

A ÉTICA COLONIAL E A QUESTÃO JESUÍTICA DOS CATIVEIROS ÍNDIO E NEGRO

José Carlos Sebe Bom Meihy^{*}

Aspectos específicos da escravidão no Brasil têm sido destacados enquanto temas de realce da historiografia nacional e estrangeira. Há, no entanto, por diversas razões, vários ângulos ainda não iluminados. Um dos pontos centrais da problematização das abordagens sobre a *escravidão colonial* remete ao não conhecimento jurídico ou teológico dos fundamentos do cativo no limiar da conquista. Reverso desta medalha, a ênfase dada ao processo e finalização da empresa abolicionista e à “integração” do negro na sociedade tem funcionado como indicativo de que mais interessa compreender o chamado *fim* da escravidão que propriamente sua *origem* e seu estabelecimento acontecidos entre nós desde o século XVI.

Autores como Jacob Gorender têm denunciado a banalização da temática do escravismo e, mais que isto, a perversidade na aferição de um dos problemas mais fulcrais de nossa história. Ao mostrar as novas tendências como criticáveis — tendo em vista os trabalhos publicados durante os eventos reflexivos sobre o centenário da abolição em 1988 —, fica-lhe constatado que a busca de ângulos “originais” teria resultado em abordagens periféricas ao sentido essencial da escravidão e que, por isso, acabariam por esvaziar o teor cruento do cativo negro. Ao trocar, por exemplo, as análises sobre as relações de trabalho e de dominação pela cotidianidade, fica evidente uma “adocicação” da história que é, no mínimo, condenável.

* Professor do Departamento de História da USP.

Como se houvesse um pacto cordial, a escravidão decorrente de leituras atentas a aliviar a violência inerente ao processo escravista resulta em uma historiografia “interessante”, “exótica”, até “divertida”, e, sobretudo, prenhe de novidades mais ligadas à alcova do que à relação poderosos/submetidos. Na outra ponta deste novelo, reside o desafio interpretativo da inserção do exame da atividade escravocrata como capítulo da definição das lutas de classe no Brasil. Frente a isto, resta criticar uma história que, de certa forma, indiretamente ratifica e atualiza o mito da *democracia racial*. É deste raciocínio que Gorender extraiu o mote de seu trabalho *A escravidão reabilitada*.¹

O livro *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, organizado por João José Reis, reunindo vários ensaios, demonstra como a insistência de algumas práticas — no caso a resistência através da reorganização de comunidades de foragidos, os quilombos — prova a dinâmica de uma empresa coletiva que se fez concomitantemente à estruturação contextual da sociedade brasileira.² Atravessando toda a história da escravidão, desenrola-se a inconformidade de grupos que tiveram de se confrontar com o paradoxo da aceitação do jugo, da liberdade possível e da busca de seu lugar social. Dilemas divididos entre o protesto à submissão e a necessidade de reordenamento social alinhavam pedaços de um trajeto significativo na constituição do rosto da chamada realidade brasileira contemporânea. Isolamento, rebeldia e reorganização grupal significam estruturação de um projeto de resistência e, mais que isto, de colocação histórica na sociedade. A continuidade e seqüência dessas experiências revelam que é a partir deste patrimônio derivado da prática de protesto que se estabeleceu o papel do negro na sociedade brasileira.

O tema central que costura e marca os elos entre o trabalho de Gorender e de Reis remete à equação *resistência-acomodação-ruptura*. É sob a égide desta relação que se pretende abordar a experiência da escravidão colonial, alargando a percepção de cativo, corrigindo o trajeto da estrada estreitada que concentra a rota analítica na direção

¹ Jacob Gorender, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Editora Ática, 1990, p. 17.

² João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

única do cativo negro. Considerar a escravidão negra e indígena em conjunto, tomá-la desde o início de sua existência entre nós, implica aceitar princípios de uma história conjuntural sem a qual, aliás, as conclusões deste trabalho mostrar-se-iam também fraturadas.³

Assim, assumindo que as cicatrizes da escravidão indígena e negra foram cumulativas e que é sobre o desenho deixado pelas repetições de procedimentos que se orientam as políticas, questiona-se o caráter do cativo como parte da construção da história moral do Brasil. Perguntas elementares, mas que ainda não foram respondidas devidamente, se colocam como básicas para o entendimento dessa questão que, afinal, evoca temas da construção da democracia nacional. Como e por que os negros foram estabelecidos diferencialmente como cativos? Fala-se de hierarquização de cativos onde os negros teriam papel de dominação maior? Como e por que estes se instituíram como escravos “definitivos”, e de que maneira sua distinção se fez comparativamente aos índios? Desdobramento natural destes pressupostos indicativos, levanta-se a pergunta sobre o cativo enquanto fundamentações jurídica e religiosa, componentes essenciais de um tipo de mentalidade que obedecia ao ordenamento de um sistema capitalista, montado sobre o trabalho compulsório. Justiça e religião refletiam fé reformada, interesses políticos e fome imperial, que se revestiam de sonhos utópicos de sociedade moderna. A inscrição da problemática do cativo, pois, tem de ser vista emoldurada nos propósitos do alargamento do mundo moderno.

A indicação de que existiam utopias latentes atuando na base da expansão européia implica inseri-las no contexto econômico que explicava a gradativa aceitação da América como parte do universo cristão que se reformava no século XVI. Para relativizar, contudo, o exagero decretado por teses que exclusivizam o econômico como móvel da exploração do “Novo Mundo”, faz-se necessária a elaboração de teorias sobre o conteúdo mental das explicações que alimentariam tais utopias. Isto exige, portanto, procedimentos teóricos. É a partir das observações

³ A tradição historiográfica sobre o escravismo privilegiado o negro enquanto cativo. Eduardo Etzel empreendeu, anteriormente, esforços no sentido de explicar também a escravidão de brancos. Sua intenção, contudo, não recua, com ênfase, ao passado remoto. Sobre o assunto, leia-se *Escravidão negra e branca — o passado através do presente*, Porto Alegre, Global, 1979.

feitas por Paul Ricoeur, quando assevera a inerência da relação dialéctica existente entre utopia e ideologia, que se busca trançar o plano material e, digamos, o espiritual contidos na prática do cativo nos tempos coloniais. Porque uma integra a outra, utopia e ideologia exercem funções complementares.⁴ Religião e capitalismo se interagiram, dando vida a um mesmo processo.

Pensando a utopia emblemada pelo *mundus novus* decretado por Américo Vespúcio — em correção à idéia de Índias suposta inicialmente por Colombo — como avesso perfeito do mesmo tecido que percebia a América como inferno, terra de penitências e castigos, indaga-se da integração e dos papéis sociais de cada grupo no contexto amplo. Neste sentido, salienta-se que, em vez de assumir maniqueicamente a polarização do *bem* e do *mal* contidos na conceituação de América e, mais especificamente, do Brasil como *locus* da esperança e/ou das penúrias, cabe mostrar a conveniência e flexibilidade do uso destas (in)definições. Foi sobre essa variação conceitual que se deu a construção argumentativa favorável ou contrária à exploração colonial.⁵

Fala-se, portanto, de manipulações presentes na superposição da metáfora positiva e negativa da *utopia* ou do *inferno*. Interessava manter estas visões concomitantes na medida em que serviam para diferentes projeções ideológicas. Assim, é equivocado apresentar o *Brasil* como *mal*, sendo superposição de utopias positivas esgotadas. Além da polaridade desvendada por Ricoeur, é importante assegurar o grau de maturidade na conclusão de Mannhein de que toda utopia tem sempre um índice de *desvio da realidade*.⁶ A aplicação do axioma mannheiniano, que diz ser “a concepção particular de ideologia... um fenômeno intermediário entre, um polo, a simples mentira, e o outro, o erro, que é resultado de um aparato conceptual destorcido e defeituoso”,⁷ é perfeitamente aplicável ao nosso caso.

⁴ Paul Ricoeur, *Ideologia e utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991, p. 65.

⁵ Laura de Mello e Souza aborda esta questão em *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

⁶ Karl Mannhein, *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968, p. 87.

⁷ Mannhein refere-se à esfera de erros de natureza psicológica que, ao invés do engano deliberado, não são intencionais, mas decorrem inevitável e involuntariamente de certos determinantes causais. *Ibidem*, p. 87.

Somando a indicação da *bipolaridade* — um extremo positivo e outro negativo — decretada pela visão de utopia de Ricoeur à noção de *desvio* dada por Mannheim, consolidam-se condições para pensar que, como correspondente da ideologia, a utopia pode significar um mecanismo eficiente para, em um determinado contexto, projetar esperanças e expectativas idealizadas em outra geografia. Como a esperança dialogava com a rejeição à dor, a projeção de expectativas em outro espaço e tempo implicava igualmente a construção de um novo pólo positivo e de sua feição, gerando um efeito, especular que projeta um perfeito *igual contrário*; céu e inferno, paraíso e caos se mesclariam. Liberdade e penúria estariam, pois, indicando a idéia de destino dos grupos a serem confundidos no conceito de mundo definido depois do alargamento dos espaços determinados pelas expansões européias do fim do século XV e do início do XVI.

A noção de extravasamento provocada pelas chamadas “grandes navegações” implicava a superação do estreito *orbis christianus medieval* onde, muito antes, teria sido definida a alteridade divisória de dois “únicos grupos”: os *romanos* e os *infiéis*. Entendendo-se por infiéis os não cristãos, ficava claro que as fronteiras de tratamento entre os povos estariam ligadas à aceitação, ou não, dos princípios da romanidade que se afirmara na adesão ao Cristianismo. Instalava-se a noção de *Roma aeterna* e sobre ela estaria estruturada a fundamentação jurídica que normatizaria procedimentos. A ética da conquista seria decorrência imediata dos debates e da legislação que legitimava expansão do Cristianismo catolicizado. A violência seria desdobramento mais ou menos natural desse processo e admitiria, por inerência, a hierarquização social.

O estabelecimento de unidade em torno da existência de um único mundo reproduzia o princípio bíblico que ditou todo o processo de leitura histórica das sociedades modernas: “haverá um só rebanho e um só pastor”. Sem a aceitação peremptória deste princípio aliado a outro — “de que o homem só se salva em conjunto” —,⁸ é impossível entender os mecanismos de montagem de uma política cristã católica que se

⁸ Daí a palavra *católico* que significa *universal*. Por advogar proselitismo, o Cristianismo se armou do dever de divulgação incontinente apoiada, aliás, em outro princípio bíblico: “Ide e ensinai o evangelho a todos”.

fez apoiada nos pressupostos expansionistas do capitalismo comercial através dos Estados Modernos.⁹

A antiga obra *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, propondo um domínio universal, passava, no entanto, a dar orientações diferentes à noção de “Império na Terra”. Ao prescrever a não preferência exercida por uma Igreja física e geograficamente imperial, estava indicada a constituição de um império mundial que seria político e que implicaria na adesão das unidades fragmentadas. Seriam, portanto, os “Estados Menores” que deveriam completar a unidade da Igreja Romana.¹⁰

A divisão de poderes entre os papas e os imperadores exigiu que, para a reordenação da autoridade destes, houvesse a diminuição de poder daqueles. Corria o século XIV e brotavam os chamados “Estados Nacionais”¹¹. Sepultava-se, assim, o simples sonho da unidade cristã baseada no poderio único papal. Gerava-se, por outro lado, a noção da militância promovida pelo impulso dado através da fusão nacional, da política fundida na religião. O germe da separação do domínio entre o que seria o âmbito do espiritual e do temporal, ia-se definindo, na medida em que os acontecimentos decorrentes da transformação da história se aliavam à politização de grupos “nacionais religiosos”. Militância se confundia com cristianização que, por sua vez, era sinônimo de missão nacional. A Península Ibérica despontava como uma espécie de campeã deste tipo de procedimento que marcou a modernidade.¹²

Ampliado o espaço do mundo conhecido pelos europeus, dilatada a complexidade da inclusão de novos tipos sociais na órbita da dominação religiosa cristã, redimensionado crescentemente o papel da política como forma de anexação de regiões e grupos humanos a serem “integrados”, restava uma laboriosa tarefa de qualificação dos tipos sociais que tramitariam entre seu papel político e o destino social. Bordado de-

⁹ Joseph Höffner, *Colonização e evangelho*, Rio de Janeiro, Presença, 1986.

¹⁰ Agostinho, *De civitate Dei*, lib. 4 c. 15.

¹¹ Evidentemente, aceita-se a noção de *estados nacionais* dentro de limites propostos pela passagem do medievo para a modernidade. Com isto, distancia-se a conceituação de *estado moderno*, definida no século XIX, daquela.

¹² Sobre o tema, leia-se o trabalho de Amado Luiz Cervo, *Contato entre civilizações: a conquista da América como serviço de Deus e de sua majestade*, São Paulo, Mc/Graw-Hill do Brasil, 1975.

licado, feito com múltiplos fios sobre talagarça nova, o desenho do mundo moderno seria missão política sem deixar de ser também religiosa. Política e religiosa, pois, como já mostrou Febvre, ao homem do século XVI seria impossível viver sem vínculos espirituais.¹³ Os comportamentos que eram exigidos, porém, teriam de se adequar às exigências da época e eram, portanto, carregados de aparentes contradições. Entre tantas, a noção de cativo se colocava como um desafio moral.

Mas, pergunta-se, estando definido o padrão cultural do europeu cristão e “integrador”, quais seriam os demais “integráveis” e quais os “métodos” e “estratégias” a serem aceitavelmente usados? Quais os recursos conceituais dispostos à aplicação dos legisladores e teólogos modernos? Lembrando que, inscrita nos ditames da era das reformas religiosas, a religião católica,¹⁴ também apoiada na recuperação dos argumentos bíblicos, clássicos gregos e romanos, dimensionava uma noção de cativo que passou por larga triagem, acompanhando o processo de categorização dos grupos externos ao centralismo religioso cristão.¹⁵

A tradição cristã, durante a fase do *orbis christianus*, já trazia clara a necessidade de precisão sobre os papéis sociais dos “amigos” e “inimigos” da Igreja. Talvez a mais eloqüente prova deste processo se situe na mudança de opinião de Santo Agostinho que, de início, advogava a espontaneidade inerente a todos na aproximação a Cristo e que depois passou a ser defensor de posições radicais, contra a tolerância. Definia-se, assim, o herege e com ele o papel do Estado como agente controlador, executor e regulador dos procedimentos condenáveis.

Sem dúvida, o grande sintetizador dessas tendências foi Justiniano I (527-565) ao decretar o *Codex Justinianus*, que serviu de condenação para os hereges, pagãos e judeus. A atitude dos ortodoxos religiosos foi se extremando até que, em 1022, houve a queima pública em fogueira dos hereges de Orleans. Abria-se, assim, novo capítulo na his-

¹³ Lucien Febvre, “O homem do século XVI”, *Revista de História*, n. 1 (1950), pp. 3-17.

¹⁴ Endossamos aqui a noção de reforma católica em oposição a contra-reforma. No caso, contra-reforma implicaria aceitar a idéia de que a reação católica ocorreu como resposta à ação reformista protestante. Não aceitando este posicionamento, se reconhece no catolicismo um impulso reformista independente.

¹⁵ Sobre o assunto, leia-se, de Lewis Hanke, *Aristóteles e os índios americanos*, São Paulo, Martins, 1955.

tória da intolerância religiosa. Espalhava-se pelo mundo europeu a política de rejeição ao heterodoxo. Desdobramento desta atitude, os judeus seriam condenados, cabendo-lhes também sérias acusações que os responsabilizavam como culpados por cataclismos, pestes, surtos de fome. Porque aos judeus não fora dada opção outra que não a morte na própria fé ou a conversão forçada, verificava-se que muitos procediam, aparentemente, como conversos legítimos, mas atuavam na intimidade como antes. Daí sua aproximação com a heresia e o controle “legítimo” do Estado.

O passar do tempo acarretou sofisticação nos códigos classificatórios dos não cristãos. Foi Tomás de Vio Caetano (1469-1534) quem, contudo, chegou à fórmula mais nítida das categorias de abrangência da órbita cristã.

- 1) *grupos sujeitos, de direito e de fato, aos príncipes cristãos que podem decretar contra eles leis benéficas à Igreja. Neste bloco situavam-se os judeus, mouros e hereges;*
- 2) *grupos inimigos, de direito e de fato, que, estando fora dos atuais domínios cristãos (antigo Império Romano), poderiam ser apresados por guerra;*
- 3) *grupos novos que, por não estarem, de direito e de fato, incluídos nos róis da dominação imperial romana, não poderiam estar sujeitos às mesmas regras.*

Esta categorização foi evocada, mais tarde, por Soto e por Vitoria sendo, inclusive, depois adotada também por Las Casas, que a utilizou como fundamento para a defesa dos índios.

Os pagãos — e neles os índios — estavam pois categorizados no terceiro grupo, enquanto que os negros no segundo.¹⁶

Passadas as viagens dos chamados “descobrimientos” e inaugurada a fase das conquistas coloniais efetivas, o problema da redefinição do universo cristão estava transposto para a América. Acrescido do grave *cisma religioso* provocado pela cisão protestante, o Catolicismo

¹⁶ Segundo a tradição da época, a legitimidade da escravidão se prendia à chamada “maldição de Cã”, dada por Noé.

via-se na alternativa da validade da inclusão de contingentes imensos de gentios nas fileiras esgotadas pela saída dos protestantes rebelados. Era a universalidade do Catolicismo que estava à prova. Era também a autoridade dos Estados que estava sendo desafiada a cumprir determinado papel na *ordem nova* que se instalava. A cristianização, pois, confundia-se, discursivamente, com a conquista espacial de novas áreas. A conquista espiritual seria, nesta perspectiva, critério de integração na proposta reformada católica.

Seria ingênuo não supor métodos discriminatórios no tratamento dos cristãos na conquista.¹⁷ A insaciável busca de riquezas era eivada de justificativas religiosas de importante repercussão. Os discursos da época estavam impregnados de fundamentos que apelavam, com notável insistência, para interpretações bíblicas e histórico-clássicas. Talvez o mais eloqüente exemplo disto esteja consubstanciado no debate entre Las Casas e Sepulveda sobre a legitimidade ou não da escravização indígena.

O debate entre os dois moralistas, contudo, era o aperfeiçoamento de contendas muito velhas — antiquíssimas — que, em últimas palavras, remontavam às colocações estabelecidas por Aristóteles. Aliás, este filósofo grego seria o divisor de águas entre os defensores da liberdade dos índios e os fundamentos dos sempre dispostos apressadores. Evidentemente, não se poderia supor a discussão sobre o cativo dos “gentios” sem considerar também o dos negros.

Em Paris, um jurista escocês de nome John Major, imediatamente depois dos primeiros encontros entre europeus e americanos, em 1510, evocou Aristóteles para aplicar aos indígenas o conceito de “escravidão natural”. Com certeza, foi o exagerado dimensionamento dado pelos argumentos de Major que motivou, no ano seguinte, a pregação famosa de Antônio de Montesinos na América. Por sua vez, a sonoridade da fala de Montesinos provocou acirradas disputas que resultaram, mais tarde, no conjunto de normas, as chamadas *Leis de Burgos*¹⁸ na Espa-

¹⁷ Especificamente sobre as condições de discriminação no Brasil, leia-se o livro de Maria Luíza Tucci Carneiro, *Preconceito racial no Brasil colonial: os cristãos-novos*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

¹⁸ Sobre o assunto, leia-se de Rafael Altamira, “El texto de las Leyes de Burgos de 1512”, *Revista de História de América*, 4, pp. 5-79.

nha. Decorreu desta polémica a publicação de Matias de Paz, intitulada *No que concerne as leis dos Reis da Espanha de como tratar os indígenas*, que foi, aliás, o primeiro texto a contestar o consenso aristotélico da escravidão natural. Propunha-se assim a não validade da aceitação discriminatória determinada a partir da *naturalidade*, entendida aqui como decorrência normal.

Estabelecidas as definições de *justiça do cativo*, Las Casas foi um dos muitos pensadores da época que tiveram de relacionar a escravidão dos índios com a dos negros. Las Casas, por exemplo, para defender os índios, advogou a escravidão africana, sendo que ele próprio, mais tarde, passou a combater também a escravidão dos negros. Com certeza, Las Casas não era conhecedor profundo de Aristóteles, apesar de este ser o mais difundido dos clássicos gregos na época. Também combatendo Santo Agostinho, Las Casas pregava contra o conceito estabelecido de que a escravidão seria uma forma de regenerar pecados.¹⁹ Esse debate grassava até que, em 1538, foi publicado o decreto *Sublimis Deus*, reconhecendo oficialmente que o índio, bem como qualquer outro povo que viesse a ser “descoberto”, seria pessoa capaz de entender o chamado de Deus. Isto significava vitória de uma linhagem de pensamento que pregava ser a Bíblia, e não a herança discursiva jurídica, o filtro das reflexões sobre direito à integração no rebanho de Cristo na Terra.

Sendo que a defesa dos índios prosseguiu com empenho e diligência, em relação aos negros não se nota o mesmo vigor.²⁰ Ainda que, intermitentemente, alguns religiosos se manifestassem contra a escravidão, contudo, esse conjunto não se constituiu, no século XVI, um discurso continuado, apoiado em debates que se inspiravam na tradição bíblica ou clássica sobre os negros.

Embora a polémica perdurasse séculos afora, interessa verificar

¹⁹ Hanke, *Aristóteles e os índios*, p. 37.

²⁰ Esta prática não diz respeito apenas aos religiosos jesuítas. Em 1793, o baiano estudante em Coimbra, Luiz Antônio de Oliveira Mendes, apresentava à Real Academia das Ciências de Lisboa a sua *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d'África e o Brasil*, onde, no capítulo III, indicava que “a primeira idade da escravidão dos Pretos na África; que principia, quando são julgados escravos; e finaliza, quando nos Portos Marítimos da mesma África são revendidos para serem transportados para fora.” In: *O homem e a sociedade*, Porto, Escorpião, 1977, p. 43.

suas projeções no Brasil, em particular no âmbito da Companhia de Jesus nos séculos XVI e XVII. Justifica-se tal atitude, pois nessa instituição, naquele tempo, estiveram presentes os maiores teóricos da questão no espaço luso-afro-brasileiro. Antes, vale dizer que a experiência da escravidão no Brasil não gerou muitos textos teóricos sobre aspectos morais daquela empresa. De qualquer forma, os textos existentes revelam que houve mais — muito mais — cuidados com os índios que propriamente com os negros. No âmbito da Companhia de Jesus, basicamente, cinco foram os mais importantes “teóricos” que se debruçaram na reflexão sobre a questão do cativo: Nóbrega, Cardim, Vieira, Benci e Antonil. Os dois últimos, porém, detiveram-se mais nos efeitos práticos da necessidade da escravidão negra, enquanto os primeiros montaram os índices argumentativos que interessam diretamente ao debate sobre a ética colonial.

Significativamente, Nóbrega e Cardim se limitaram, prioritariamente, ao tratamento do cativo indígena e, neste sentido, suas reflexões dialogavam com outros autores da época que também trataram do mesmo problema: Pero de Magalhães Gândavo,²¹ Hans Staden,²² André Thevet,²³ Frei Vicente do Salvador²⁴ e Sebastião da Rocha Pita.²⁵ Interessa ver

²¹ Gândavo foi autor de: *Tratado da terra do Brasil* (editado pela primeira vez em 1573) e *História da Província de Santa Cruz* (editado em 1576). Gândavo, como alto funcionário do governo metropolitano, via o índio como cruel, vingativo, belicoso e canibal, mas o percebia também capaz de conversão, por acreditar em deuses. A aceitação de que os índios tinham capacidade de conversão levou Gândavo a propor sua proteção e cuidados para com a salvação da alma.

²² Alemão de origem, veio ao Brasil como funcionário de Tomé de Souza. Foi feito, por dois anos, prisioneiro dos índios tupinambás, que são descritos como guerreiros bravos. O gosto pela guerra, segundo o viajante, devia-se à violência do tratamento dado pelo branco. Staden não emite juízos sobre a escravidão. Suas opiniões estão expressas na obra *Duas viagens ao Brasil*, publicada em 1557.

²³ André Thevet foi pregador calvinista e autor de um texto, publicado em 1556 intitulado *As singularidades da França Antártica*, onde descreve os índios mostrando aspectos negativos, como vingativos, selvagens, sensuais, mas, ao mesmo tempo, os reconhece como hospitaleiros e gentis. Para ele, o contato entre cristãos e indígenas provocaria a conversão.

²⁴ Frei Vicente do Salvador, franciscano culto, doutor em Teologia, escreveu a primeira *História do Brasil*, publicada em 1627, onde apregoa que a ferocidade dos índios deve ser aplacada pelas guerras e que estas evitariam a fúria antiportuguesa. Por reconhecer no potencial dos índios o apoio aos protestantes franceses, Frei Vicente do Salvador defendia a guerra como meio de cristianização.

²⁵ O mais complexo de todos os escritores da primeira fase da colonização brasileira, defende a idéia de que os índios descenderiam de povos antigos (judeus e babilônios, entre outros) e que, apesar disso, seriam cruéis, vingativos e canibais. Percebendo Portugal como guardião da fé, propõe tarefas civilizatórias para os portugueses.

com profundidade maior o conteúdo das reflexões de Nóbrega,²⁶ Anchieta e Cardim²⁷.

Manuel da Nóbrega, além de ter deixado um variado montante de cartas abordando diretamente a questão do cativo indígena — e, indistintamente, o do negro —, escreveu um texto que tem sido, ainda, muito pouco valorizado enquanto um dos documentos mais importantes para a reflexão do cativo do nativo: *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio*.²⁸ Este texto é uma espécie de “teatro pedagógico” que advoga a potencialidade da conversão dos gentios. O *Diálogo* seria um daqueles textos que os jesuítas chamam de *edificantes*.²⁹ Os argumentos expressos nesta peça são travados entre dois portugueses, Matheus Nogueira e Gonçalo Alves. O primeiro não só duvida da capacidade do índio, mas julga ser inviável sua cristianização. O segundo, pelo contrário, assegura tal alternativa. A chave do argumento em favor do potencial da conversão dos índios, contudo, é dada pelo próprio personagem detrator da catequese, Matheus Nogueira, que garante que, passada a fase da criação, depois da expulsão do Paraíso, todos, europeus e índios, teriam ficado *semelhantes as bestas* e que por isto *somos todos iguais*.³⁰ O pecado teria igualado toda a humanidade e a redenção dele seria o padecimento na terra. Cada pessoa, contudo, teria um trajeto a cumprir, um papel a desempenhar e algo a fazer para se redimir neste *vale de lágrimas*.

É importante revelar que, antes da discussão sobre o teor da con-

²⁶ O padre Manuel da Nóbrega, autor da célebre frase *Esta terra é nossa empresa*, componente da primeira leva de jesuítas vinda para o Brasil, foi o primeiro articulador da defesa dos índios. Tendo chegado em 1549, Nóbrega representava, intelectualmente falando, a ala mais qualificada da Companhia de Jesus do primeiro momento colonial.

²⁷ Fernão Cardim deixou escritos importantes sobre os índios vendo, contudo, sua integração inserida no papel contextual da colonização. Para ele, a integração do índio na comunidade cristã seria papel dos portugueses.

²⁸ Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, edição comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954.

²⁹ É fundamental para o entendimento da escrita jesuítica a noção de que havia duas orientações distintas definidas nas *Constituições da Companhia de Jesus*: as *edificantes* — que ressaltariam o ângulo positivo de cada empresa — e as *notificantes* — que registravam os fatos. Os textos *edificantes* faziam parte da ética jesuítica que propugnava motivações afirmativas para a messe.

³⁰ Manuel da Nóbrega, *Cartas jesuíticas*, v. 1, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia, 1988, p. 232.

versão do gentio, que o fundador da catequese no Brasil, Nóbrega, já delinear, em relação ao cativo negro, a ética jesuítica seria decorrente da conduta adotada para com os nativos. Talvez a mais eloquente mostra disto resida na passagem contida em carta na qual assume o sucesso da empresa colonial brasileira baseada na educação das crianças indígenas, sendo, para isto, necessário ter escravos negros que mantivessem o sustento dos colégios. Não é, contudo, sem constrangimento que fica tácito o parecer do jesuíta ao dizer que a escola de meninos ia muito bem e que as crianças “fazem muito fructo, porque andão pellas Aldeas com pregações e cantigas de Nosso Senhor polla lingua que muito alvoraça a todos, do que largamente se escreverá por outra via. Ho mantimento e vestiaria que nos El-Rei dá todo lho damos a elles, e nós vivemos de esmolos e comemos pollas casas com os criados desta gente principal, ho que fazemos por que se não escandalizem de fazeremos roças e termos escravos, e para saberem que tudo hé dos meninos”.³¹

A relevância desta afirmação torna-se básica para o entendimento da manutenção da mesma linha de ação que os *loyolanos* assumiram através dos séculos, desde a chegada no Brasil até a sua expulsão em meados do XVIII. A crítica jesuítica, não raramente muito ácida, em relação aos maus tratos dos senhores para com os negros chega a confundir. Não faltam, inclusive, autores que alçam a suposição de que alguns teóricos da Companhia de Jesus teriam sido mais libertários do que as possibilidades da época permitiriam. É básico lembrar que Portugal era sede de um Império que apenas teria condições de funcionamento sob a exploração escravista.

A Companhia de Jesus, como defensora dos índios, evidentemente teria de se relacionar com a problemática das escolhas. Ordem religiosa reformada por excelência, suas opções éticas seriam ligadas às linhas mestras ditadas pelas propostas da redefinição católica tridentina. Inserida no contexto barroco, a hierarquização dos tipos sociais era contingência básica e ditadora dos argumentos das opções feitas: primeiro os índios, depois os portugueses e cristãos-novos e finalmente os ne-

³¹ “Carta de Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Baía 10 de julho de 1552”, in Serafim Leite, *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, pp 350-351.

gros. Em algumas passagens, o próprio Nóbrega registra o resultado pelo qual os negros aceitavam o modelo do Cristianismo jesuítico. Quando escrevia para os irmãos de Coimbra, suas palavras sempre eram *edificantes*, posto que visava atrair jovens para a missão. Em carta de 14 de setembro de 1551, por exemplo, diz que “com os escravos que são muitos se faz muito fructo, os quais viviam como gentios sem terem mais que serem bautizados com pouca reverencia do sacramento”.³²

Há — é preciso deixar claro — uma polarização entre a redenção do cativo dos índios e a ratificação da validade da escravidão negra. Isto, contudo, é muito mais complexo do que se mostra na superfície. As gradações entre os extremos é transparente, na medida em que se percebe textos da Companhia que contradizem as orientações prioritárias. Se levarmos em conta a naturalidade com que Anchieta na *De gestis Mendi de Saa*³³ louva a violência portuguesa emblemada na guerra ao gentio e sem considerarmos que este (e outros textos loyolano) clama por leituras mais instruídas, seria equivocada qualquer condenação do instituto loyolano. Conforme ditavam as regras das *Constituições da Companhia*, seria estratégica a aproximação dos poderosos. Neste sentido, render honras ao governador era condição para obter suas graças. Estabelecer um reconhecimento épico da conquista também.

Outro jesuíta que escreveu sobre o cativo, mantendo a mesma perspectiva, foi Fernão Cardim. Seu texto *Tratados da terra e gente do Brasil*³⁴ foi roubado, quando o autor voltava a Portugal, e teve a primeira edição publicada em Londres em 1621. Ela mantinha a cadência interpretativa da Ordem de Santo Inácio, achando que, apesar dos “vícios”, os índios se exercitavam em melhorar sua condição. Cardim mostrava a não aceitação do cativo pelos nativos. Para ele, os índios preferiam fugir para o sertão a serem escravizados. O Cristianismo, por outro lado, poderia ser a solução integrativa. Novamente repete-se a toada que propunha aos negros uma função instrumental à salvação indígena.

³² Ibidem, p. 291.

³³ José de Anchieta, *De gestis Mendi de Saa*, São Paulo, Loyola, 1970.

³⁴ Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo, Nacional, 1978.

O grande teórico da defesa do cativo dos índios brasileiros foi o padre Antônio Vieira. Depois dele, Benci e Antonil retomaram o tema sem, contudo, apresentarem novos argumentos morais.

Há, na trajetória dos jesuítas, uma nítida transformação nos critérios definidores dos argumentos precedentes. Em vista da mudança dos conteúdos do tratamento dado ao problema da relação entre as justificativas do cativo colonial, pode-se periodizar a questão em três partes, a saber: 1) a etapa inicial, que reúne a defesa feita por loyolanos, como Nóbrega, Anchieta e Cardim; trata-se de um momento em que o sentido interno da argumentação ainda não alçava vôos bíblicos ou sequer da história clássica; 2) em outro período, a fundamentação muda, se revestindo de aspectos teóricos que se explicam em pressupostos teológicos; é o tempo de Vieira, e, finalmente, 3) desponta o tempo prático, de Benci e Antonil, em que, sobre a redefinição vieirense, se faz a defesa dos tratos e não mais o juízo moral da escravidão negra.

Vieira levava ao extremo o cuidado com a fundamentação bíblica e histórica, enquanto que Benci e, mais ainda, Antonil se detiveram nos efeitos práticos — econômicos e sociais — da escravidão. Logicamente, todos eles mantinham vivo o modelo do Estado português enquanto um *império salvacionista*. Sem esta visão de “destino nacional” seria provisória qualquer reflexão sobre a conduta ética dos portugueses em face do cativo.

O padre Antônio Vieira — *o imperador da língua portuguesa* — manteve a mesma tendência jesuítica ao condenar a escravidão indígena e aceitar a do negro. Aliás, em relação a ele, não faltam autores como Antônio Soares Amora, que identifica, em seus argumentos, Vieira como “o primeiro escritor moderno a sentir e a expressar em superior obra de arte o drama do sofrimento do homem escravo”.³⁵ Ivan Lins vai além, ao categorizar que “pelos suas idéias anti-escravistas foi Vieira o primeiro liberal-abolicionista dos tempos modernos”.³⁶

A inconformidade de Vieira se manter defensor da escravidão negra tem causado perplexidades. Fundamenta-se tal estranheza com

³⁵ Antônio Soares Amora, *Vieira: introdução, seleção e notas*, São Paulo, Assunção, p. 20.

³⁶ Ivan Lins, *Aspectos do padre Antônio Vieira*, Rio de Janeiro, São José, 1956, p. 292.

base no contraste derivado das atitudes de Vieira em relação aos índios e aos cristãos-novos e judeus. Para com estes, Vieira fora verdadeiro “precursor e “arauto dos direitos humanos”. Para com os negros, contudo, isto não se aplica. Vieira mostra-se penalizado com a condição de sofrimento dos escravos pretos, porém, em momento algum, chega a falar de rebeldia, injustiça ou propositura de uma nova ordem. Não.

Os principais argumentos de Vieira sobre os negros estão distribuídos nos trinta conhecidos “Sermões de Nossa Senhora do Rosário”, principalmente nos “XIII, XIV, XVI, XX e XXVII”. Destes, sem dúvida, o mais eloqüente é o “XXVII”. Antes de explorar o conteúdo da fala de Vieira sobre o cativo negro, convém não desprezar o fato de ele ter em suas veias sangue africano. A descrição famosa que a autoridade de Hernâni Cidade faz do jesuíta é deveras importante para lembrar que ele tinha “o rosto amorenado pelo sangue mulato da avó paterna e pelo sol dos Trópicos”.³⁷ Nem sua herança africana, nem sua vivência nos trópicos lhe equivaleram posições mais radicais que, aliás, seriam extemporâneas no século XVII.³⁸

O bom entendimento da relação que Vieira consagra face à escravidão negra faz com que sejam aquilatadas suas palavras de depois de 1653, quando ele chega ao Maranhão e daí inicia sua campanha mais veemente em relação a liberdade dos índios.³⁹ Em verdade, a militância jesuítica em relação aos índios fizera com que ele formulasse sua grande hipótese que consistia na redução do cuidado dos nativos delegada exclusivamente aos jesuítas. Pelo menos, é isto que ele expressa na carta ao bispo do Japão, documento este que lhe valeu a condenação.⁴⁰

Eloqüentes são as palavras vieirenses contidas no *Sermão XIII* da série do Rosário. Depois da abertura dessa prédica, o autor evoca a

³⁷ Hernâni Cidade, *Padre Antônio Vieira*, Lisboa, Presença, 1985, p. 27.

³⁸ Convém lembrar que o primeiro texto que propugna a libertação dos escravos negros — bem como de toda a escravidão — entre nós é o *Etiópe resgatado* de Manuel Ribeiro da Rocha, escrito em 1758 e republicado pela Editora Vozes, Rio de Janeiro, em 1992.

³⁹ Os sermões de Vieira abordando a questão da escravidão negra começaram cedo, ainda quando ele não era ordenado. Em 1633, ele proferiu o primeiro deles (Sermão do Rosário, XIV), onde definiu a célebre expressão “doce inferno”. Depois de sua ida para o Maranhão, contudo, ele relacionou melhor as duas faces da mesma moeda: do cativo negro como forma necessária para a liberdade dos índios.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 69.

parábola dos talentos mostrando que a palavra (*talento*) variou da significação primitiva de “dinheiro” para vir a ser “virtude da conservação de bens”.⁴¹ A reflexão progride, mostrando que o pecado é a maior das dívidas que alguém pode ter. Segundo a indução do raciocínio de Vieira, pensando em um personagem desta história — o pobre criado —, fica evidente que, em face do “excesso de dívidas, e não só impossibilitado de cabedal para as satisfazer, mas condenado já pelo rei a ser vendido (...) restava-lhe a condição de miserável servidão de escravo”. Estava, pois, desenhado o mapa das justificativas teológicas — decorrentes da leitura evangélica — que serviram para Vieira coroar a tradição jesuítica da escravidão negra. Os africanos teriam tido a oportunidade de se converter e, não querendo, optaram por ficar em pecado e isto lhes equivaleria à escravidão. Os argumentos ficam mais claros, à medida que o orador vai demonstrando que “convencido e condenado o devedor, lançou-se aos pés do rei, e disse-lhe estas breves palavras: *Patientiam hab in me, et omnia reddam tibi*: tende, Senhor paciência para comigo e eu vos pagarei tudo o que devo”.⁴² Paciência e servidão.

Vieira fez a série de pregações sobre a escravidão evocando Nossa Senhora do Rosário, que aliás era a devoção destinada aos “irmãos pretos”. Com isto, indicava que, através da oração do Rosário e da servidão piedosa e domesticada, estariam dadas as condições da salvação das almas dos negros. As palavras diretamente ditas sobre isto revelam-se na continuidade do *Sermão*: “e se os rogos e orações do servo (tiremos nós agora a consequência) se os rogos e orações do servo tanto alcançam da liberalidade do Senhor; os rogos e orações da Mãe quanto alcançarão da piedade do Filho?” Com isto, o jesuíta dizia que, sendo pecadores, aos negros restava rezar pelo perdão e que na eternidade eles poderiam ser redimidos. Escravidão, para os africanos, seria, pois, forma de purificação dos pecados.

A lógica interna contida nos argumentos vieirenses na série de sermões do Rosário continua e se completa no mais famoso dos discursos desta série, no *XXVII*, aberto com objetividade ao dizer que “uma

⁴¹ Diz textualmente: “posto que se lhes mudou a significação, não se variou o significado”. In *Sermões*, Porto, Lello & Irmãos, 1959, tomo XI, *op. cit.* p. 253.

⁴² *Ibidem.* p. 255.

das grandes cousas que se vê hoje no mundo, e nós pelo costume de cada dia não admiramos, é a transmigração imensa de gentes e nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América”. Diretamente assumindo a violência da viagem, afirma que “entra uma nau de Angola e sova no mesmo dia quinhentos, seiscentos, e talvez mil escravos”. O desdobramento desta fala retoma metaforicamente a experiência dos judeus para mostrar que a liberdade do cativo tem de ser merecida. Concluindo que se tratam — entre judeus e negros — de merecimentos diferentes, mostra Vieira que “os israelitas atravessaram o mar Vermelho, e passaram da África à Ásia, fugindo do cativo; estes atravessaram o mar Oceano na sua maior largura e passaram da mesma África à América para viver e morrer cativos”. Depois de delineados os pressupostos do argumento central deste *Sermão*, o loyolano passa a tratar de uma decorrência interessante do mesmo caso, em vista dos: “maus tratos dados aos negros pelos senhores, diz: oh trato desumano, em que a mercancia são homens”!⁴³

Retomando, como era básico e repetido *ad infinitum* na época, o mesmo axioma defendido por Montesinos, Vieira pergunta peremptoriamente: “estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem, como os nossos?”⁴⁴

A estruturação dos argumentos vieirenses indica que ele está preso à tradição escolástica e, conforme as regras expositivas desta linhagem, ele explora os temas assumindo as razões contrárias como fonte da exposição dialética de sua afirmativa. Assim, em relação aos negros, no *Sermão XXVII*, ele não se cansa de mostrar os maus tratos, indo ao exagero tal que chega a sugerir que concorda com a libertação, mas, prudentemente, passa a outro patamar de explicações. Demonstrando que os seres humanos são compostos de duas partes, ele mostra que *as duas ametades*, que são *corpo e alma*, representam as divisões de “dois outros cativos: um cativo do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos e escravos dos homens: outro, cativo da alma,

⁴³ *Sermões*. v. XII, *op. cit.* p. 329.

⁴⁴ *Ibidem*. p. 330.

em que as almas por própria vontade se vendem, e se fazem cativas e escravas do demónio”.⁴⁵ Vale rematar os argumentos vieirenses mostrando que, depois de reclamar contra os maus tratos, o próprio jesuíta conclui que serão bem-aventurados aqueles escravos a quem “o Senhor no fim da vida achar que foram vigilantes em fazer sua obrigação pois este o mandará assentar os escravos á mesa e Ele como escravo cingirá o avental, e os servirá a ela”.⁴⁶

Depois de Vieira, os argumentos em favor da manutenção do cativo negro continuaram por parte dos jesuítas. Dois deles se destacam Jorge Benci e Antonil. Em ambos os casos, porém, declinam a força e a riqueza dos argumentos teológicos. Como que dando passagem à constatação de que o cativo negro seria um dado indiscutível, eles insistem na defesa da “escravidão como uma necessidade”. Há, pode-se dizer, uma “desjesuitização” da fundamentação ética anterior. Vieira fora o ápice da justificativa fundamentada teoricamente.

45 Ibidem, p. 341.

46 Ibidem, p. 359.

