAJO Y SALVACIÓN, TRABAJO Y LIBERTAD: LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LAS LUCES DELANTE DE LA ESCLAVITUD.

RESUMEN

En el presente artículo, pretendemos mostrar que, allende los elementos de ruptura que separan el pensamiento escolástico jesuítico y la filosofía de las Luces, es posible identificar una línea de continuidad referente a la postura de ignacianos y philosophes delante de la cuestión de la esclavitud. Si hay ruptura en lo que concierne la aceptación o no de títulos que legitimarían la reducción a la condición de esclavo, a continuidad emerge cuando se trata de reflexionar sobre las condiciones de la libertad de indios y negros y sobre el rol pedagógico que el trabajo debe ejercer en la formación de determinadas poblaciones, supuestamente despreparadas para el ejercicio de los derechos inherentes a la libertad civil. La noción de tutela aparece, así, como leitmotiv de un pensamiento crítico a la esclavitud, pero inclinado a otras formas de sometimiento al trabajo.

Palabras clave: jesuitas; esclavitud; philosophes.

A propagação, especialmente no século XVIII, de uma postura crítico-racional, a que tradicionalmente se chamou Iluminismo, voltada contra os antigos modos de pensar que fundavam a sociedade e as instituições políticas, inevitavelmente levou a um questionamento do projeto jesuítico, não apenas na sua dimensão religiosa, mas também no plano político e pedagógico. Tende-se, com isso, a ver na pregação iluminista do progresso do gênero humano e da razão como instrumento de busca da verdade uma forma de ruptura com um passado dominado pelo pensamento escolástico jesuítico. Se a ruptura se faz, sob diversos aspectos, evidente, cabe, todavia, questionar a respeito de seus verdadeiros limites, quando o pensamento de jesuítas e iluministas é examinado à luz das realidades de seu tempo, que informavam e condicionavam suas tomadas de posição. A questão da escravidão é, nesse sentido, adequada para a reflexão aqui proposta: nela, revela-se a superação, pelos filósofos do século XVIII, de determinadas concepções a respeito da legitimação das práticas de escravização operadas no espaço colonial, sem, no entanto, que tais homens deixassem de recuperar noções centrais empregadas por jesuítas na sua defesa da sujeição de certos povos ao trabalho, como estratégia civilizatória. Mesmo correndo o risco de amalgamar posturas filosóficas distintas, formuladas em contextos históricos diferentes, propomos um estudo comparativo destinado a traçar uma linha de continuidade reveladora da persistência de determinadas concepções a respeito do trabalho compulsório como meio de efetivação de projetos evangelizadores e coloniais.

Para enfrentar essa questão, propomos uma reflexão em três partes. Primeiramente, examinaremos, por meio dos escritos de dois importantes padres jesuítas, Manuel da Nóbrega e José de Acosta, e à luz dos apontamentos do historiador Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, como a questão do trabalho do índio foi configurada, em determinado período da formação das sociedades coloniais, diante dos desafios, espirituais e materiais, implicados na propagação do Evangelho. Embora estejamos cientes da grande complexidade das relações entre índios e missionários, que não se reduzem simplesmente ao binômio dominador-dominado, não examinaremos aqui o cotidiano dessas relações, mas sim as propostas formuladas por membros de

grande importância dentro do projeto missionário.

No segundo segmento deste artigo, deslocar-nos-emos para a França do século XVIII, a fim de examinarmos as considerações de alguns dos principais expoentes das Luzes – Montesquieu, Raynal, Condorcet – a respeito da escravidão colonial, no intuito de identificar elementos de ruptura com as formas tradicionais de legitimação do trabalho escravo, mas também a reiteração de ideias sobre a dimensão pedagógica do trabalho, necessário para a viabilização das ambições coloniais e comerciais da França.

Por fim, à guisa de conclusão, veremos que evoluções tais ideias encontraram, durante a Revolução Francesa, no seio da opinião antiescravista. Procuraremos, com isso, evidenciar, por trás da aparente descontinuidade do discurso relativo à legitimidade ou não da sujeição de determinados povos, a persistência de concepções que autorizavam, sob argumentos diversos, a extração compulsória de trabalho desses mesmos povos, alterando-se unicamente a modalidade de sua sujeição.

I) TRABALHO E EVANGELIZAÇÃO NAS FORMULAÇÕES DE MANUEL DA NÓBREGA E JOSÉ DE ACOSTA.

Como explica Karl Arenz, nas cartas e crônicas dos padres da Companhia de Jesus em atividade no continente americano, e em particular no Brasil, o ponto de partida era a ideia de “uma recuperabilidade potencial dos indígenas, considerados como desviados de sua condição humana ‘verdadeira’ por práticas idólatricas e um comportamento inconstante”. A reintegração à humanidade, objetivo fundamental da empresa missionária, tinha de dar-se pela ação evangelizadora¹. Tratava-se, portanto, de definir os instrumentos da evangelização, à luz das condições objetivas que conformavam a ação dos sacerdotes. No âmago dessas formulações, estava o problema da sujeição do índio.

Cumpramos observar que, nas relações conflituosas que os jesuítas sempre mantiveram com os colonos, estava essencialmente em jogo o controle sobre contingentes populacionais cuja conversão à Cristandade legitimava a colonização como um todo, mas que constituíam, ao mesmo tempo, uma importante reserva de mão de obra. Ao contrário do que frequentemente se

diz a esse respeito, tais conflitos, particularmente acen- tuados no período de desenvolvimento da cultura de cana-de-açúcar (anos 1560-70), não giravam funda- mentalmente em torno da legitimidade da escravização dessas populações: tanto colonos quanto jesuítas recor- reram ao trabalho de escravos índios e africanos no Brasil; os debates entre os dois grupos se davam, antes, em torno dos “excessos” cometidos na sujeição desses povos. Com efeito, naquele estágio de sua integração ao espaço colonial, os jesuítas já não se limitavam mais às preocupações com as estratégias de conversão: tais preocupações tinham necessariamente de articular-se a outras, atinentes à sobrevivência e ao funcionamento duradouro das missões. Nesse sentido, os conflitos com os colonos se deviam mais ao que os dois projetos – colonial e missionário – tinham em comum, isto é, a necessidade que ambos tinham de controlar a mão de obra indígena para alcançarem seus respectivos fins. Tanto o projeto colonial português quanto a missão jesuítica dependiam, do ponto de vista material, da exploração do território colonial, e essa exploração dependia, por sua vez, do emprego de uma mão de obra abundante².

Para os missionários, exercer o controle sobre a mão de obra atendia a dois objetivos: por um lado, a viabilização material das missões, isto é, o emprego da mão de obra em atividades produtivas necessárias para proporcionar o autofinanciamento das missões; por outro, a conversão do gentio, isto é, o recurso ao tra- balho como instrumento de aculturação e transmissão dos valores da civilização cristã. Para muitos jesuítas, a sujeição pelo medo e o recurso à força eram meios legí- timos para livrar o índio dos “maus costumes”³.

Deve-se ressaltar que não havia unidade de pen- samento dentro da própria Companhia de Jesus a res- peito dessas questões, até porque as atitudes tendiam a se ajustar às condições objetivas dos diferentes locais em que atuavam os padres jesuítas. Havia, contudo, tendências que se afirmavam com alguma intensidade em determinados contextos. Por certo, a forma mais agressiva e extremada de sujeição do índio ao trabalho era a escravidão, isto é, o exercício pleno do *dominium* sobre o índio. Tal sujeição podia, na ótica jesuítica, ser vista como legítima, mas apenas quando amparada em determinados títulos: a guerra justa (isto é, a escravi-

zação decorrente de guerras defensivas); a comutação da pena de morte (isto é, o resgate de indivíduos con- denados à morte); a alienação da própria pessoa e de sua progenitura em caso de extrema necessidade; ou o nascimento na escravidão⁴. Cumpre, porém, obser- var que, em muitos casos, outras formas de sujeição, baseadas numa acepção diversa do *dominium*, foram privilegiadas pelos padres da Companhia de Jesus. Vejamos, nesse sentido, as propostas elaboradas por dois importantes jesuítas, situados em contextos dife- rentes: Manuel da Nóbrega e José de Acosta.

*

Formado em Salamanca e, posteriormente, em Coimbra, o padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) foi nomeado superior da missão jesuíta no Brasil, onde chegou em 1549. Conduziu o projeto catequiza- dor, definindo estratégias para a conversão dos povos autóctones e para a erradicação de práticas ancestrais. Em seus escritos, foi inevitavelmente levado a examinar a questão da escravização dos índios e seu impacto nas atividades da Companhia de Jesus, assim como a for- mular propostas que redefiniam a condição do índio à luz dos imperativos da empresa missionária.

A postura crítica de Nóbrega sobre a realidade colonial não consistia numa denúncia da escravidão, mas dos “excessos” cometidos pelos colonos nas dife- rentes modalidades de escravização dos índios. Enten- dia que a redução destes à escravidão era, em muitos casos, ilegal porque não amparada em causas legiti- madoras. Consequentemente, a resistência indígena a essa opressão era legítima. Mas isso não implicava, para o jesuíta, uma defesa da liberdade pura e simples dos índios: “Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas mane- iras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, **porque terão os homens escravos legítimos, toma- dos em guerra justa**, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, por- que haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata” (grifo nosso)⁵.

Nóbrega não condenava, portanto, o princípio da escravidão, mas, encarando-a no quadro mais amplo de um projeto colonizador que encontra sua razão de ser na conversão do gentio, apontava para a necessidade de

respeitar os modos de sujeição e de enquadrar o tratamento dispensado ao escravo. Como assinala Zeron, a crítica de Nóbrega aliava as dimensões teológica, jurídica e moral da escravidão a considerações de ordem prática: tratava-se, para o jesuíta, de repensar a questão à luz da própria missão da Companhia de Jesus. No centro de sua reflexão existia uma preocupação com a autonomia dos aldeamentos, o que implicava definir estratégias para garantir o funcionamento e a sobrevivência desses espaços. Para não depender das insuficientes esmolas da Coroa portuguesa, era preciso desenvolver, no seio das missões, atividades econômicas voltadas não apenas para a subsistência como também para a comercialização de gêneros. Tratava-se, assim, de atividades propriamente econômicas, mas sujeitas a uma finalidade maior: a viabilização da catequese do gentio. Destarte, o índio aparecia, ao mesmo tempo, como meta e meio da missão jesuítica. Mas os dois papéis atribuídos ao índio acabavam se confundindo: tratava-se, simultaneamente, de resgatar a alma do índio, por meio da educação civil e religiosa, e viabilizar materialmente esse objetivo por meio da exploração econômica de seu trabalho⁶.

Em seu *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557), o Padre Manuel da Nóbrega punha em cena dois personagens estranhos ao saber teológico, mas que se confrontavam aos problemas práticos relacionados à empresa missionária: de um lado, o intérprete Gonçalo Alvarez, cioso dos problemas de comunicação inerentes à missão; de outro, o ferreiro Matheus Nogueira, representante da esfera do trabalho. Não por acaso, era este último que, no texto, dava as respostas. Em certo ponto, sustentava “[...] todas as almas dos homens serem humas e todas de hum metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da gloria e criadas pera ella”⁷. O potencial para a salvação existia, portanto, no índio, mas, em razão de sua vontade degenerada e por não ter sido criado politicamente, ele não conseguia adotar um comportamento policiado. Nóbrega incorporava, assim, uma concepção histórica da noção aristotélica de servidão natural: a corrupção dos costumes dos índios se explicava pelo seu distanciamento físico e temporal em relação à Cristandade; assim, a sujeição, historicamente situada, aparecia como um meio de integração do gentio. Se Nóbrega via o índio, em princí-

pio, habilitado, por sua inocência, à conversão, a experiência lhe evidenciara, por outro lado, a tendência do índio convertido a retornar às suas práticas anteriores (canibalismo, nudez, poligamia, idolatria). Com isso, o jesuíta acabava concebendo a sujeição como forma de reconduzi-lo à lei natural⁸. Como diz Nóbrega, em carta ao P. Miguel de Torres (1558): “Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado”⁹.

Não obstante, a sujeição cumpria também uma segunda função, relativa à manutenção das missões, de modo que os dois aspectos apareciam absolutamente vinculados. Como dizia Nóbrega: “[...] se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo a seu criador e vassalagem a S.A. e obediência aos cristãos, e todos viveram melhor e abastados e S.A. teria grossas rendas nestas terras”¹⁰. Assim, a estratégia de Nóbrega para a sobrevivência da missão jesuíta acabava se amparando nos mesmos fatores que norteavam a própria empresa colonial, isto é, a exploração da terra e o controle sobre a mão de obra autóctone. Mas, se isso significava aceitar o trabalho escravo, desde que fundado em títulos legítimos de escravização, o jesuíta, entretanto, priorizava outra forma de dominação, que supunha a condição livre do indivíduo: uma “sujeição moderada”, distinta da escravidão, e fundada numa relação de caráter tutelar.

O instituto jurídico da tutela se baseia na ideia segundo a qual, submetendo-se o exercício dos direitos civis à existência de certas condições, todos aqueles em que estas não estão reunidas se encontram incapacitados de realizar os diferentes atos implicados nesse exercício. Os diferentes ordenamentos jurídicos podem impor condições diferentes, mas uma delas, pelo menos, é incontornável: a existência no indivíduo de certo grau de inteligência e de vontade, condição tida como inexistente abaixo de certa idade ou em estado excepcional de doença. Nesses casos, a sociedade tem o dever de intervir, confiando o cuidado das pessoas incapazes a cidadãos plenamente capazes, encarregando-os de exercer seus direitos, administrar seus bens e tomar todas as diligências exigidas por sua condição; isso, pelo menos, até que adquiram sua plena capacidade. Tal proteção legal recebe o nome de tutela.¹¹

Nesse sentido, existia, entre jesuítas como Nóbrega, a percepção segundo a qual, para que pudesse recuperar sua liberdade primitiva, o índio tinha de submeter-se a um processo de aprendizado, não apenas religioso, mas que incorporasse noções de disciplina e constância que permitissem recuperá-lo da degenerescência dos costumes e integrá-lo à sociedade cristã. Era por meio da tutela do índio, conferida a missionários virtuosos, que a regeneração era possível.¹²

Seguindo essa linha, Nóbrega equiparava o índio a um menor, o que o levava, em sua *Resposta a Quirício Caxa* (1567), por exemplo, a invalidar o título de escravidão por alienação própria do índio, assim como o de alienação da progenitura, dada a sua incapacidade de realizar atos que supunham personalidade jurídica integral. Quando o índio vendia seu filho, não o fazia por um ato de vontade, mas por temor ou por engano; assim como um menor, estava sempre sujeito a ser enganado, não podendo, realizar atos de venda, mesmo em casos de extrema necessidade¹³. Dizia Nóbrega:

[...] como a liberdade seja de lei natural não se pode perder senão quando a razão fundada em ley natural o permittir, mas quando se presume não aver liberdade de vontade ou outro modo de tirania, ou não há causa justa pera se vender, não pode ser escravo e pecca pecado de injustiça, e hé obrigado a restituir; e todos aqueles, a cujas mãos vem, tem a mesma obrigação, porque como cousa furtada sempre passa com seu encargo¹⁴.

A tutela tinha de efetivar-se, na prática, por meio da educação religiosa e cívica e da imposição do trabalho disciplinado. Para que alcançasse os resultados esperados, essa forma de sujeição exigia um espaço específico e ordenado, o aldeamento, onde os índios, mantidos sob forte vigilância e regime disciplinar, recebiam instrução, além de proteção contra colonos e tribos inimigas. Os aldeamentos eram administrados exclusivamente por missionários, cujo exemplo de virtude era essencial para a formação dos tutelados e permitia distinguir a tutela da mera dominação. Era nesse espaço vigiado que o trabalho, elemento central dessa estratégia, podia cumprir sua dupla função: como meio

de formação cívica e meio de integração à economia colonial.¹⁵

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, a personagem Nogueira pregava o trabalho como forma de inculcar valores nos índios: “[...] já que avemos de trabalhar com esta gente, seja com muito fervor, o que a todos nos convem muito, pois, segundo a charidade com que trabalharmos na vinha do Senhor, nos pagará quando chamar à tarde os obreiros pera lhe pagar seus jornaes, os quais já ouvireis que só derão, não conforme ao trabalho e tempo, senão ao fervor, amor e diligencia que se puzer na obra”¹⁶. A alma do índio aparecia como um material a ser moldado: “assi todas as almas sem graça e charidade de Deus sam ferro frio sem proveito, mas quanto mais se aqueuta no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis”¹⁷. Esse processo de formação se daria por meio do trabalho, instrumento de conversão: “Da parte do gentio digo que huns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quizer meter na forja logo se converterão”¹⁸.

Deve-se ressaltar que a tutela não se confundia com a escravidão. Esta pressupunha a propriedade sobre a pessoa, concebida, então, como bem de produção. A tutela, por outro lado, consistia no exercício de direitos no lugar de uma pessoa tida como incapaz e, em princípio, em seu interesse. Nos dois casos, entretanto, o trabalho compulsório aparecia como elemento central: tratava-se de sujeitar o corpo, por meio do trabalho disciplinado, a fim de salvar a alma. Embora as propostas de Nóbrega não tenham deixado de gerar controvérsias, o regime de tutela prevaleceu nos aldeamentos indígenas administrados por missionários na América portuguesa. Isso não significava, de modo algum, a rejeição da escravidão dos índios: até que o crescimento da economia açucareira permitisse o recurso ao tráfico de escravos africanos, a escravização das populações indígenas prevaleceu, no espaço colonial, como fonte primordial de mão-de-obra¹⁹. A partir das décadas de 1560 e 1570, entretanto, a Companhia de Jesus passou a interferir na política indigenista da Coroa portuguesa, o que levou à afirmação da liberdade dos índios e, sobretudo, à instituição de sua tutela pelos missionários como política oficial²⁰. Essa política provocou reações violentas dos colonos contra os jesuítas, e levaram, frequentemente, a arranjos locais que alte-

raram os termos das leis da Coroa. Tal domínio podia assumir uma forma mais severa (a escravidão) ou mais atenuada (a tutela), mas, fosse qual fosse a modalidade de sujeição adotada, a política indigenista tinha no seu âmago o controle sobre essa vasta reserva de mão de obra. Leis posteriores decretariam a liberdade dos índios, mas, na prática, seriam sempre os acordos locais entre colonos e missionários que definiriam concretamente o status jurídico dessas populações. Tais acordos permitiram que a Companhia de Jesus continuasse operando naquela sociedade escravista. De modo geral, a liberdade do índio só passou a ser realmente considerada quando a sua substituição pelo escravo africano se tornou viável.

As opiniões de Nóbrega acerca do autofinanciamento das missões, embora controvertidas, estavam longe de ser excepcionais. Suas posições guardam grande proximidade com as manifestadas por outro padre, o espanhol José de Acosta. Nos anos 1570, a situação no Peru motivava, por parte das ordens religiosas, um pronunciado pessimismo quanto às possibilidades de completa evangelização dos índios: conflitos locais, a carência e a má formação dos missionários, o desconhecimento das línguas dos povos autóctones e a resistência desses povos à sua sujeição eram fatores que informavam a apreciação que os jesuítas faziam da situação da colônia, quando nela desembarcaram, em 1568. José de Acosta (1540-1600), teólogo e jurista formado em Salamanca, foi então designado para conduzir as atividades da Companhia de Jesus no Peru, agora nas mãos do novo vice-rei Francisco de Toledo, num momento em que a Coroa espanhola revia sua política para as Índias. Acosta chegou à colônia em 1572, época em que a reforma da escravidão indígena já estava mais avançada nas possessões espanholas. Informado por quatorze anos de experiência na colônia, o padre dedicou a Felipe II o seu *De Procuranda Indorum Salute* (1588). A obra trazia um diagnóstico da situação nas Índias e a formulação de propostas para os numerosos problemas constatados. Trazia a denúncia das práticas abusivas cometidas por religiosos e colonos, embora sem nunca chegar perto de questionar a legitimidade da presença espanhola no Novo Mundo. Movido por finalidades mais práticas que teóricas, Acosta se preocupava, acima de tudo, em formular uma nova estraté-

gia para a catequese dos índios.²¹

Embora reconhecesse a dificuldade da salvação dos índios, Acosta a tinha como possível, vendo o caminho ao Evangelho aberto até mesmo aos homens “irracionais”²². Acreditava que a humildade, a docilidade e a paciência dos índios constituíam fatores positivos para que alcançassem a graça. Se isso não ocorria, era em virtude da negligência dos missionários. Residindo o problema na forma de doutrinação, era preciso indicar os instrumentos adequados²³. Acosta se debruçava especialmente sobre os “bárbaros”, cujo modo de vida entendia assemelhar-se ao dos animais, entendendo que tal condição não se devia tanto à natureza quando à educação e aos costumes. Amparado nessa visão histórica, Acosta entendia que, para salvar o índio, bastava educá-lo²⁴. Era preciso moldar sua índole para conduzi-lo à fé cristã, afastando-o, passo a passo, de seus ritos supersticiosos e de seus hábitos de “selvageria”. Cumpria, portanto, ensinar esses “selvagens” a serem homens, antes mesmo de ensiná-los a serem cristãos: “a todos esses homens, ou meio-homens, é preciso dar instrução humana, para que aprendam a ser homens, educando-os assim como às crianças”²⁵. É essa equiparação do índio à criança, civilmente incapaz, que está na base de sua estratégia: equiparado ao menor, o índio tinha de ser protegido, não somente dos colonos e de outros nativos, mas de si mesmo. A questão fundamental era posicionar-se diante do consentimento ou da recusa daqueles que se pretendiam salvar. Para Acosta, havendo resistência de sua parte em receber o Evangelho e em deixar a vida na selva, o recurso à força e ao medo era legítimo: assim como as crianças, os índios, por sua condição servil, não entrariam na obediência senão forçados a isso²⁶. Da mesma forma, sem a ameaça do castigo, havia a tendência, entre os índios convertidos, ao retorno aos costumes “degenerados”²⁷. O temor aparecia como elemento central na estratégia de Acosta: o temor do castigo, necessário e adequado, não como ato de crueldade, mas como ato de caridade. O padre privilegiava, nesse sentido, a moderação: o temor de que falava não significava violência e coação, práticas lamentavelmente empregadas com os índios, sem que se pudesse saber se aceitavam sinceramente ou não a religião cristã. A fé tinha de ser um ato de vontade, e, por isso, o índio havia de ser vigiado por

agentes adequados e legítimos, e conduzidos por meio de uma estratégia que combinasse sujeição e persuasão. Meio-homens e meio-animais, os índios tinham de receber um tratamento parcialmente humano e amável e parcialmente duro e violento.²⁸

Associado ao temor, havia outro meio essencial para impedir que, uma vez apresentado ao Evangelho, o índio, ou o africano, retornasse às “práticas degeneradas”: o trabalho. Índios e negros tinham de ser educados de modo a se distanciarem da ociosidade e das paixões desenfreadas, por meio de “uma saudável carga de ocupações contínuas”, e tinham de ser mantidos no dever por meio do temor. O amor, associado à severidade, permitia salvar a alma daqueles dotados de condição vil.²⁹

Embora não rejeitasse absolutamente a guerra justa como título de escravização, Acosta entendia ser injusto, na prática, privar os “bárbaros” de sua vida ou de seu domínio, podendo eles ser reprimidos com o temor ou uma sujeição mais moderada³⁰. Como fazer então para evangelizar os índios, especialmente os que não estavam submetidos às leis cristãs? O antigo método apostólico – em princípio, o mais benéfico – não era, em razão da “selvageria” dos índios, sempre aplicável. A possibilidade de resistência por parte dos índios exigia que se amparassem os pregadores em meios adequados: a única solução viável consistia no deslocamento dos pregadores até os povos aos quais Cristo não fora anunciado, acompanhados de tropas de soldados para defender suas vidas e conduzir os índios a um espaço adequado à vigilância³¹. A guerra seria justa se os bárbaros, tratados humana e generosamente, persistissem em atentar contra os missionários; mas, mesmo nesse caso, a vingança não devia se dar pela forma usual: “Porque, sendo os índios de gênio curto e pueril, eles devem ser tratados como crianças e mulheres, ou melhor, à maneira das bestas”³². Tratava-se, assim, menos de uma vingança severa do que de um castigo necessário, de modo a atemorizá-los e levá-los à obediência. Tratava-se de sempre dar o exemplo, e de fazer da punição um ato de amor, destinado a salvar almas. Com isso, o missionário devia ser visto pelo neófito como um pai e um protetor, que intervinha diante da injustiça e da

ameaça. Se algum castigo mais severo fosse necessário, não devia ser o missionário seu executor, pois era preciso preservar a dignidade e a bondade paternal do sacerdote.³³

Embora condenasse a maneira habitual de exigir determinadas prestações, Acosta entendia não ser injusto que os índios pagassem tributo a seus governantes, desde que precisa e moderadamente delimitados por uma “prudente caridade”. Afinal, o governo a que estavam sujeitos era em seu próprio benefício³⁴. Como contrapartida do trabalho realizado, os índios deviam receber instrução em matéria de fé e de costumes, auxílio em caso de necessidade e proteção contra os homens. Não surpreende que, para caracterizar essa espécie de servidão, Acosta evocasse a relação senhor-vassalo³⁵. Ademais, devia o trabalho ser remunerado. Sendo sua escravidão legítima apenas quando cometiam injúrias, os índios eram livres e senhores de si; e, nesse sentido, não podiam ser despojados do fruto de seu trabalho: qualquer tarefa que lhes fosse atribuída tinha de ser remunerada³⁶. Mas, para Acosta, a liberdade dos índios não implicava que o trabalho em si mesmo tinha de ser livre: diante de resistência, era, portanto, lícito obrigá-los com temor e força, “assim como à criança que não faz caso do que é justo e do que lhe convém”³⁷. Dessa forma, o trabalho compulsório, dotado de uma dupla função – pedagógica e econômica – aparecia, no pensamento de Acosta, como inseparável do esforço de civilização dos índios e, conseqüentemente, da empresa colonial como um todo.

Em resumo, nas formulações respectivas de Nóbrega e Acosta, dois eminentes padres encarregados das missões jesuítas em duas colônias distintas do Novo Mundo, a estratégia catequizadora se construía em torno do mesmo elemento central: a sujeição moderada do corpo (por meio da tutela) para libertar a alma e para viabilizar materialmente o funcionamento das missões. O trabalho cumpria a função de afastar os índios de seus antigos costumes e, ao mesmo tempo, de gerar produto suficiente para garantir a subsistência material das missões. Nesse sentido, a viabilidade da missão jesuíta estava essencialmente atrelada à manutenção do estatuto colonial e aos modos de exploração então adotados.

II) AS LUZES DIANTE DO PROBLEMA COLONIAL.

A atitude dos jesuítas diante do problema da escravidão, e do trabalho indígena em geral, se prestou a interpretações bastante diferentes ao longo da história; o mesmo pode ser dito do posicionamento dos filósofos das Luzes diante daquele que era um problema central para sociedades como a francesa, largamente dependentes do comércio de suas colônias. O tema da escravidão era frequentemente invocado nos escritos dos filósofos como caminho para uma reflexão mais ampla acerca do despotismo e da sujeição do povo à tirania. Mas a escravidão propriamente dita, a escravidão do africano praticada nas colônias, também constituiu um tema importante para alguns dos maiores pensadores do século XVIII. É certo que a contribuição de Montesquieu para o tema se revestiu de um caráter quase paradigmático, definindo as bases para a opinião crítica na França às práticas opressivas vigentes nos territórios ultramarinos. Frequentemente vista como uma condenação pura e simples da escravidão, a postura desses pensadores é, no entanto, demasiado nuançada e permeada de ambiguidades, quando não de contradições, para que se possa falar num abolicionismo propriamente dito. É pertinente, assim, questionar a respeito da existência de elementos de ruptura e continuidade em relação às formulações que vimos na primeira parte deste texto.

Identificam-se, na abordagem que Montesquieu fez, no *Espírito das Leis* (1748), da escravidão colonial, elementos que sugeriam uma ruptura com o pensamento escravocrata tradicional. Com efeito, havia, num primeiro momento, uma condenação aparentemente inequívoca da escravidão, como instituição incapaz de conduzir à virtude: a sujeição do corpo não conduzia aqui à salvação da alma, mas à sua corrupção. Assim escreveu o filósofo: “[A escravidão] não é boa por sua natureza; não é útil nem ao senhor nem ao escravo: a este, porque não pode fazer nada por virtude; àquele, porque contrai com seus escravos todas as espécies de maus hábitos, porque se acostuma insensivelmente a faltar com todas as virtudes morais, porque se torna altivo, impaciente, duro, colérico, voluptuoso, cruel”³⁸

A escravidão era, portanto, fonte de corrupção, não somente para o escravo que a sofria, como também para

o senhor que, explorando-a em seu benefício, adquiria os vícios que lhe eram inerentes. Mas, além de assinalar o caráter corruptor da instituição, Montesquieu se voltava contra a tradição que procurava legitimá-la por meio do reconhecimento de determinados títulos. O filósofo afirmava que, na guerra, mesmo “justa”, o direito de matar o vencido existia apenas diante da necessidade mais absoluta – a legítima defesa –, necessidade esta que inexistia quando o inimigo era aprisionado. Não tendo direito sobre a vida de seu inimigo, o vencedor podia, quando muito, exercer um direito temporário de sujeitá-lo, sem transformar seu cativo em escravidão do corpo. Montesquieu tampouco admitia que um homem pudesse vender a si mesmo ou ao seu filho como escravo, sendo a liberdade um bem inalienável. Recusava, por fim, o nascimento como o mais escuso dos títulos de redução à escravidão. O filósofo não tolerava a catequese como causa legitimadora da escravidão, entendendo que a propagação da religião não autorizava aqueles que a professavam a reduzir os demais à condição escrava. Dizia o filósofo: “foi essa maneira de pensar que encorajou os destruidores da América em seus crimes”. Se a escravidão ainda existia, era, segundo Montesquieu, apenas em razão dos imperativos de produção dos gêneros coloniais. Foram tais necessidades, afirmava Montesquieu, que levaram os europeus, após terem exterminado os povos da América, a escravizar os da África, no intuito de manter os preços do açúcar a níveis aceitáveis.³⁹

Não obstante, a posição de Montesquieu sobre a escravidão, embora frequentemente identificada com o antiescravismo, não estava isenta de contradições. Se o filósofo sustentava a ilegitimidade da instituição, ele também entendia, por outro lado, que ela podia ser menos ofensiva à razão nos climas tropicais, onde o calor tornava os homens indispostos ao trabalho. Nesses climas, e somente neles, a escravidão encontraria uma justificação, uma “razão natural”⁴⁰. Na medida em que condenava, no plano teórico, a escravidão como instituição ilegítima e, ao mesmo tempo, concebia a possibilidade dela se impor, na prática, no quadro específico dos climas quentes, sua argumentação serviria posteriormente tanto a antiescravistas como o abade Grégoire e Chaumette quanto a colonos escravistas como Duval de Sanadon e Félix Carteau. As reais

intenções de Montesquieu se revelavam menos em sua crítica à escravidão do que em suas propostas concretas de reforma destinadas a suprimir-lhe os “abusos”, assim como os perigos que definiam a realidade da escravidão colonial. Escrevendo sob o impacto das sucessivas crises de *marronnage* dos anos 1730-40, Montesquieu revelava uma preocupação particular com a segurança de sociedades marcadas pelo forte desequilíbrio entre as populações livre e escrava. Em sua abordagem da escravidão, os imperativos morais caminhavam lado a lado com os imperativos de manutenção da ordem. Nesse sentido, o autor apresenta regulamentos destinados a normatizar a relação senhor-escravo no sentido da humanização do tratamento a este dispensado. Eram definidas, assim, normas referentes à alimentação, à vestimenta, aos cuidados médicos, às punições do escravo, ao seu acesso à defesa civil contra os maus tratos, os insultos e as injúrias⁴¹. Tratava-se, no fundo, apenas de uma retomada da lógica preservacionista que orientava a lei da escravidão francesa, o *Code Noir* de 1685.

Contrário a uma lei de emancipação geral, mas preocupado com o número demasiado grande de escravos nas colônias, Montesquieu assinalava a necessidade de encontrar um equilíbrio, por meio da adoção de um sistema que permitiria, sem grandes perturbações, emancipar indivíduos. Esse sistema envolvia, sobretudo, o favorecimento do pecúlio, isto é, da economia própria do escravo, que permitiria ao escravo comprar a própria liberdade com o excedente de produção de suas pequenas hortas. A liberdade viria, portanto, como recompensa do trabalho⁴². Assim, se, num primeiro momento, o autor parecia defender a inalienabilidade da liberdade, esta aparecia, num segundo momento, como algo a ser merecido e conquistado.

Outro marco do pensamento antiescravista francês do século XVIII veio com a *Histoire des deux Indes* (1770), o célebre manifesto político do abade Raynal. A parte dedicada ao tema da escravidão, redigida na verdade por Jean de Pechméja na primeira edição, ambicionava marcar uma ruptura com o pensamento escravista do passado. Havia, nesse sentido, uma refutação da explicação teológica da escravidão, que atribuía a cor negra da pele à descendência de Cam. Mas a obra recorria à ideia aristotélica da servidão natural,

ao afirmar que alguns – os negros – haviam sido feitos para serem escravos: “[...] o temor e o amor são excessivos nesse povo, e é o que o torna mais efeminado, mais preguiçoso, mais fraco e, infelizmente, mais próprio à escravidão”.⁴³

A crítica de Raynal estava menos diretamente dirigida contra a escravidão do que contra o tráfico, por seus efeitos perversos no continente africano, onde os reis multiplicavam as guerras para escravizar prisioneiros e satisfazer a demanda dos mercadores europeus. Sucedendo-se num ritmo desenfreado, elas esgotavam as “riquezas comerciáveis” que faziam seu objeto, elevando o preço da mão-de-obra e dos gêneros por ela produzidos. Quanto à escravidão propriamente dita, a obra se limitava a condenar as condições subumanas em que o escravo era mantido e que estavam na origem dos muitos atos de resistência da escravaria que punham em risco a própria existência das sociedades coloniais. Assim, a melhor forma de prevenir revoltas e reduzir a mortalidade do escravo consistia em reformar o “governo dos escravos”. Situando-se, assim, na mesma linha de Montesquieu, Raynal pregava: “[...] a moderação política que consiste em reduzir os trabalhos, em mitigar as penas, em devolver ao homem **uma parte de seus direitos**, para extrair mais seguramente o tributo de seus deveres” (grifo nosso)⁴⁴. No centro da proposta de Raynal, estava, portanto, a ideia de que o escravo, embrutecido e incapaz de exercer a plenitude dos direitos vinculados à condição livre, devia ter apenas “parte de seus direitos” reconhecidos, em razão de sua personalidade incompleta. Isso permitiria impor-lhe o cumprimento de seus “deveres”, os quais se identificavam com o trabalho exercido nas plantações coloniais. No fim, a obra se limitava a retomar o princípio protetivo por trás do *Code Noir*, segundo a ideia de que os “excessos” no tratamento dos escravos constituíam empecilhos para o bom funcionamento do sistema colonial. O bom governo dos escravos, ao contrário, estimularia a reprodução da população escrava, permitindo a substituição gradual do escravo africano pelo crioulo, mais dócil e mais produtivo⁴⁵. A novidade em relação a Montesquieu estava no fato de que tais considerações eram agora associadas à perspectiva de um fim mais ou menos distante da escravidão. Teríamos aqui supostamente uma superação do mero reformismo. Raynal,

entretanto, propunha que a liberdade fosse devolvida aos negros apenas “[...] sucessivamente, como uma recompensa por sua economia, sua conduta, seu trabalho [...]”⁴⁶. Novamente, o trabalho surgia como instrumento de acesso à liberdade: é por meio dele que se adquiriam as faculdades necessárias ao exercício da liberdade.

Na terceira edição da obra, de 1780, a parte dedicada à escravidão, reescrita por Diderot, suprimia a ideia de que, por suas características naturais e sua baixa inteligência, o negro era mais propenso à escravidão. A liberdade aparecia, ao contrário, como o caráter distintivo do homem, o princípio dos seus vícios e virtudes, não podendo ele ser dela privado sem rebaixar-se a uma condição inferior à dos cães. Não havia, portanto, separação entre a escravidão do corpo e a da alma⁴⁷. Para ser homem, era preciso ser livre. Raynal continuava, entretanto, rejeitando o princípio da emancipação geral, destacando o despreparo do escravo para a vida civil: “Esses homens estúpidos, que não teriam sido preparados para uma mudança de condição, seriam incapazes de conduzir a si próprios. Sua vida seria apenas uma indolência habitual, ou um tecido de crimes. O grande benefício da liberdade deve ser reservado à sua posteridade, e mesmo com algumas modificações”⁴⁸.

Assim, a incapacidade para assumir a condição livre autorizava manter o escravo sob a autoridade do senhor. Uma emancipação somente era concebível de forma gradual. Segundo o plano proposto por Raynal, os filhos dos escravos deviam pertencer ao senhor até os vinte anos de idade, trabalhando para indenizá-lo pelos gastos com sua educação. Nos cinco anos seguintes, continuariam servindo o senhor de maneira compulsória, mas contra o pagamento de um salário pelo trabalho realizado. A liberdade somente viria após esse período de 25 anos: período de formação para a liberdade e de extração compulsória de trabalho.⁴⁹

Ideias semelhantes apareceram em *Réflexions sur l'esclavage des nègres* (1781), de Condorcet, espécie de síntese do pensamento antiescravista da segunda metade do século XVIII. Escrevendo sob o pseudônimo de Joachim Schwartz, o filósofo afirmava rejeitar todas as justificativas – mesmo as econômicas – para a escravidão colonial. Em princípio, Condorcet prometia uma

superação do mero reformismo, rejeitando políticas de simples suavização da condição dos escravos, que, aliás, ganhavam força até mesmo entre escravocratas “esclarecidos”, como Malouet. Condorcet somente aceitava medidas protetivas quando concebidas no quadro de sistemas de emancipação. Tais sistemas, entretanto, deviam submeter-se, na ótica do autor, a considerações de ordem prática: “Assim, na reparação de uma injustiça, o legislador pode ter **consideração pelos interesses daquele que sofreu a injustiça**, e tal interesse pode exigir, na maneira de repará-la, precauções que acarretam adiamentos. É preciso também ter consideração pela tranquilidade pública; e as medidas necessárias para conservá-la podem exigir que se suspendam as operações mais úteis” (grifo nosso)⁵⁰. Reemergia, portanto, aqui a ideia de que, não reunindo as condições intelectuais necessárias para exercer adequadamente seus direitos, podendo prejudicar a outrem como a si mesmo, um indivíduo podia ter seus direitos suspensos pela sociedade, se esta entendesse que ele os perdera ou não os adquirira ainda. Tratava-se da própria definição do instituto da tutela. Para Condorcet, os escravos, submetidos a condições deploráveis de vida, tinham de ser tratados: “[...] como esses homens que o infortúnio ou a doença privou de parte de suas faculdades e a quem não se pode deixar o exercício integral de seus direitos, sem expô-los a causar mal a outrem ou a prejudicarem a si mesmos, e que necessitam não somente da proteção das leis, mas dos cuidados da humanidade”⁵¹.

Equiparados aos incapazes, os escravos negros necessitavam de uma proteção legal, o que, na prática, significava sua sujeição temporária a um plantador. A solução proposta por Condorcet era a de uma abolição por etapas, uma “espécie de consentimento forçado” à injustiça, motivado por considerações relativas à ordem social. Seu sistema tinha como ponto de partida a abolição do tráfico, seguida da alforria dos negros nascidos nas *plantations*, mas apenas aos 35 anos. Até alcançarem essa idade, os escravos permaneceriam sob a tutela do senhor, encarregado de providenciar sua educação, submetendo-os, ao mesmo tempo, ao trabalho. Ademais, seriam declarados livres aos 40 anos todos os que tivessem menos de 15 anos no momento da efetivação desse plano. Por fim, os que tivessem mais de 15 anos poderiam decidir, aos 50 anos, se permaneceriam com

o mesmo senhor ou se seriam transferidos para um estabelecimento público, não sendo, portanto, emancipados; restar-lhes-ia apenas a possibilidade de comprar a própria liberdade⁵². Duas vias se apresentavam, portanto, ao escravo: a tutela até os 35 ou os 40 anos; ou a compra da própria alforria. Havia, nesse sentido, um problema jurídico envolvido; pois, se o escravo era, em razão do embrutecimento inerente à sua condição, incapaz, como podia celebrar o ato jurídico da compra da própria liberdade? Estava implicada, no sistema de Condorcet, a ideia segundo a qual o trabalho exercido para reunir os meios necessários para a alforria era suficiente para conferir ao escravo a disciplina e os valores inerentes à condição livre.

Assim, havia, por um lado, no pensamento iluminista, elementos que marcavam uma ruptura em relação às concepções jesuíticas, pela recusa de títulos que legitimariam a redução à escravidão e pela rejeição da ideia de que a escravização do corpo não implicaria a da alma; nesse sentido, a fonte da corrupção dos indivíduos reduzidos à escravidão não era mais identificada em seus costumes, mas na própria escravidão. Por outro lado, havia evidente continuidade na percepção de que a incapacidade dos povos reduzidos à escravidão impedia que se reconhecesse sua liberdade imediata; tal impossibilidade autorizava, pois, uma sujeição parcial e temporária dessas populações, para que fossem preparadas para a liberdade. Todas essas propostas se baseavam na necessidade de submetê-las a alguma forma compulsória de trabalho, distinta da escravidão brutal e desagrada praticada pelos colonos, mas suficiente para evitar mudanças bruscas que inviabilizariam a própria existência do sistema colonial.

III) O ANTIESCRAVISMO DO PERÍODO REVOLUCIONÁRIO

Tais ideias foram retomadas pelos militantes da Sociedade dos Amigos dos Negros, primeira entidade antiescravista francesa, formada em 1788, da qual Condorcet foi um dos membros mais eminentes. Essencialmente voltada contra o tráfico, a Sociedade procurou fazer do gradualismo a base de um programa político. Uma de suas preocupações fundamentais foi a inserção social da massa de escravos, após uma eventual emanci-

pação. Submetidos a condições desumanas nas *plantations* coloniais, esses homens e mulheres eram, para os Amigos dos Negros, destituídos das faculdades intelectuais e morais necessárias à vida civil: “*Não seria mais justo e mais humano devolver SUBITAMENTE a liberdade aos negros do que é justo e humano tê-los mantido na escravidão. A primeira operação do Governo deve, portanto, consistir em devolver-lhes A FACULDADE de serem livres*” (itálico no original)⁵³. O desaparecimento da escravidão e, portanto, a libertação efetiva dos escravos tinha de ser precedida de etapas preparatórias, que assegurariam a educação necessária à liberdade.

Praticamente todas as opiniões antiescravistas dos primeiros anos de Revolução – isto é, antes da grande insurreição de São Domingos – seguiram essa mesma linha de raciocínio. Benjamin Sigismond Frossard, por exemplo, um próximo dos Amigos dos Negros, limitou-se, em *La cause des esclaves nègres et des habitants de la Guinée* (1789), a pregar a abolição do tráfico, sob o argumento de que a supressão da escravidão somente podia ocorrer com precauções que prevenissem danos ao interesse dos plantadores e à ordem pública. A sua argumentação girava em torno da ideia de que os negros estavam na “infância da civilização” e que reconhecê-los a liberdade os levaria a abusar de sua nova condição. Sua emancipação devia, portanto, ser precedida de uma educação capaz de fazer deles cidadãos aptos a cumprir suas obrigações morais e religiosas. A liberdade, supostamente natural, viria apenas como fruto de sua indústria⁵⁴. O texto retomava, portanto, as mesmas velhas ideias: a de que os escravos eram incapazes; a de que deviam, por esse motivo, ser tutelados até que adquirissem a capacidade para exercerem os direitos atrelados à condição livre; a de que o trabalho era o meio fundamental de promover a educação do escravo.

Uma ruptura com o princípio gradualista só foi possível, durante a Revolução, no contexto da grande insurreição de escravos em São Domingos. A chegada das notícias do levante permitiu a emergência de um antiescravismo radical, um abolicionismo propriamente dito. O jornal *Les Révolutions de Paris*, um dos principais veículos do republicanismo avançado, defendeu então posições em matéria colonial que rompiam com a moderação dos Amigos dos Negros. Em artigo escrito por Chaumette, a edição de 7-14 de abril

de 1792 contestava a ideia de que os negros necessitavam ser educados para a liberdade:

Os preconceitos do comércio, o hábito do despotismo, a calúnia dos colonos brancos levaram até mesmo bons espíritos a pensar que os negros não estavam maduros para a liberdade, que era preciso prepará-los e conduzi-los a ela lenta e gradualmente; mas a insurreição das colônias e a emancipação de fato dos negros lhes ensinaram mais em seis meses do que um catecismo constitucional e metafísico teria feito em seis anos.⁵⁵

É essa linha abertamente abolicionista que conduziu a França revolucionária, sob o impulso dos insurretos de São Domingos, a adotar a abolição da escravidão, em fevereiro de 1794. Não obstante, quando se tratou da definição das modalidades de aplicação dessa abolição, as mesmas reticências relativas à impossibilidade de conceder a liberdade pura e simples aos antigos escravos voltaram a emergir. O próprio Chaumette manifestou tais preocupações em seu discurso na festa comemorativa da abolição, celebrada no Templo da Razão, em 18 de fevereiro de 1794:

Temamos que uma pressa demasiada retarde ainda mais a felicidade de nossos irmãos de cor; esperemos com confiança o efeito das medidas sábias que deve o governo tomar para preparar olhos enfraquecidos às torrentes de luz que vão atingi-los; temamos que uma embriaguez precoce se apodere com demasiada violência desses homens inteiramente novos para a liberdade, e excite ainda entre eles impulsos que poderiam ser funestos, para eles e para nós.⁵⁶

Ou seja, a recusa da ideia de uma educação para a liberdade dava lugar a um alerta para o despreparo dos antigos escravos para uma condição que lhes era nova. Com efeito, na prática, a aplicação da abolição não resultou na libertação propriamente dita dos escravos, mas apenas na abolição da propriedade sobre o escravo e na submissão dessa mão de obra a outra forma de

trabalho compulsório que, exceção feita à previsão de remuneração, pouco se distinguia de seu estado anterior. Em última instância, a contradição entre o reconhecimento da liberdade dos negros explorados nas colônias e a necessidade de manter as plantações em funcionamento acabariam levando à revogação da abolição, em 1802.

Em resumo, nas manifestações examinadas neste artigo, há, por trás de divergências quanto à legitimidade da escravização de seres humanos, um fio condutor: a necessidade de impor trabalho a determinados contingentes populacionais, como instrumento de civilização e como fator de viabilização do controle e da exploração de um determinado território. Dos jesuítas aos revolucionários franceses do fim do século XVIII, rupturas e continuidades marcam a tomada de posição de agentes europeus em relação aos povos escravizados no Novo Mundo.

BIBLIOGRAFIA

José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña *et al.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 2 v.

Karl Arenz, “Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII)”, in *Revista História e Cultura*, v.3, n.2, 2014, pp. 63-88.

Anaxagoras Chaumette. *Discours prononcé au nom de la Commune de Paris, le Décadi 30 pluviôse, l’an II de la République Française, une et indivisible, à la fête célébrée à Paris, en réjouissance de l’abolition de l’esclavage*, Paris, Imprimerie Nationale, s.d..

Condorcet, *Réflexions sur l’esclavage des nègres. Par M. Schwartz, Pasteur du Saint Evangile à Bienne, Membre de la Société économique de B.*^{***}, Nova edição revista e corrigida, Neufchâtel-Paris, Froullé, 1788.

Benjamin Sigismond Frossard, *La cause des esclaves nègres et des habitants de la Guinée, portée au tribunal de la justice, de la religion, de la politique*, Genebra, Slatkine Reprints, 1978.

Charles Le Fort, *Essai historique sur la tutelle en droit romain*, Genebra, Imprimerie de Ferd. Ramboz & Cie., 1850.

Les Révolutions de Paris, dédiées à la Nation. Publiées par L. Prudhomme, Paris, de l’Imprimerie des Révolutions de Paris, 1789-1794.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1956, 2 v.

Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955.

Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Amsterdã, s.n., 1770, v. 4.

Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Genebra, J.-L. Pellet, 1780, v. 3.

RÉPONSE à l'écrit de M. Malouet sur l'esclavage des nègres. Dans lequel est exprimé le voeu formé par les colons d'avoir des Représentans aux Etats-Généraux. Par un Membre de la Société des Amis des Noirs, S. 1., s.n., 1789.

Jérôme Thomas, "L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)", in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2012: <http://cerri.revues.org/942> [Consultado em 29 de março de 2016].

Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

NOTAS

- 1 Karl Arenz, "Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII)", in *Revista História e Cultura*, v.3, n.2, 2014, p. 68.
- 2 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 23-24, 116-117, 121-122.
- 3 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 34 e 128.
- 4 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 109-110.
- 5 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 281.
- 6 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 60-75, 82, 93-94.
- 7 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, pp. 233-234.

- 8 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 131 e 221.
- 9 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 280.
- 10 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 280.
- 11 Charles Le Fort, *Essai historique sur la tutelle en droit romain*, Genebra, Imprimerie de Ferd. Ramboz & Cie., 1850, pp. III-IV.
- 12 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 400.
- 13 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, pp. 414-416 e 427.
- 14 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 424.
- 15 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 135-150.
- 16 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 229.
- 17 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 236.
- 18 Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e demais escritos*, Coimbra, Univ. de Coimbra, 1955, p. 249.
- 19 Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*, trad. de Antonio de Padua Danesi, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2011, pp. 142-145, 254-255.
- 20 Ver, nesse sentido, as leis de 11 de novembro de 1595, 26 de julho de 1596 e 30 de julho de 1609.
- 21 Jérôme Thomas, "L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)", in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 2012, p. 2: <http://cerri.revues.org/942> [Consultado em 29 de março de 2016].
- 22 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 115, 137-139.
- 23 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 2, p. 29.
- 24 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 141 e 149.
- 25 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, p. 69.
- 26 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, p. 143.
- 27 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 2, pp. 147-151.
- 28 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 191-197, 139.

- 29 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 145-149.
- 30 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 295-297.
- 31 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 303-309, 339-341.
- 32 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 355.
- 33 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 355-357, 367.
- 34 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 425-427, 445-447.
- 35 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 473 e 491.
- 36 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 507-511.
- 37 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de L. Pereña et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, v. 1, pp. 513-517, 523.
- 38 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1956, v. 1, p. 254.
- 39 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1956, v. 1, pp. 255-258.
- 40 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1956, v. 1, p. 260.
- 41 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1956, v. 1, pp. 266-269.
- 42 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1956, v. 1, p. 270.
- 43 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Amsterdã, s.n., 1770, v. 4, p. 120.
- 44 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Amsterdã, s.n., 1770, v. 4, pp. 142-143, 155-157, 161.
- 45 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Amsterdã, s.n., 1770, v. 4, p. 165.
- 46 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Amsterdã, s.n., 1770, v. 4, p. 173.
- 47 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Genebra, J.-L. Pellet, 1780, v. 3, p. 194.
- 48 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Genebra, J.-L. Pellet, 1780, v. 3, p. 202.
- 49 Guillaume-Thomas Raynal. *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce européen dans les deux Indes*, Genebra, J.-L. Pellet, 1780, v. 3, p. 202-203.
- 50 Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres. Par M. Schwartz, Pasteur du Saint Evangile à Bienne, Membre de la Société économique de B.****, Nova edição revista e corrigida, Neuchâtel-Paris, Froullé, 1788, p. 12.
- 51 Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres. Par M. Schwartz, Pasteur du Saint Evangile à Bienne, Membre de la Société économique de B.****, Nova edição revista e corrigida, Neuchâtel-Paris, Froullé, 1788, p. 13.
- 52 Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres. Par M. Schwartz, Pasteur du Saint Evangile à Bienne, Membre de la Société économique de B.****, Nova edição revista e corrigida, Neuchâtel-Paris, Froullé, 1788, pp. 33-45.
- 53 RÉPONSE à l'écrit de M. Malouet sur l'esclavage des nègres. Dans lequel est exprimé le vœu formé par les colons d'avoir des Représentans aux Etats-Généraux. Par un Membre de la Société des Amis des Noirs, S. I., s.n., 1789, p. 58.
- 54 Benjamin Sigismond Frossard, *La cause des esclaves nègres et des habitans de la Guinée, portée au tribunal de la justice, de la religion, de la politique*, Genebra, Slatkine Reprints, 1978, pp. 21-33; 157-158; 271-277.
- 55 *Les Révolutions de Paris, dédiées à la Nation. Publiées par L. Prudhomme*, Paris, de l'Imprimerie des Révolutions de Paris, 1789-1794, v. 12, pp. 57-58.
- 56 Anaxagoras Chaumette. *Discours prononcé au nom de la Commune de Paris, le Décadi 30 pluviôse, l'an II de la République Française, une et indivisible, à la fête célébrée à Paris, en réjouissance de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Imprimerie Nationale, s.d., pp. 21-22.

O AUTOR

Laurent de Saes. Graduado em Direito pela Universidade de São Paulo (FD-USP), enveredou pelo estudo da Revolução francesa, procurando repensar alguns de seus principais temas, sob um enfoque, ao mesmo tempo, histórico e jurídico. Após um Mestrado em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), com dissertação premiada na Série Teses e Dissertações, completou recentemente um Doutorado em História Social pela mesma instituição de ensino, com tese vencedora do Prêmio Tese Destaque USP 2014, na área de Ciências Humanas. Autor de *A Sociedade dos Amigos dos Negros: A Revolução Francesa e a Escravidão (1788-1802)*.

