



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Bivar Marquese, Rafael de
Ideología imperial, poder patriarcal e o governo dos escravos nas Américas, c. 1660-1720
Afro-Ásia, núm. 31, 2004, pp. 39-82
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003102>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

IDEOLOGIA IMPERIAL, PODER PATRIARCAL E O GOVERNO DOS ESCRAVOS NAS AMÉRICAS, c. 1660-1720

*Rafael de Bivar Marquese**

O século XVII foi marcado por um grande reordenamento dos poderes imperiais europeus no espaço atlântico. As monarquias ibéricas, que no século anterior haviam dominado de forma incontestável suas possessões no Novo Mundo, viram suas rivais do norte da Europa avançarem sobre seus territórios ultramarinos. De fato, a crise espanhola e portuguesa abriu caminho para o estabelecimento de outras potências europeias no cenário americano, como Inglaterra, França e Holanda. Os espanhóis abandonaram as pretensões sobre a costa atlântica da América do Norte e perderam grande parte de suas possessões antilhanas; por outro lado, com a crise irremediável do Estado da Índia, o Atlântico Sul se tornou o eixo do império português, mas, mesmo aí, somente a muito custo os colonos luso-brasileiros conseguiram manter o domínio português contra as investidas holandesas. Como decorrência dessas alterações de fundo, os projetos imperiais de cada um desses poderes foram igualmente reavaliados.¹

* Professor do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Agradeço os comentários e sugestões de João José Reis, Carlos Alberto Zeron, Fábio Duarte Joly e Tâmisa Parron.

¹ Para uma visão de conjunto das alterações nas configurações dos poderes coloniais europeus, ver Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Nova York, Academic Press, 1980, e Ralph Davis, *La Europa Atlántica. Desde los descubrimientos hasta la industrialización*, México, Siglo XXI, 1976. Para os projetos imperiais, ver Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del*

Tais transformações adquiriram contornos mais definidos na segunda metade do século XVII, em especial com o avanço da agricultura escravista altamente capitalizada das Antilhas inglesas e francesas. O arranque das colônias caribenhas de *plantation* trouxe profunda crise econômica para a América portuguesa, que seria contornada apenas com as descobertas auríferas no interior de seu território em fins do século. De todo modo, tanto na América portuguesa como nas Antilhas inglesas e francesas, houve um aprofundamento na dependência do trabalho escravo. Para todas essas regiões, o tráfico negreiro transatlântico se acelerou na segunda metade do Seiscentos, o que, por sua vez, estimulou o aumento da resistência escrava, expressa em eventos como a guerra dos Palmares, as fugas nas Antilhas francesas, as ações dos *maroons* na Jamaica ou os levantes dos coromantes (akans) nesta ilha e em Barbados.²

Em grande parte como resposta à reordenação imperial e ao avanço da escravidão negra, entre as décadas de 1660 e 1720 apareceu no espaço atlântico uma série de escritos sobre o governo dos escravos nas *plantations* americanas. O tema da escravidão no Novo Mundo, é certo, havia atraído a atenção de teólogos, juristas e homens de letras europeus desde o início do século XVI; porém, a discussão versara basicamente sobre a legitimidade do cativeiro, com o foco voltado para a questão da escravidão indígena.³ A literatura que surgiu após a segunda metade do Seiscentos teve caráter distinto, pois se concentrou no comportamento dos senhores diante dos escravos e não na legitimidade do cativeiro. Redigidos por missionários dominicanos, jesuítas e anglicanos, esses textos – de Jean Baptiste Du Tertre, *Histoire générale des Ant-iles habitées par les François* (Paris, 1667); de Morgan Godwyn, *The Negro's &*

imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII), Barcelona, Península, 1997. Para o caso português, ver a obra coletiva editada por Francisco Bethencourt & Kirti Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, especialmente vol. 2, “Do Índico ao Atlântico (1570-1697)”.

² Novamente, para uma visão de conjunto, ver Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery: from the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Londres, Verso, 1997.

³ Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (1^aed: 1966), Nova York, Oxford University Press, 1988, em especial pp.167-96; Carlos Alberto Zeron, “La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)”, Tese de Doutorado, Paris, EHESS, 1998, 2 vols.

Indians Advocate (Londres, 1680); de Jorge Benci, *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos* (Roma, 1705); de André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil* (Lisboa, 1711); de Jean Baptiste Labat, *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique* (Paris, 1722) – recorrem às convenções intelectuais da literatura grega sobre a *oikonomia*, dos escritos romanos sobre agricultura e do discurso bíblico sobre as obrigações recíprocas para tratar das sociedades escravistas coloniais.

Essa série de textos sobre o governo dos escravos já foi bastante utilizada pela historiografia da escravidão negra nas Américas, mas em uma chave de leitura que os isolou uns dos outros, atrelando-os exclusivamente aos marcos territoriais de seus respectivos impérios coloniais. Ademais, exceto alguns poucos trabalhos no campo da história intelectual, a historiografia quase sempre os encarou como meros depositários de informações para a história social e econômica. Sente-se, sobretudo, a falta de uma análise política desses documentos, que os integre conjuntamente a um quadro atlântico.

A partir do exame desses discursos, o artigo procurará verificar como a reflexão de seus autores sobre a relação escravista se vinculou a um debate mais amplo sobre a estrutura de poder imperial, em um contexto de tensão crescente entre Igreja e Estado, e de progressiva secularização do pensamento político e econômico. A hipótese é que essa reflexão usou como parâmetro o ideal clássico de senhor patriarcal e cristão. Decorrente do poder que Deus conferira a Adão e confirmara no Quinto Mandamento, esse ideal marcava a autoridade do senhor sobre seus dependentes (mulheres, filhos e escravos) em um conjunto de relações que pressupunha rígida hierarquia entre comandantes e comandados, mas também uma série de obrigações recíprocas entre eles.

A formulação do ideal, contudo, ocorreu de modo orgânico apenas nos escritos voltados para a América portuguesa, da lavra dos jesuítas italianos Jorge Benci e André João Antonil, e isso a despeito de os inacianos negarem com veemência a tese protestante do patriarcalismo político.⁴

⁴ Sobre a crítica jesuítica à tese do patriarcalismo político, ver Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 433-434. Nessa passagem, é importante seguir a distinção que Gordon Schochet estabelece entre ideologia e pensamento político patriarcal: em suas palavras, “a forma mais importante assumida pelo pensamento

Morgan Godwyn, um anglicano, foi quem mais se aproximou dos textos dos jesuítas radicados na América portuguesa, ao passo que os dominicanos franceses Jean Baptiste Du Tertre e Jean Baptiste Labat foram os que mais se afastaram. O artigo pretende demonstrar que essas diferenças ajudam a esclarecer algo a respeito da dinâmica histórica dos impérios português, inglês e francês, em especial de seus quadros ideológicos.

Antilhas inglesas

Em meados do século XVII, os colonos de Barbados, cuja ocupação datava da década de 1620, deram início – com o auxílio de comerciantes holandeses expulsos de Pernambuco – à rápida transição para a economia açucareira de *plantation*, base para a posterior expansão do produto por todo o Caribe inglês.⁵ O avanço da produção de açúcar em Barbados, nas décadas de 1650-60, ao exigir provimento constante de mão-de-obra, acelerou a substituição dos servos por contrato brancos pelos escravos negros, o que adquiriu contornos mais nítidos nas décadas subsequentes, especialmente nos anos oitenta. Se, em 1655, a população branca de

político patriarcal foi a justificativa da obediência ao Estado com base na premissa de que a autoridade política havia pertencido originalmente aos pais. [...] Essa teoria defendia as pretensões do absolutismo de direito divino a partir do argumento de que a monarquia absoluta gozava da sanção divina, pois havia sido a forma de governo que Deus elegera ao criar o homem.” Já a ideologia patriarcal implicava simplesmente no uso da imagem do pai como base para a defesa da obediência, sem recorrer a um conjunto elaborado de princípios históricos e morais. Sendo assim, os oponentes da teoria política patriarcal – como era o caso de jesuítas e demais seguidores do constitucionalismo da Segunda Escolástica, para os quais havia uma diferença de fundo entre poder político e poder doméstico – não viam problemas em criticá-la, mantendo ao mesmo tempo a idéia de que na esfera doméstica os subordinados deviam obediência absoluta ao pai por conta do preceito divino. Ver Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*, Nova York, Basic Books, 1975, pp.12-15.

⁵ Ver Robert C Batie, “Why Sugar? Economic Cycles and the Changing of Staples in the English and French Antilles, 1624-1654”, in Hilary Beckles e Verene Shepherd (orgs.) *Caribbean Slave Society and Economy* (Kingston-Jamaica/Londres, Ian Randle-James Currey Publishers, 1991), pp. 37-55; Hilary Beckles, *A History of Barbados: From Amerindian Settlement to Nation-State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 20-23; Richard B. Sheridan, *Sugar and Slavery: An Economic History of the British West Indies, 1623-1775* (1^ªed: 1974), Kingston-Jamaica, Canoe Press, 1994, pp. 262-263; Richard S. Dunn, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Nova York, W.W.Norton & Company, 1973, pp. 49-67.

Barbados girava em torno de 23.000 pessoas, suplantando o número de escravos em 15%, em 1684 havia 46.602 escravos negros na ilha, contra um total de 19.568 brancos. Em linhas gerais, tal seria a configuração demográfica posterior de todo o Caribe inglês e francês, com um enorme desequilíbrio entre o número de brancos e de escravos negros. Aliás, o modelo econômico e social estabelecido por Barbados nos anos 1650, calculado no predomínio completo da produção de açúcar com o emprego em larga escala da mão-de-obra escrava, espalhou-se com relativo sucesso por todas as outras ilhas inglesas na segunda metade do século XVII.⁶

A alteração da estrutura demográfica e social das Antilhas inglesas abriu novas oportunidades para a resistência escrava. Em Barbados, São Cristóvão e Nevis, houve nas décadas de 1650 e 1660 um aumento sensível na quantidade de notícias acerca das atividades de escravos fugitivos. Na década seguinte, a resistência escrava ganhou novo alento em todo o Caribe inglês, com levantes abortados ou mesmo com a ação concreta de revoltas organizadas, sobretudo por parte dos cativos coromantes de Barbados e Jamaica.⁷ Nesta última, as revoltas escravas adquiriram uma dimensão muito mais séria do que no restante das Antilhas inglesas. Nos doze primeiros anos após a conquista da Jamaica pelas tropas de Oliver Cromwell (1655-1667), os colonos estiveram em constante luta contra os escravos fugitivos espanhóis, núcleo das futuras comunidades quilombolas da ilha. Uma vez estabelecida em bases sólidas a escravidão nas *plantations* jamaicanas, os colonos ingleses sufocaram seis revoltas escravas de dimensões consideráveis entre 1673 e 1694.⁸

Para lidar com o problema da resistência escrava, as assembléias coloniais dos diversos núcleos ingleses do Novo Mundo elaboraram, desde o início da década de 1660, um conjunto de leis destinadas a controlar os negros. De acordo com a tradição inglesa do governo representativo, que conferiu grande autonomia às assembléias caribenhas e continentais, as leis coloniais deveriam refletir as prioridades e necessidades locais. No

⁶ A exceção mais notável aqui foi a Jamaica, que, a despeito de várias tentativas das autoridades coloniais inglesas, só verificou uma expansão em sua indústria açucareira após 1713. Ver Dunn, *Sugar and Slaves*, pp.149-165, e Sheridan, *Sugar and Slavery*, pp. 209-222.

⁷ Michael Craton, *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*. Ithaca, Cornell University Press, 1982, pp.108-110.

⁸ Dunn, *Sugar and Slaves*, p. 259.

caso específico da legislação escravista, essa característica facultou à classe senhorial a construção de um corpo de normas legais que expressou seus interesses imediatos concernentes ao controle dos escravos.⁹ O ponto de partida da legislação escravista inglesa foi o *Barbados Act for the better ordering and governing of Negroes* (Ato de Barbados para melhor ordenamento e governo dos negros), aprovado pela assembléia colonial desta ilha em setembro de 1661 e cujo conteúdo seria copiado ou adaptado no final do século XVII em todas as outras colônias inglesas do Novo Mundo com uma grande quantidade de escravos. Tanto o Ato de Barbados quanto as leis subsequentes aprovadas nas demais colônias tinham o propósito básico de controlar a insurreição negra, reprimindo e inculcando o medo nos escravos.¹⁰

O princípio elementar das leis escravistas coloniais inglesas era a total autonomia que os senhores tinham para governar seus escravos. Poucas as obrigações dos senhores perante seus escravos fixadas pelas leis coloniais. No Ato de Barbados, por exemplo, não foi regulamentado o *quantum* máximo de trabalho semanal dos escravos, o limite das punições, a quantidade da ração dos escravos ou a obrigatoriedade de cristianizá-los; o que estava escrito no documento era tão-somente que os senhores deveriam alimentar, vestir e acomodar os escravos conforme “os costumes do país”, costumes estes que não eram explicitados nas letras da lei, ficando sujeitos à livre interpretação de cada senhor. O objetivo básico das leis escravistas era controlar o escravo no espaço externo à *plantation*, salvo nos casos em que a resistência cativa dentro das fazendas pudesse comprometer os pilares da ordem social escravista.¹¹

⁹ Sobre a autonomia dos colonos ingleses na elaboração das leis coloniais e a importância disso para a consolidação do sistema escravista no Caribe, ver Michael Craton, “Property and Propriety: Land Tenure and Slave Property in the Creation of a British West Indian plantocracy, 1612-1740”, in John Brewer e Susan Staves (orgs.), *Early Modern Conceptions of Property* (Londres, Routledge, 1996), pp. 497-529, e Jonathan Bush, “The British Constitution and the Creation of American Slavery”, in Paul Finkelman (org), *Slavery & The Law* (Madison, Madison House, 1997). Sobre o caso específico da legislação escravista, ver Elsa Goveia, “The West Indian Slave Laws of the Eighteenth Century”, in Beckles e Shepherd (orgs) *Caribbean Slave Society and Economy*, pp. 346-362.

¹⁰ Dunn, *Sugar and Slaves*, pp. 239-240; Winthrop Jordan, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Baltimore, Penguin, 1969, pp. 110-111.

¹¹ Ver Beckles, *A History of Barbados*, p. 33; Dunn, *Sugar and Slaves*, pp. 239-240; Jordan, *White over Black*, pp. 108-109.

Não há dúvida que o reverendo anglicano Morgan Godwyn tinha em mente a estrutura jurídica das colônias e as tensões entre senhores e escravos quando, além de criticar a prática senhorial de não cristianizar os negros, propôs uma alternativa para o controle dos cativos que não se baseava apenas no terror. Godwyn havia ministrado os ofícios anglicanos na Virgínia e em Barbados durante as décadas de 1660 e 1670; calcado nesta experiência, dedicou praticamente todo o seu livro *The Negro's & Indians Advocate*, publicado em Londres em 1680, a questionar a posição contrária dos senhores ingleses à cristianização de seus escravos, o que instaurava o grave problema de tornar a evangelização das populações negras nas Américas um monopólio dos católicos.¹²

A origem deste problema, segundo o anglicano, repousava no comportamento dos senhores ingleses estabelecidos nas Antilhas e no Continente: os colonos não conheciam “nenhum outro Deus senão o Dinheiro, ou Religião senão o Lucro”. O principal argumento que os senhores apresentavam para oporem-se ao batismo dos escravos era o de que esta prática subvertia a ordem e, consequentemente, os interesses da classe senhorial. Entretanto, este não era o único argumento apresentado: o desconhecimento da língua inglesa e a inumanidade dos negros, que acabavam por transformá-los em animais irracionais, compunham as demais justificativas dos senhores para não batizar os escravos. No entender de Godwyn, a resposta dos anglicanos aos senhores deveria estar escorada em três premissas básicas:

- 1) Que os negros (escravos ou não) tenham naturalmente igual direito aos demais homens do exercício e privilégios da religião, dos quais em qualquer lugar é injusto privar-lhes.
- 2) Que a profissão do Cristianismo, obrigando inteiramente sua promoção, nenhuma dificuldade ou inconveniência, quão grandes sejam, podem desculpar a negligência, muito menos o impedimento ou oposição, que é, de fato, pior do que a renúncia daquela profissão.
- 3) Que as inconveniências aqui apresentadas

¹² Morgan Godwyn, *The Negro's & Indians Advocate*, Londres, Printed for the Author by F. D., 1680. Para uma análise detida da biografia e do pensamento de Godwyn a respeito da escravidão negra, ver Alden T. Vaughan, “Slaveholders' ‘Hellish Principles’: A Seventeenth-Century Critique”, in *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience* (Nova York, Oxford University Press, 1995), cap. 3.

para essa negligência, sendo examinadas, não são tantas assim, mas justamente o contrário.¹³

Partindo dessas premissas, o tratado foi dividido em quatro capítulos. O capítulo I procurou defender a assertiva inicial baseando-se em três proposições gerais: “Primeiro, que naturalmente existe em todo Homem um direito equivalente à Religião. Segundo, que os Negros são Homens, e portanto são investidos do mesmo Direito. Terceiro, que sendo assim qualificados e investidos, negar a eles esse Direito é a maior das injustiças”.¹⁴ Deste modo, argumentou Godwyn, as características específicas do homem que indicavam a sua profunda diferença em relação aos outros animais eram a razão e a alma imortal, elementos que o habilitavam para o conhecimento da verdadeira religião. O negro, sendo um ser racional e portador de uma alma imortal, teria o direito natural aos privilégios da religião.

Todavia, a idéia defendida pelos senhores ingleses era exatamente a inumanidade dos negros e, por consequência, a impossibilidade de cristianizá-los. Nisso os escravocratas do Caribe não estavam sozinhos: era prática corrente entre as classes proprietárias e os letrados ingleses dos séculos XVII e XVIII classificar negros, índios, irlandeses, os pobres e em alguns casos extremos até as mulheres e as crianças como animais destituídos de razão e, portanto, inumanos.¹⁵ No caso dos proprietários do Novo Mundo, a comparação mais recorrente era a do negro com o macaco. Para desmontar a lógica senhorial, Godwyn alinhavou uma série de provas, algumas das quais retiradas do próprio cotidiano das fazendas. Serviram de evidência para derrubar os postulados dos senhores as características físicas e a capacidade dos negros para rir, articular discurso, comercializar, ler e escrever. Como prova adicional, o anglicano lembrou a habilidade dos negros na administração dos negócios: afinal, muitos escravos eram designados para desempenhar funções diretivas nas propriedades.¹⁶

¹³ Godwyn, *The Negro's & Indians Advocate*, p. 7.

¹⁴ Idem, p. 9.

¹⁵ Ver, sobre esta questão, Keith Thomas, *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 49-53.

¹⁶ Godwyn, *The Negro's & Indians Advocate*, pp. 12-13.

Igualmente infundado era o argumento (esgrimido pelos senhores que não defendiam a idéia da inumanidade inata do africano e seus descendentes) de que o cativeiro retirava a humanidade do negro. Segundo a tradição dos estóicos e dos fundadores do cristianismo (em especial São Paulo e Santo Agostinho),¹⁷ Godwyn afirmou que apenas o corpo poderia ser escravizado, não a alma. Todos os bens produzidos pelo cativeiro pertenceriam ao senhor; a alma, no entanto, seria propriedade única e exclusiva do escravo, e prova maior de sua existência como ser humano. Além do mais, o fato de o cativeiro ser portador de uma alma imortal implicava uma série de obrigações recíprocas entre ele e seu amo, todas elas estipuladas pelas Sagradas Escrituras. Como retribuição ao trabalho do escravo, o senhor tinha a obrigação de bem tratá-lo e de auxiliá-lo na salvação da alma, instruindo-o nos preceitos do cristianismo.¹⁸

Para os proprietários, a evangelização traria três grandes inconveniências: 1^a) ela tornaria os escravos “menos governáveis”, a exemplo dos rebeldes de 1642, movidos pelo combustível do puritanismo; 2^a) ela traria prejuízo para os senhores em relação à perda de tempo, pois o dia a ser utilizado nos serviços divinos, o domingo, era reservado para os escravos cultivarem as roças de subsistência; 3^a) os termos do cristianismo, sendo incompatíveis com a “condição do cativeiro”, solapariam as bases da ordem escravista.¹⁹ Os senhores de Barbados chegaram a defender publicamente tais pontos de vista: num parecer de 1680 ao *Committee of Trade and Plantations* de Londres,

Eles declaram que a conversão de seus escravos não apenas destruirá sua propriedade, mas também colocará em risco a segurança da ilha, pois à medida que os negros forem convertidos, tornar-se-ão mais perversos e intratáveis do que os outros e não estarão mais aptos ao trabalho e à venda como os outros, e sendo que há uma grande desproporção entre negros e brancos, esses últimos não têm outra segurança do que a diversidade de línguas daqueles, já que são provenientes de vários países. Ade-

¹⁷ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 66-72.

¹⁸ Godwyn, *The Negro's & Indians Advocate*, pp. 20-79.

¹⁹ Idem, pp. 124-125.

mais, para torná-los cristãos, será necessário ensiná-los inglês, o que lhes dará a oportunidade e facilidade de reunirem-se contra seus senhores e destrui-los.²⁰

A exortação de Godwyn ao bom tratamento e à cristianização dos escravos não se escorou apenas em argumentos religiosos. No capítulo III, em resposta às objeções pragmáticas dos senhores ao batismo dos negros, Godwyn apresentou os ganhos materiais que poderiam ser obtidos com a cristianização dos cativos, procurando inverter ponto a ponto os óbices levantados pelos senhores. Sobre a primeira inconveniência, ao invés de tornar o escravo rebelde, o cristianismo o tornaria mais obediente. Nas palavras do anglicano,

O [cristianismo] professa absoluta e total obediência a governantes e superiores, como pode ser extraído de várias passagens das Escrituras; [...] Ele estabelece a autoridade dos senhores sobre seus servidores e escravos, em grande medida, como eles próprios fariam; colocando-os, em uma devida proporção, em um não menor grau absoluto de poder do que o anterior. Exigindo a mais estrita lealdade, e isso a despeito de suas qualidades ou condições, mas devido ao seu natural e verdadeiro direito de autoridade sobre eles. Requerendo serviço com franqueza de coração, como ao Senhor, e não como aos homens, Efésios, 6: 5,7.²¹

Nesse trecho, é nítida a ressonância que a teoria política patriarcal corrente na Inglaterra da Restauração Stuart encontrou nas prescrições de Godwyn sobre o governo dos escravos: os subordinados (súditos, familiares, dependentes, servos, escravos) deviam obediência a seus superiores (rei, pai, senhor) por conta do primado da autoridade patriarcal fixado na Bíblia. No caso específico da relação escravista, argumentou Godwyn, o batismo e as práticas religiosas, ao tornarem o escravo disciplinado, mais que compensariam os gastos envolvidos na sua conversão: sendo doutrinado nos ofícios divinos dos domingos, no princípio da obediência aos poderosos, o cativo desempenharia suas tarefas ao

²⁰ Apud Jordan, *White over Black*, p. 185.

²¹ Godwyn, *The Negro's & Indians Advocate*, p. 128.

longo da semana sem questioná-las. Por fim, concluiu Godwyn, em hipótese alguma o batismo implicaria a obrigação de libertar o escravo: os exemplos do Velho e do Novo Testamento demonstravam a plena compatibilidade entre religião cristã e escravidão.²²

Como se pode observar, todo o esforço de Godwyn visava conciliar a busca do lucro (razão de ser do sistema escravista montado pelos ingleses nas colônias do Novo Mundo) com os preceitos da moralidade cristã em sua vertente anglicana. No modelo de comportamento por ele prescrito, que combinava as normas éticas de Cícero (*De Officiis*) com as premissas do cristianismo para a construção da imagem de um senhor patriarcal, os proprietários escravistas não poderiam deixar a religião de lado em nome do lucro: o objetivo do ganho material deveria necessariamente ser acompanhado pela busca da honestidade e da justiça, ou seja, pela propagação da fé cristã. No entanto, como o foco do autor se voltou inteiramente para a conversão dos escravos, a normatização do comportamento senhorial em campos outros como os cuidados materiais, a disciplina ou o trabalho dos cativos não chamou sua atenção. O ponto é importante, em vista do que os jesuítas da América portuguesa escreveriam com base nas mesmas convenções intelectuais.

A explicação para tanto reside no projeto imperial que Godwyn esposou. A entrada tardia da Inglaterra no processo de colonização teve peso decisivo na conformação de sua ideologia imperial. Na passagem do século XVI para o XVII, o império espanhol, conjugando conquista e conversão dos povos indígenas a exploração de metais preciosos, forneceu o modelo de expansão para os primeiros colonizadores ingleses. Os escritos de Richard Hakluyt e Samuel Purchas e as ações de Walter Raleigh na Guiana e John Smith na Virgínia tinham o objetivo expresso de atrelar a busca de metais preciosos à expansão da fé protestante como meio para refrear o poderio católico no Novo Mundo. O fracasso desses planos transformou profundamente o quadro ideológico do imperialismo inglês. Doravante, a riqueza das colônias deveria estar fundada exclusivamente em sua produção agrícola e em suas atividades comerciais; ao mesmo tempo, os projetos de incorporação dos povos subjugados ao

²² Idem, pp. 135-145.

protestantismo foram abandonados. Tomando de empréstimo o princípio romano do *res nullius* – as “coisas vazias”, incluindo terras desocupadas, permanecem como propriedade comum de todos os homens até serem efetivamente usadas – para justificar o direito sobre suas colônias nas Américas, os ideólogos do império inglês passaram a argumentar que apenas o trabalho do solo, isto é, a atividade agrícola mercantil, legitimava a posse do território e, nesse sentido, o argumento se ajustava de forma estreita ao caráter comercial adquirido pela expansão inglesa na segunda metade do século XVII.²³

Os temas da expansão da fé e da conversão do gentio indígena e africano, enfim, não mais faziam parte do ideário imperial inglês quando Godwyn compôs seu tratado. Seu propósito consistiu exatamente em recuperar os projetos elaborados no final do século XVI e que haviam sido silenciados pelo sucesso econômico das colônias de *plantation*. Para contrabalançar o peso crescente do catolicismo no Novo Mundo e incorporar a população colonial às estruturas do poder imperial, eis o que dizia Godwyn, era fundamental evangelizar os povos subjugados pelos ingleses, em especial os escravos negros. Diante da fraqueza da posição dos anglicanos nas colônias e para não ferir as suscetibilidades dos proprietários escravistas, Godwyn se concentrou apenas no tema da conversão, deixando de lado a normatização completa do comportamento senhorial. Noutras palavras, seu modelo de senhor patriarcal não abarcou a totalidade da relação escravista. Porém, mesmo com tal cautela prescritiva, seu plano foi derrotado. Até o final do século XVIII, todos os esforços para cristianizar os escravos nas colônias inglesas esbarraram no profundo descaso ou na oposição aberta dos proprietários.²⁴

²³ Anthony Pagden, “The Struggle for Legitimacy and the Image of Empire in the Atlantic to c.1700”, in Nicholas Canny (org.), *The Oxford History of the British Empire*, vol i: *The Origins of Empire: British Overseas Enterprise to the Close of the Seventeenth Century* (Oxford, Oxford University Press, 1998), pp. 41-48; David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

²⁴ Davis, *The Problem of Slavery*, pp. 215-216; Jordan, *White over Black*, pp. 180-210; Marcus W. Jenergan, “Slavery and Conversion in the American Colonies”, *The American Historical Review*, vol. 21, nº 3 (1916), pp. 504-27; Herbert Klein, “Anglicanism, Catholicism and the Negro Slave”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 8, nº 3 (1966), pp. 295-327.

América portuguesa

Algo bastante distinto ocorreu no império português. Desde o século XV o desígnio imperial lusitano teve na evangelização do gentio um de seus elementos estruturantes. Com o início efetivo da colonização da América portuguesa, em meados do Quinhentos, esse encargo foi assumido principalmente pela recém-criada Companhia de Jesus, no que foi seguida pelo clero secular e pelas demais ordens religiosas que se estabeleceram posteriormente (beneditinos, franciscanos, carmelitas e capuchinos). Pode-se afirmar sem equívoco que, ao menos na América, o plano português de conversão dos povos dominados – indígenas e africanos – foi bem-sucedido, ainda que profundamente marcado por práticas sincréticas.²⁵

Para os presentes fins, importa ressaltar que a América portuguesa se tornou o campo de atuação por excelência dos jesuítas já no século XVI. Dentre as demais ordens religiosas européias aqui presentes, os inacianos se notabilizaram por pautar sua ação de acordo com um plano nitidamente missionário, imbuído do espírito da Reforma tridentina. Qualquer que fosse o objeto das atenções dos jesuítas no Brasil, o caráter missionário ficava por demais evidente, revelando um projeto de tutela que pretendia abarcar todos os grupos humanos envolvidos no processo de colonização: população branca, índios cativos e livres, africanos e seus descendentes escravizados ou libertos. No caso das pregações para os colonos brancos do litoral, por exemplo, o que estava em jogo era levar a verdade de Cristo aos que corriam o risco de se afastar dela; para índios e negros, o propósito era integrá-los – ainda que em posição subordinada – à comunidade católica.

Todavia, se os jesuítas estavam radicados nos principais núcleos coloniais da América portuguesa desde o século XVI, por que somente

²⁵ Para uma síntese da política religiosa portuguesa, ver os trabalhos de Eduardo Hoornaert, “A Igreja Católica no Brasil Colonial”, in Leslie Bethell (org.), *História da América Latina*, vol. i: *América Latina: Colônia* (São Paulo, EDUSP-Fundação Alexandre de Gusmão, 1997), e Caio Boschi, “O enquadramento religioso”, in Bethencourt & Chaudhuri (orgs.), *História da expansão portuguesa*, vol. 2, pp. 387-455. Sobre as práticas sincréticas de índios e africanos, ver, respectivamente, os trabalhos recentes de Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, e Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da Festa de Coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, EDUFMG, 2002.

no início do século XVIII examinaram o tema do governo dos escravos em tratados como os de Jorge Benci e André João Antonil? De fato, os textos redigidos anteriormente pelos inacianos – mesmo os que não se voltaram à publicação – não haviam abordado o assunto, a despeito de a Companhia ter várias propriedades rurais operadas por escravos e do tema da escravidão ter sido bastante discutido por seus membros.²⁶ A resposta para a pergunta, creio, deve ser buscada nas modificações verificadas no contexto colonial e na própria situação da Companhia de Jesus dentro do império ultramarino português.

O final do século XVII foi um período de aguçamento das tensões sociais no litoral açucareiro da América portuguesa, sobretudo as que polarizavam senhores e escravos. Ainda que não se encontrasse em perigo, a instituição do cativeiro na costa nordeste foi, na segunda metade do século XVII, abalada pela erupção de diversos atos de resistência escrava, notadamente Palmares. O exemplo dos palmarinos acentuou o temor das autoridades luso-brasileiras a respeito das manifestações de contestação à ordem escravista, em especial a formação de novas comunidades quilombolas. Em Pernambuco, por exemplo, o receio dos “holandeses de outra cor”, nos dizeres de um governador colonial, desdobrou-se num medo dos mocambos que se espalhavam por toda a zona da mata canavieira e que viviam da pilhagem dos lavradores e viajantes.²⁷

A resistência escrava foi um dos elementos que motivou o surgimento de novidades na legislação lusa a respeito dos quilombos e da escravidão negra. A tradição legislativa portuguesa sobre a escravidão negra, composta desde o início da expansão ultramarina, não levou a uma codificação tal como a que ocorreu para o império francês. As linhas gerais estipuladas pelas Ordenações Manuelinas e Filipinas não regulavam de forma explícita a posse e o domínio senhorial sobre os escravos, indicando apenas os fundamentos que legitimavam o cativeiro

²⁶ Sobre a discussão do problema da escravidão dentro da ordem, ver, além do trabalho citado de Zeron, “La Compagnie de Jesus”, o livro de José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, EDUFMG, 2000. Sobre as propriedades da Companhia, ver Paulo de Assunção, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*, São Paulo, EDUSP, 2004.

²⁷ Evaldo Cabral de Mello, *A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp. 92-93.

negro. Por sua vez, a legislação complementar às Ordенаções cuidava basicamente do fluxo do comércio negreiro e das receitas régias por ele geradas. Durante o governo de D. Pedro II (1667-1706), no entanto, houve uma modificação sensível nessa tradição. Ao lado de documentos concebidos especificamente para combater os palmarinos, D. Pedro e seus representantes elaboraram, a partir de 1688, disposições legislativas que buscavam coibir os abusos senhoriais no trato dos escravos, entendidos como uma das principais razões que levavam os cativos à fuga.²⁸

Nesse quadro de aguçamento das tensões escravistas no espaço colonial açucareiro, os jesuítas radicados no Brasil também passavam por um período turbulento. Em todo o império, a Companhia de Jesus vinha sendo duramente questionada pelo fato de possuir vastas propriedades (rurais e urbanas) e ao mesmo tempo estar isenta do pagamento dos dízimos. Desde a década de 1650, as câmaras municipais da Bahia e do Rio de Janeiro encaminharam petições contra os privilégios dos inacianos. Os colonos do Estado do Maranhão criticavam o uso que os jesuítas faziam dos índios que, segundo eles, contradizia a defesa da liberdade indígena feita pela Companhia. E, na década de 1690, a própria Coroa ressoou tais clamores, ao tentar forçar a ordem a pagar os dízimos. O conjunto desses ataques à Companhia nada mais era do que uma expressão da perda de espaço dos jesuítas nas sociedades metropolitana e colonial.²⁹

É este o contexto que ajuda a compreender a gestação dos projetos jesuíticos para guiar a cristandade colonial e, particularmente, para normatizar o governo dos escravos. Tendo por pano de fundo o problema da revolta escrava e a legislação do reinado de D. Pedro II, os trata-

²⁸ Veja-se, a respeito, a coleção de documentos editada por Silvia Hunold Lara, *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. In *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*, Madri, Fundación Histórica Tavera-Digibis-Fundación Hernando de Laramendi, 2000 (Cd-Rom), em especial sua introdução. Sobre a legislação setecentista acerca dos quilombos brasileiros, ver, da mesma autora, o artigo “Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos”, in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (São Paulo, Companhia das Letras, 1996), pp. 81-109.

²⁹ Ver Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 439-460, 601-603; Luiz Koshiba, *A honra e a cobiça: estudo sobre a origem da colonização*, Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1988, p. 270.

dos e sermões jesuíticos de fins do século XVII e inícios do XVIII, em especial os de Benci e Antonil, procuraram responder aos ataques dos colonos apontando as falhas e os erros dos senhores escravistas luso-brasileiros no comando de seus cativos.³⁰ A mensagem básica dos textos inacianos era a de que os proprietários da América portuguesa eram incapazes de governar corretamente seus escravos, pois haviam se afastado dos preceitos da moralidade católica.

De início, cabe examinar o livro de Jorge Benci, redigido na Cidade da Bahia em forma de sermão em 1700, e impresso em Roma em 1705. Dirigido tanto aos proprietários quanto aos não-proprietários de escravos, o livro era composto por uma introdução e quatro discursos. Na introdução, Benci expôs a idéia de que a origem da instituição do cativeiro humano tinha raízes no pecado original. Com a rebelião do homem contra Deus, seu criador, as paixões humanas deram origem a guerras e dissensões intermináveis. O cativeiro surgiu como forma de preservar a vida dos vencidos, que passavam assim ao “domínio e senhorio perpétuo” dos vencedores. “Sendo pois o senhorio filho do pecado”, indagou Benci, “que maravilha é que nasçam dele culpas e resultem ofensas de Deus, pelas sem-razões, injustiças, rigores e tiranias, que praticam os senhores contra os servos?” Para obstar as culpas e ofensas cometidas pelos senhores contra Deus é que Benci elaborou sua *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos*, definida como a “regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores Cristãos para satisfazerem a obrigação de verdadeiros senhores.”³¹

O fundamento da *Economia Cristã* residiu nos deveres recíprocos entre senhores e escravos, pois “assim como o servo está obrigado ao senhor, assim o senhor está obrigado ao servo”. Quais eram as obriga-

³⁰ A conexão entre o tema da revolta escrava e o aparecimento dos textos jesuíticos sobre a escravidão negra no final do século XVII foi salientada por Ronaldo Vainfas no livro *Ideologia e escravidão: os letreados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 84-91, e no artigo “Deus contra Palmares – representações senhoriais e idéias jesuíticas”, in Reis & Gomes (orgs), *Liberdade por um fio*, pp .60-80.

³¹ Jorge Benci, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1700), São Paulo, Grijalbo, 1977, pp. 49-50. A exposição e análise dos livros de Benci e Antonil efetuada doravante se baseiam, em larga medida, em um outro trabalho meu. Ver Rafael de Bivar Marquese, *Administração & escravidão: idéias sobre a gestão da agricultura escravista brasileira*, São Paulo, Hucitec, 1999, pp. 57-85.

ções que os senhores deviam aos escravos? A resposta, segundo Benci, havia sido fornecida pelo Espírito Santo no *Eclesiástico* e pela razão natural na obra de Aristóteles. Noutros termos, Benci compôs seus discursos calcado tanto numa conhecida passagem do *Eclesiástico* (33: 25-33), como nos *Oikonomika* atribuídos a Aristóteles. Para o jesuíta, ambos os textos traziam o mesmo conjunto de prescrições, sob as luzes do sagrado e do profano, respectivamente, e tratavam do governo dos escravos no que se refere ao sustento, castigo e trabalho. O conteúdo da *Economia Cristã* seguiu de perto este receituário: o primeiro discurso cuidava do provimento do pão material, o segundo do doutrinamento religioso, o terceiro da administração dos castigos e o quarto do trabalho dos escravos.

Assim, segundo a fórmula bíblica *panis, ne succumbat*, a primeira obrigação dos senhores era a de fornecer pão aos cativos, para que eles não desfalecessem. O pão, neste caso, desdobrava-se no sustento, no vestido e nos cuidados nas enfermidades que os senhores deviam aos escravos. A prática usual dos proprietários luso-brasileiros de não dar o sustento suficiente aos negros, ainda que criticada por Benci, poderia ser obviada, de acordo com ele, se fosse concedido tempo aos escravos para granjearem seus mantimentos. Entretanto, pecado grave era o de facultar aos escravos tempo para as roças autônomas apenas nos domingos e dias santos. Como norma sobre a alimentação dos escravos, Benci prescreveu que os proprietários, ou dessem o sustento condizente, ou concedessem alguns dias na semana – excetuando-se domingos e dias santos – para os cultivos das roças próprias dos cativos.³²

O mesmo sentido de normatização do comportamento senhorial esteve presente em relação às vestimentas e aos cuidados nas enfermidades. Sobre o primeiro ponto, o senhor deveria fornecer vestimentas cristãs que impedissem os escravos de andar “indecentemente vestidos”. Sobre o segundo ponto, o costume dos proprietários brasileiros de abandonar seus cativos enfermos foi severamente repreendido por Benci: o escravo, tendo por único bem natural a saúde, merecia, mais do que qualquer outro enfermo, a piedade cristã. O uso corrente dos senhores luso-brasi-

³² Benci, *Economia Cristã*, p. 58.

leiro nessa matéria, todavia, além de condená-los inelutavelmente ao Inferno no dia do Juízo Final, estava trazendo, segundo Benci, a punição divina em vida, como comprovavam as invasões holandesas.³³

O método adotado por Benci no primeiro discurso foi seguido nos outros três, ou seja, ao lado da crítica às práticas senhoriais, a elaboração de regras que as substituíssem. Deste modo, no segundo discurso, em que cuidou da doutrinação cristã dos escravos, Benci expôs a necessidade de os senhores se preocuparem com o provimento do pão espiritual. Este consistia basicamente no receituário da Reforma Tridentina, a saber, a instrução na doutrina cristã, a observação dos sacramentos e o bom exemplo da vida. A instrução religiosa dos negros era responsabilidade não só dos párocos, mas também dos senhores. Os dois argumentos utilizados pelos últimos como justificativa para não instruírem seus escravos eram, de acordo com o autor, carentes de fundamentação: por um lado, o argumento da boçalidade dos escravos não chegava a configurar um obstáculo intransponível para instruí-los na religião cristã; por outro, a autoridade dos proprietários não diminuía pelo fato de serem responsáveis pela doutrinação dos cativos. Em relação aos sacramentos, o que mais chamou a atenção de Benci foi o problema do casamento: conforme o Direito Canônico, os senhores não podiam impedir nem dissolver o matrimônio dos servos, vendendo-os separadamente. Por fim, o comportamento exemplar dos senhores seria a melhor forma de doutrinar corretamente os escravos no catolicismo romano, visto que as ações, e não as palavras, é que constituíam o melhor modo de instruí-los nos ensinamentos da Igreja: nos termos de Benci, “os senhores, que querem persuadir aos escravos a exata observância dos preceitos divinos, devem viver de sorte que vejam neles os mesmos escravos um exemplo e retrato de verdadeiro cristão.”³⁴

O terceiro discurso da *Economia Cristã* versou sobre as normas corretas para a aplicação dos castigos. Dado o caráter dos escravos, “rebeldes e viciosos” por natureza, o castigo era fundamental para mantê-los “domados e disciplinados”, pois “os pretos unicamente governam suas ações pelo temor”. Entretanto, se a punição por vezes chegava a configurar-se como uma “misericórdia” do senhor para com seu escra-

³³ Idem, p. 81.

³⁴ Idem, pp. 109-110.

vo, o ato de castigá-lo sem que tivesse culpa era, além de tirania senhorial, algo intolerável aos olhos dos escravos. Antes de punir o escravo, por conseguinte, fazia-se necessário ouvir sua versão sobre o ocorrido. Outrossim, como o castigo equivalia a um medicamento, era importante que o senhor dosasse a punição, perdoando algumas faltas cometidas pelo cativo: “o escravo calejado com o castigo já não o teme”, escreveu Benci, “e porque o não teme, não lhe aproveita. É o castigo como a guerra. A guerra mais espanta, temida que experimentada”³⁵ Aliás, o fato de o senhor nunca perdoar os desvios dos escravos traria outro inconveniente, o de aumentar a incidência de fugas. Igualmente importante para dirimir as tensões entre proprietários escravistas e negros cativos era o modo a ser seguido na aplicação das punições. A sevícia, por exemplo, sendo um atributo próprio aos animais, de maneira alguma poderia ser empregada contra os escravos. Todavia, admoestou Benci, “estamos em tempos que é necessário lembrar aos senhores e dizer-lhes que advirtam que são homens; para que no castigo dos escravos não degenerem em brutos, que arrebatados de sua natural bravura só com o sangue sossegam a cólera”. Para evitar a sevícia, e julgar a culpa do escravo com a razão, e não com a ira, o senhor deveria deixar esfriar “o calor da indignação”, e dar “tempo para sossegar a paixão e a cólera.” Julgada a falta do cativo à luz da razão, o castigo não poderia ir além de açoites e prisões moderadas. Segundo a Lei dos Hebreus, os açoites não deveriam ultrapassar a marca de quarenta; caso a culpa do escravo fosse merecedora de maior punição, o senhor poderia escalonar a aplicação de quarenta açoites a cada dois dias, agrilhoando o faltoso em seguida. Em se tratando de um delito extremamente grave, merecedor da pena de morte, o senhor entregaria o escravo à Justiça, ou, caso isto ferisse seus brios de “nobre e fidalgo”, o venderia para outro senhor.³⁶

A quarta obrigação dos senhores para com os escravos – o conteúdo do último discurso da *Economia Cristã* – era a de dar-lhes o trabalho, “para que com o ócio não se façam insolentes”. Na verdade, a pregação de Benci dirigiu-se aqui contra dois aspectos da prática senhorial: em primeiro lugar, contra o costume dos proprietários manterem um gran-

³⁵ Idem, pp. 138-139.

³⁶ Idem, pp. 152-170.

de número de escravos domésticos sem forçá-los ao trabalho na roça; em segundo lugar, contra o uso senhorial de impor aos negros trabalhos excessivos, o que para Benci era muito mais grave do que o primeiro ponto. O alvo principal da crítica do jesuíta, neste caso, era a prática de obrigar os escravos a trabalhar nos domingos e dias santos, ferindo o preceito da Terceira Lei do Mandamento Divino. O trabalho imposto ao escravos, para se tornar virtuoso, deveria ser moderado, com o descanso necessário, e adequado às forças de cada cativo.³⁷

Em última análise, as propostas de Benci para o governo dos escravos (redução da carga de trabalho, melhoria do sustento material, doutrinação religiosa para a obediência, aplicação equacionada da punição), embora calcadas no princípio das obrigações recíprocas entre senhores e escravos, centraram-se na busca da transformação do comportamento usual dos proprietários escravistas. O jesuíta pretendia tocar a consciência cristã dos senhores de escravos: somente por este meio, acreditava, seria possível implantar o ideal do patriarcalismo cristão, no qual todas as relações seriam mediadas pelos preceitos das Sagradas Escrituras.

Em 1711, seis anos após a edição da obra de Jorge Benci, foi impresso em Lisboa um outro livro que também tratou do tema do governo dos escravos. Tal como Benci, João Antônio Andreoni era um jesuíta italiano radicado há longa data na Bahia. Entre 1693 e 1698, Andreoni escreveu um tratado agronômico sobre a cultura da cana e o fabrico do açúcar, baseando-se em observações diretas feitas no engenho Sergipe do Conde, localizado no Recôncavo baiano e pertencente à Companhia de Jesus. Na primeira década do século XVIII, ao perceber a necessidade de ampliar o escopo de seu texto original, por conta das novas condições coloniais advindas com a montagem do núcleo minerador no interior da América portuguesa, Andreoni redigiu mais três tratados, respectivamente sobre o fumo, as minas de ouro e a pecuária. Reunidos, os quatro tratados foram publicados, em 1711, com o título *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, e sob o pseudônimo de André João Antonil.³⁸

³⁷ Idem, pp. 201-208.

³⁸ Estas informações foram obtidas na introdução de Andrée Mansuy à melhor edição crítica do livro de Andreoni. Ver André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, org. de Andrée Mansuy, Paris, IHEAH, 1968.

O tópico do governo dos escravos foi abordado no primeiro tratado da obra, referente ao fabrico do açúcar. As obras de Benci e Antonil, portanto, tiveram alvos distintos. O objeto de Antonil foi o governo dos engenhos de açúcar, e não apenas dos escravos. Benci, por seu turno, tinha em mente as relações entre senhores e escravos num quadro maior: suas prescrições destinavam-se tanto para as práticas escravistas no campo quanto para a escravidão urbana. É certo que os esquemas intelectuais de Benci e Antonil se escoraram largamente nos escritos da escola aristotélica sobre a *oikonomia*. Todavia, enquanto Benci se prendeu à leitura tomista dessas convenções intelectuais, Antonil buscou combiná-las com a tradição dos agrônomos romanos, como veremos em seguida.

A questão do governo dos escravos foi analisada com vagar por Antonil em dois capítulos do tratado sobre o açúcar. No capítulo cinco, intitulado “Do feitor-mor do engenho, e dos outros feitores menores que assistem na moenda, fazendas e partidos de cana: suas obrigações e soldadas”, o jesuíta especificou quais eram as funções a serem desempenhadas pelos diversos feitores. Na formulação de Antonil, estes seriam “os braços de que se vale o senhor do engenho para o bom governo da gente e da fazenda”; porém, se cada um dos feitores quisesse ser cabeça, seria o governo do engenho “monstruoso e um verdadeiro retrato do cão Cérbero, a quem os poetas dão fabulosamente três cabeças.”³⁹ Com estas palavras, o inaciano deu início à construção da imagem do engenho como um imenso organismo humano. Ronaldo Vainfas, detendo-se na imagem dos escravos como extensão do corpo do senhor (segundo Antonil, “os escravos são as mãos e os pés do senhor de engenho”), atribuiu o recurso dessa metáfora à filiação aristotélica de Antonil, melhor dizendo, à concepção de Aristóteles da propriedade como prolongamento físico do senhor.⁴⁰ De fato, todo o engenho era concebido como um organismo humano, no qual não havia diferença entre propriedade e proprietário. Entretanto, pelo que se pode ler acima, a imagem do corpo não se reduziu apenas aos escravos: estes eram os pés e as mãos do senhor, a cabeça do engenho, que tinha como seus braços os feitores. Ora, a metá-

³⁹ Idem, p.106.

⁴⁰ Vainfas, *Ideologia e escravidão*, p. 98.

fora se inscrevia não só na linha de pensamento aristotélica, como indicou Vainfas, mas também em toda uma tradição cristã medieval.

Com efeito, baseando-se em São Paulo, diversos teólogos medievais haviam recorrido à imagem do corpo para caracterizar a Igreja Cristã. Dentro eles, destacou-se João de Salisbury, que no tratado *Policratus*, da segunda metade do século XII, transferiu a metáfora do organismo humano da Igreja para a *res publica*. Deste modo, o príncipe era a cabeça do Estado; a alma do corpo pertencia aos religiosos; os cavaleiros eram representados pela mão direita do soberano; finalmente, os camponeses constituíam os pés da *res publica*.⁴¹ Como demonstrou Antônio Manuel Hespanha, as concepções de Salisbury, reelaboradas posteriormente por São Tomás de Aquino e outros teólogos e juristas europeus, eram correntes na metrópole e no espaço colonial português do século XVII. O mundo social e político era assim compreendido como uma ordem universal que abrangia todos os seres, orientando-os para um objetivo último transcidente, qual seja, a salvação divina. Essa ordem era naturalmente hierárquica, haja vista que a cada um de seus membros cabia um papel particular a ser obedecido sem questionamentos; daí o emprego da metáfora do corpo.⁴²

Tendo-se em mente que Antonil encarou a comunidade do engenho de açúcar como um universo próprio e autônomo, torna-se perfeitamente inteligível o fato de o jesuíta ter tomado emprestado, para caracterizar o corpo social do engenho, uma visão da política e da sociedade que era disseminada em Portugal (e na Europa) do Antigo Regime. E, para um tratado sobre a administração das propriedades açucareiras, essa imagem desempenhava uma função essencial, ao apresentar a pos-

⁴¹ Ver Georges Duby, *As Três Ordens, ou o imaginário do feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1994, pp. 288-293.

⁴² Nos termos de Hespanha e Xavier, “a função da cabeça (*caput*) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada corpo social (*partium corporis operatio propria*), mas a de, por um lado, representar externamente a unidade do corpo e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (*ius suum cuique tribuendi*), garantindo a cada qual o seu estatuto (‘foro’, ‘direito’, ‘privilégio’); numa palavra, realizando a justiça. E assim é que a realização da justiça – finalidade que os juristas e polítólogos tardomedievais e primomodernos consideram como o primeiro ou até o único fim do poder político – se acaba por confundir com a manutenção da ordem social e política objetivamente estabelecida.” António Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier, “A representação da sociedade e do poder”, in José Mattoso (org.), *História de Portugal*. Vol. 4 (Coordenação de A. M. Hespanha): *O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, p.115. Do mesmo Hespanha, ver *Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal –século XVII*, Coimbra, Almedina, 1994, pp. 297-307.

sibilidade de expor alguns princípios doutrinários elementares sobre a ordenação da autoridade, da hierarquia e dos deveres recíprocos entre os membros da comunidade dos engenhos.

Na avaliação de Antonil, a autoridade que o senhor conferiria ao feitor para o trato com os escravos deveria ser dosada com muita acuidade. A função primeira de um feitor era a manutenção da ordem entre a escravaria e, para tanto, os cativos deveriam reconhecer nele a figura da autoridade. A pretensão de Antonil era a de que esse atributo não fosse exercido de forma desmedida e, se porventura isto ocorresse, o escravo teria um canal para se queixar ao senhor. Este deveria permanecer como o árbitro supremo de sua propriedade, tendo sob estrito controle todos os seus subordinados – fossem feitores ou escravos – por meio da correta distribuição da justiça. Antonil defendeu, sem dúvida, uma concepção de hierarquia escalonada, com papéis muito bem definidos, não distorcidos pela possibilidade de reclamação aberta ao escravo: ao punir o feitor por excesso de violência, sem que o cativo presenciasse o fato, o senhor procuraria simultaneamente reforçar sua ascendência sobre ambos e reafirmar, em bases sólidas, a autoridade do feitor, indispensável à conservação da disciplina entre a escravaria.⁴³ Essas recomendações se aproximavam em muito do que havia prescrito Columella sobre a questão, como por exemplo ouvir a versão do escravo antes de puni-lo, ou não permitir que houvesse discordância entre o senhor e o feitor acerca da punição do cativo, mas, no tratado de Antonil, tais advertências configuravam-se como necessárias à construção de “um feitor moderado e cristão”.⁴⁴

O outro capítulo de *Cultura e opulência do Brasil na lavra do açúcar* que analisou a questão do governo dos escravos é, na verdade, o mais importante nesta parte da obra. Intitulado “Como se há de haver o senhor de engenho com seus escravos”, ele se deteve na fixação das normas para o correto comando dos cativos. Tal como Benci, Antonil, antes de apresentar suas prescrições, tratou das práticas de governo senhorial. Baseando-se em princípios morais, já que, “como diz São Paulo, sendo os [senhores] cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem

⁴³ Antonil, *Cultura e opulência*, p.106.

⁴⁴ Ver Lucius Junius Moderatus Columella, *On Agriculture*, Cambridge MA., Harvard University Press, 1948, vol. 1, pp. 91-95; Antonil, *Cultura e opulência*, p. 106.

infiéis”, o jesuíta italiano criticou severamente o pouco caso que os proprietários baianos mantinham em relação à doutrinação cristã de seus negros. Sendo obrigação dos senhores fornecer aos escravos sustento e roupa condizentes, e equacionar o *quantum* de trabalho conforme as forças de cada um, novamente a prática corriqueira era objeto de duras repreensões. Fornecendo parca alimentação, não permitindo que os escravos cultivassem suas roças aos domingos e dias santos, forçando-os ao trabalho de sol a sol, castigando-os excessiva e freqüentemente, os senhores se afastavam em muito do padrão ideal de conduta. A advertência de Antonil, porém, não era apenas moral: os escravos, ante o governo tirano dos seus senhores, “ou se irão embora fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas”. Portanto, a mudança de atitude dos senhores perante os escravos reduziria a incidência de fugas e de rebelião dos negros. Ouvir a versão do escravo antes de puni-lo e castigá-lo com moderação eram os procedimentos mais adequados em caso de indisciplina. Em síntese, “se o senhor se houver com os escravos como pai”, de acordo com as palavras de Antonil, “dando-lhes o necessário para o sustento e vestido, e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometem, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo.”⁴⁵

A aplicação ao escravismo colonial do discurso das obrigações recíprocas permitiu a Benci e Antonil a composição de uma teoria sobre o governo dos escravos fundamentada em premissas da moralidade cristã. Os elementos básicos desta teoria postulavam que os deveres essenciais dos cativos para com seus proprietários eram o trabalho e a obediência, a serem desempenhados sem nenhum questionamento. Os senhores, por seu turno, deviam aos escravos sustento material condizente (alimentos e vestimentas), trabalho moderado, castigos equilibrados e, acima de tudo, o provimento do pão espiritual, isto é, a educação dos escravos nos preceitos do catolicismo romano. Assegurados os deveres mútuos entre proprietários e cativos, o ideal de uma família cristã patriarcal – pedra angular do projeto missionário jesuítico – poderia finalmente ser posto em prática.

⁴⁵ Antonil, *Cultura e opulência*, pp. 124-130.

Somente seguindo esses preceitos é que os senhores garantiriam a continuidade da dominação escravista e, portanto, da produção agrícola. Caso contrário, se governassem seus escravos sem freios, agindo exclusivamente de acordo com suas paixões, os senhores infringiriam a Ordem Divina e receberiam desse modo as punições devidas. Segundo Benci, por conta do desgoverno senhorial, a ira divina começava a se abater sobre o Brasil, na forma de guerras (invasões holandesas), fomes (carestia de víveres no litoral açucareiro) e pestes (epidemias de varíola e febre amarela).⁴⁶ Antonil lembrou os episódios do cativeiro dos judeus no Egito e na Babilônia: no primeiro caso, Deus mandou as pragas para punir os egípcios contra os maus-tratos infligidos aos hebreus; no segundo, puniu os hebreus, condenando-os ao cativeiro no oriente, por maltratarem seus escravos.⁴⁷

Os jesuítas radicados na América portuguesa, portanto, foram os que mais longe levaram a reflexão sobre o governo dos escravos, construindo nesse esforço uma imagem orgânica de senhor patriarcal. Tal sistematização foi em parte grande tributária do peso político que exerceram no império português, sem termos de comparação com a pouca importância relativa de anglicanos e dominicanos nas colônias inglesas e francesas. A ideologia imperial portuguesa teve nas bulas papais do século XV – notadamente na *Romanus Pontifex*, de 1455 – o que os historiadores denominaram como as suas “cartas régias”: em nome da expansão da fé cristã, os portugueses ficavam autorizados a submeter os povos pagãos que encontrassem nas regiões a serem exploradas comercialmente.⁴⁸ O *topos* da evangelização permaneceu como a justificativa básica em toda a expansão posterior e, para tanto, os jesuítas muito tinham a oferecer: afinal, sua política de missionarização dos povos subjugados ajustava-se como uma luva ao desígnio imperial lusitano.

Afinados com o plano expansionista português, os jesuítas portavam no entanto projetos próprios para guiar a cristandade colonial, fundados nas concepções políticas da Segunda Escolástica. Para nossos fins, é de especial relevância a leitura que fizeram da teoria do poder indireto,

⁴⁶ Benci, *Economia Cristã*, p. 97.

⁴⁷ Antonil, *Cultura e opulência*, p. 130.

⁴⁸ Ver C. R. Boxer, *O império marítimo português (1415-1825)*, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 38; Francisco Bethencourt, “A Igreja”, in Bethencourt e Chaudhuri, *História da expansão portuguesa*, vol.1: *A formação do império (1415-1570)*, p. 370.

formulada de início por Francisco de Vitória e desenvolvida posteriormente por Francisco Suárez. Esses teólogos consideravam as esferas da autoridade eclesiástica e da autoridade secular como nitidamente separadas; por essa razão, inferiam que não se poderia atribuir ao papa um poder coercitivo direto sobre as repúblicas seculares. Contudo, nos assuntos religiosos, o poder temporal deveria se submeter ao poder espiritual. Além do mais, quando problemas nodais de ordem espiritual estivessem em jogo, o papa (ou seus representantes) deveria exercer seu poder indireto sobre os poderes temporais.⁴⁹

Já no século XVI a teoria do poder indireto havia sido aplicada à realidade da América portuguesa, sobretudo na pena de Manuel da Nóbrega: diante do descaminho de colonos e clero secular, competiria aos jesuítas – com o aval da Coroa – tomarem a si o exercício da tutela política e moral sobre a sociedade colonial.⁵⁰ Benci e Antonil nada mais fizeram que atualizar Nóbrega e a teoria do poder indireto para um contexto no qual a Companhia de Jesus estava sendo duramente criticada por colonos e agentes metropolitanos. Desde o fim do Quinhentos, era consenso entre os inacianos que o fundamento econômico e mesmo religioso da América portuguesa residia no cativeiro dos negros, o que permitia resgatá-los do paganismo na África e evangelizá-los na América.⁵¹ Aos membros da Companhia, caberia zelar pelo andamento da instrução cristã dos cativos, a rigor um atributo senhorial, por conta do princípio dos deveres recíprocos fixado na Bíblia. O que Benci e Antonil afirmavam em seus textos era que os senhores luso-brasileiros não estavam sabendo lidar com seus escravos – como o exemplo de Palmares bem o demonstrara – por terem se afastado dos preceitos do patriarcalismo cristão. A resposta para a correção de rumo se encontrava exatamente no ideal de senhor cristão veiculado pelos inacianos.

⁴⁹ Ver, a respeito, Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, pp. 451-457, e Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982, vol. 2, pp.13-20.

⁵⁰ Zeron, “La Compagnie de Jésus”, pp.72-73, *passim*.

⁵¹ Ver Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI-XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, em especial o cap.5.

Antilhas francesas

Ao longo do século XVII, o projeto colonial francês foi definido em suas linhas gerais tal como o português. Nas palavras de um de seus ideólogos, os reis franceses sempre atuaram nas Américas com o propósito de criar “um império cristão, mais que ampliar as fronteiras de uma monarquia temporal”. Houve, no entanto, uma particularidade importante no caso francês, expressa com clareza durante o ministério de Jean-Baptiste Colbert: todos os grupos não-europeus que vivessem nas colônias deveriam passar por um processo de “afrancesamento” (*francisation*). Como bem esclarece o historiador Anthony Pagden, Colbert tinha com isso a intenção “de fazer extensível ao Canadá e ao Caribe o projeto de Luis XIV de um ‘état unifié’ atado pela língua, costumes, religião e rei.”⁵²

Tal diretriz se tornou evidente na política adotada para as Antilhas na segunda metade do Seiscentos. A base inicial da ocupação francesa na região foi a ilha de São Cristóvão, colonizada por um grupo privado em 1627. Os ingleses vinham ocupando essa ilha desde 1623; diante das ameaças constantes dos espanhóis e dos índios caraíbas, resolveram dividir o seu domínio com os franceses. Na década seguinte, os colonos franceses, inspirados pelo sucesso dos ingleses em Barbados, instalaram-se nas ilhas de Martinica e Guadalupe. A colonização destas foi realizada sob os auspícios da *Compagnie des îles d'Amérique*, organizada por Richelieu em 1635. Todavia, diante do fracasso econômico e de suas pesadas dívidas, a companhia vendeu em 1650 seus direitos sobre as ilhas aos seus respectivos governadores, inaugurando o que Michel Devèze denominou de “regime senhorial de proprietários”.⁵³

Nos quinze anos em que as ilhas francesas foram governadas pelos “senhores-proprietários”, seus colonos mantiveram um intenso comércio com os mercadores holandeses, responsáveis pelos estímulos dados à produção açucareira na região. De fato, o decênio 1654-1664 re-

⁵² Pagden, *Señores de todo el mundo*, p. 194. Ver também Patricia Seed, *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*, São Paulo, Ed. da UNESP, 1999, em especial o cap. 2.

⁵³ Michel Devèze, *Antilles, Guyanes, La Mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, SEDES, 1977, pp.140-148, 176-178; Paul Butel, “Le temps des fondations: les Antilles avant Colbert”, in Pierre Pluchon (org), *Histoire des Antilles et de la Guyane* (Paris, Privat, 1982), pp. 53-78.

presentou o ponto de virada na história açucareira dessas colônias francesas: o número de engenhos, a quantidade de escravos e a produção do açúcar cresceram rapidamente a partir desse período. As vantagens oferecidas pelos mercadores holandeses aos colonos franceses (regularidade no fornecimento de escravos e outros insumos, garantia de mercados para o açúcar produzido, isenção de direitos aduaneiros) permitiram o rápido desenvolvimento da indústria em Guadalupe e na Martinica. A grande autonomia das Antilhas francesas em relação à metrópole durante o regime dos senhores-proprietários facilitou ainda mais o controle holandês sobre o tráfico de escravos e sobre o financiamento e a comercialização das safras de açúcar.⁵⁴ O controle holandês sobre o comércio com o Caribe francês era de tal monta que, no começo da década de 1660, a França se via ante a necessidade de comprar no mercado de Amsterdã grandes quantidades de açúcar produzido por súditos franceses. Para combater a hegemonia comercial holandesa no Caribe e em outros setores do comércio internacional do período, a Coroa francesa (tal como vinha fazendo a Inglaterra desde o Ato de Navegação de 1651) pôs em prática políticas mercantilistas dirigidas contra o poder econômico dos Países Baixos.⁵⁵

Sobressaiu-se, neste caso, a ação do ministro das finanças de Luís XIV, Jean-Baptiste Colbert, empossado em 1661. Colbert procurou recuperar o controle sobre o comércio colonial por meio da criação, em 1664, da *Compagnie des Indes Occidentales*. Ao obter o poder sobre as ilhas nos planos judiciário, militar e econômico, a Companhia colbertiana, além de acabar com o “regime senhorial de proprietários”, assegurou para si direitos de monopólio sobre o comércio com todas as Antilhas francesas, o que significava, entre outras coisas, o controle do tráfico de escravos e da comercialização do açúcar e dos demais gêneros agrícolas. Mas, diante da incapacidade em substituir a contento os mercadores holandeses, em especial no que se referia ao abastecimento da mão-de-obra escrava, a Companhia encontrou forte resistência dos colonos. Os

⁵⁴ Charles Schnakenbourg, “Note sur les origines de l’industrie sucrière en Guadeloupe au XVII^e siècle (1640-1670)”, *Revue Française d’Histoire d’Outre-Mer*, vol. iv, nº 200 (1968), pp. 267-315; ver também Paul Butel, “Un nouvel age colonial: les Antilles sous Louis XIV,” , in Pluchon (org), *Histoire des Antilles*, pp. 79-80.

⁵⁵ Wallerstein, *The Modern World-System*, vol. 2, pp. 75-80.

habitants (termo francês para os colonos escravistas) de Guadalupe continuaram a praticar contrabando com os comerciantes holandeses e ingleses e, em 1666, os senhores da Martinica se levantaram contra o monopólio da Companhia.⁵⁶

Em sua história sobre as Antilhas francesas publicada entre 1667 e 1671, o padre dominicano Jean-Baptiste Du Tertre apoiou firmemente a política mercantilista estabelecida por Colbert; em suas palavras, tratava-se de um dirigente cuja “vigilância não deixa nada escapar de tudo o que pode contribuir à glória de Nosso Grande Monarca e à felicidade do Reino”. Para o religioso, a Companhia das Índias Ocidentais fundada pelo ministro das finanças de Luís XIV tinha totais condições para “retirar todo o comércio desses locais das mãos dos Estrangeiros, e de restaurá-lo em nossos portos, para fazer lucrar os sujeitos desse Reino.” Mas não só isso: dada a presença abusiva de huguenotes e judeus nas colônias e o profundo laxismo em relação aos índios e escravos negros, à Companhia cabia uma missão religiosa da maior importância.

Como temos em mira, no estabelecimento das ditas colônias, principalmente a glória de Deus [...], a dita Companhia [...] será obrigada a enviar às terras acima concedidas o número de eclesiásticos necessários para pregar o santo Evangelho e instruir esses povos sobre a crença da religião católica e apostólica e romana, como também construir igrejas e nelas estabelecer vigários e padres (asseguradas a elas as suas nomeações) para realizar o serviço divino.⁵⁷

Portanto, o acentuado regalismo da política religiosa de Luís XIV, que estava sendo estendida ao ultramar por Colbert, foi esposado com ardor por Du Tertre. Isso talvez se explique pela própria posição ocupada pelos dominicanos no império: como esclarece Läennec Hurbon,

⁵⁶ Blackburn, *The Making of New World Slavery*, pp. 282-283; Devèze, *Antilles, Guyanes*, pp. 209-211; Schnakenbourg, “Note sur l’industrie sucrière en Guadeloupe”, pp. 292-293; Liliane Chauleau, *Dans les îles du vent: La Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, Harmattan, 1993, pp. 20-22; Butel, “Un nouvel âge colonial”, p. 80; Sobre o colbertismo como técnica de governo inspirada no modelo holandês, ver Pierre Pluchon, *Histoire de la colonisation française*, vol. 1: *Le premier empire colonial, des origines à la Restauration*, Paris, Fayard, 1991, pp. 84-85.

⁵⁷ Jean-Baptiste Du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, Paris, Chez Thomas Iolly, 1671, vol. iii, pp. 36-37, p. 47.

“exceto os jesuítas, de tendências ultramontanista, que pleiteiam o estreitamento das relações com Roma, a maior parte das ordens religiosas (carmelitas, capuchinos, dominicanos) fica amarrada ao poder real: sua situação financeira depende disso e tudo contribui para mostrar que eles também se incluem na classe dos colonizadores.”⁵⁸

Du Tertre compôs seu relato baseado numa estada de quase duas décadas (1640-1658) como missionário nas ilhas francesas. A primeira edição do livro foi publicada em 1654, e continha apenas um volume.⁵⁹ Com a modificação da política colonial francesa em 1664, Du Tertre resolveu ampliar a obra: a segunda edição foi acrescida de mais três volumes que narravam os eventos ocorridos após 1654, sendo que um dos tomos era dedicado à história natural das Antilhas. Neste volume, ele incluiu um longo tratado sobre os escravos negros utilizados nas propriedades francesas.⁶⁰ Como eram os escravos que davam origem às riquezas das Antilhas francesas e que formavam a maioria de sua população, anotou o missionário, tornava-se imperioso conceder-lhes um tratado específico para descrever “suas condutas e seus modos”.

Dividido em treze parágrafos, o tratado descreveu com pormenores as diversas práticas correntes nas colônias e *plantations* francesas, a saber, os métodos de escravização empregados na África e a organização do tráfico negreiro transatlântico, a pronta adoção da fé católica pelos negros e seus casamentos, a alimentação, moradia, vestuário, trabalho, disciplina e lazer. O caráter eminentemente descritivo do tratado sobre os escravos derivou dos esquemas intelectuais que Du Tertre adotou para escrevê-lo. Como assinalou Michel Foucault, a história da natureza que se constituiu no século XVII baseava-se no princípio de “pousar pela primeira vez um olhar minucioso sobre as coisas e de transcrever, em seguida, o que ele recolhe em palavras lisas, neutralizadas e fiéis”; em outras palavras, o procedimento básico da história natural, tal como

⁵⁸ L. Hurbon, “A Igreja Católica nas Antilhas Francesas no século XVII”, in CEHILA (org.), *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe* (Petrópolis, Vozes, 1987), p. 95.

⁵⁹ O título desta edição era ligeiramente diferente da edição posterior: *Histoire Générale des isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique, et autres dans l'Amérique*.

⁶⁰ Du Tertre, *Histoire Générale des Antilles*, 1667, vol. ii, *Traité vii : Des Esclaves des Antilles de l'Amérique*, pp. 483-537.

praticada no Seiscentos, consistia em observar inicialmente a natureza para, num segundo momento, classificar o que foi observado numa rede taxionômica.⁶¹ Tais procedimentos foram seguidos à risca por Du Tertre, que registrou numa ordem classificatória todos os aspectos ligados à vida dos escravos nas Antilhas francesas.

Contudo, o relato do dominicano francês não deixou de prescrever o que deveria ser seguido no governo dos escravos. Suas prescrições não eram apresentadas de forma explícita, mas podiam ser observadas em cada um dos parágrafos do tratado. Dos vários exemplos que poderiam ser lembrados, três merecem uma atenção especial. Em primeiro lugar, a defesa do bom tratamento como uma estratégia para manter a disciplina entre os escravos. Esta prescrição baseou-se na observação de que o “humor” dos escravos alterava-se conforme o tratamento dado pelo senhor: “quando são tratados com docura e bem alimentados”, anotou Du Tertre, “eles se acham os mais felizes indivíduos do mundo, dispõem-se a fazer tudo e observa-se em seus semblantes e em suas ações, as indubitáveis marcas de satisfação de seus espíritos. Mas, pelo contrário, quando são tratados com rigor, percebe-se bem que a melancolia os atormenta.”⁶² O problema não era apenas a melancolia do escravo, mas, sobretudo, o fato de que o escravo maltratado era mais propenso ao furto e à indisciplina. Tanto é assim que o “vício” do roubo, adquirido por quase todos os negros assim que eles eram introduzidos nas *habitations* francesas, devia-se exatamente à má alimentação dada pelos senhores. Esta também foi a lógica da crítica de Du Tertre ao “modo do Brasil”, incapaz de garantir um provimento condizente ao cativo.

Na crítica feita à prática de deixar a alimentação do escravo ao seu próprio encargo cedendo-lhe uma pequena roça (ao “modo do Brasil”), subjazia a idéia de que era obrigação do senhor garantir o provimento material do cativo. Esta noção foi retirada do discurso das obrigações recíprocas entre senhores e escravos, reiterada tanto nos autores clássicos (notadamente Aristóteles) quanto nas Sagradas Escrituras: em troca do trabalho fornecido pelo escravo, era dever do senhor assegurar-

⁶¹ Michel Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo, Martins Fontes, 1981, pp. 142-146.

⁶² Du Tertre, *Histoire Générale*, pp. 496-497.

lhe o sustento material e, no caso da leitura bíblica, espiritual. O segundo ponto cuidou exatamente deste último aspecto: os senhores católicos franceses tinham a obrigação de cuidar da catequese dos seus cativos. Houve, aqui uma crítica velada ao comportamento dos protestantes. Ao demonstrar a compatibilidade entre cristianismo e escravidão e o ardor com que os negros abraçavam a fé cristã, Du Tertre voltou-se contra o argumento protestante de que o batismo do escravo implicava necessariamente sua libertação temporal.

Por fim, o terceiro exemplo reporta-se às punições físicas e suas conexões com o tópico da *marronage* (fuga de escravos). Du Tertre afirmou, em certa passagem, que a “máxima fundamental no governo dos escravos” consistia em não perdoar nenhuma falta cometida pelos cativos. Entretanto, o dominicano não encampou acriticamente todas as normas punitivas adotadas pelos senhores. Após discriminar os diferentes tipos de castigos aplicados conforme cada insubordinação praticada, Jean Baptiste Du Tertre lançou uma exortação cristã aos senhores para que controlassem o destempero de seus feitores:

Não posso encerrar este parágrafo sem exortar os habitantes das Antilhas com as belas palavras de Santo Ambrósio e de pedir-lhes, como esse grande prelado fazia aos senhores cristãos de seu tempo, que tratem seus escravos com caridade, pois ainda que a fortuna os tenha tornado seus servidores, esses pobres miseráveis não deixam por isso de serem irmãos pela graça do batismo, que os fez filhos de Deus, [...], rogando-lhes também que vigiem seus capatazes, que freqüentemente abusam da autoridade que lhes foi conferida e que tratam os seus escravos com uma desumanidade que os leva freqüentemente ao desespero e à fuga.⁶³

A lembrança de Santo Ambrósio pelo dominicano não foi fortuita, pois os escritos deste patriarca cristão, juntamente com os textos dos estóicos, foram fundamentais na construção das concepções de Du Tertre sobre a escravidão. A idéia central do trecho citado era a de que o tratamento impiedoso por parte dos senhores e de seus prepostos gerava o

⁶³ Idem, p. 534.

desespero no escravo e, consequentemente, levava-o à evasão. Não por acaso, o tratado foi finalizado com a questão da *marronage*, particularmente aguda no século inicial da colonização escravista da Martinica e de Guadalupe. Na avaliação do missionário, a maior razão para a fuga do escravo era o desejo de liberdade, mas, se fosse bem tratado, o negro não encontraria motivos para fugir. Tanto é assim que existiam dois tipos de fugitivos. O primeiro era o escravo recém-introduzido na *habitation* que, após verificar a impossibilidade de retornar à África, voltava para a propriedade. O outro era o cativo já adaptado às Antilhas que, devido aos maus-tratos ou à falta de mantimentos, escapava para as montanhas. Apenas o segundo fugitivo é que se tornava quilombola, por conta do conhecimento das técnicas agrícolas e do modo de vida nas ilhas.⁶⁴ Portanto, bons tratos e disciplina rigorosa eram os elementos prescritos por Du Tertre para se evitar o problema da *marronage*.

Tais prescrições, organizadas e apresentadas de outra maneira, poderiam perfeitamente compor um tratado sobre o governo dos escravos. Du Tertre não o fez devido ao tipo de preocupação que o norteou e posição política que ocupou. Seu propósito foi a elaboração de um texto sobre história natural dos escravos, com a descrição das práticas correntes nas *plantations* francesas, e não a composição de um tratado sobre o governo dos cativos. As prescrições inscritas no texto, por sua vez, direcionavam-se não tanto para os proprietários escravistas, mas primordialmente para as audiências letreadas e autoridades metropolitanas. Por este motivo, o livro de Du Tertre deve ser tomado como uma expressão do poder metropolitano francês sobre o espaço antilhano. Afinal, a narrativa dos eventos da colonização francesa da região, a descrição do espaço natural onde ocorriam esses eventos e dos grupos humanos que deles participavam foram acompanhadas pela defesa da política colonial e religiosa colbertiana. A Coroa francesa deveria normatizar as relações entre os atores sociais envolvidos na colonização, notadamente senhores e escravos, cuidando para que os preceitos básicos do catolicismo fossem seguidos por todos – eis uma mensagem que perpassou todas as considerações de Du Tertre sobre os negros.

⁶⁴ Idem, pp. 534-537.

Nesse esforço, contudo, não houve qualquer tentativa de Du Tertre para construir a imagem de um senhor patriarcal. Muito pelo contrário, pois em vários momentos de sua obra anotou sem recriminações o comportamento comercial dos proprietários escravistas das Antilhas. Em certa passagem, por exemplo, Du Tertre se referiu à “forte paixão que nossos habitantes demonstram em acumular bens [...]; eles vêm para as ilhas somente para isso”. Era exatamente esse caráter das colônias que servia de atrativo para os imigrantes franceses, por permitir atenuar a rígida ordem estamental que vigorava na metrópole: nelas, “não há ponto de diferença entre nobre e plebeu. Entre os colonos, aquele que tem mais bens é mais considerado, pois só os oficiais tem *status*. Desta forma as riquezas estabelecem distinção entre as pessoas.”⁶⁵

É bom que se diga que tudo isso fez parte do cálculo imperial de Colbert. Ao mesmo tempo em que buscou endurecer a ortodoxia política e religiosa, o todo-poderoso ministro de Luís XIV acabou por flexibilizar a ordem econômica imperial. Em 1674, diante do fracasso da Companhia das Índias Ocidentais, Colbert a supriu e transformou as colônias caribenhas em províncias do Reino, atreladas à Secretaria de Estado da Marinha, com o objetivo de uniformizar sua administração. Neste sentido, foram criados novos cargos e instituições para fortalecer o poder real sobre as ilhas. Ao lado do cargo de governador geral das ilhas, criou-se também o de intendente, responsável pela “justiça, polícia e finanças” das colônias. Esses dois administradores eram subordinados diretamente à Secretaria da Marinha. Para contentar os interesses locais, as atribuições do Conselho soberano de cada ilha, no qual os *habitants* estavam representados, foram modificadas: além de julgar casos criminais em primeira instância, este órgão, dependendo da questão, tinha o poder de obstruir as deliberações do intendente.⁶⁶ No plano econômico, Colbert decretou, com o fim do monopólio da Companhia das Índias Ocidentais, o livre comércio entre as Antilhas e os portos franceses de Rochelle, Nantes e Bordeaux, mantendo, no entanto, o princípio do *exclusif*, tudo isso, no fim das contas, acabou por aproximar as Antilhas francesas do sentido comercial do império inglês.⁶⁷

⁶⁵ Du Tertre, *Histoire Générale*, vol. ii, p. 523, 474.

⁶⁶ Devèze, *Antilles, Guyanes*, pp. 224-226; Butel, “Un nouvel age colonial”, pp. 82-84.

⁶⁷ Blackburn, *The Making of New World Slavery*, p. 283.

A política econômica adotada por Colbert após 1674, escorada na liberdade de comércio entre os portos atlânticos franceses e o Caribe, rendeu bons frutos nas décadas subsequentes. A partir do último quarto do século XVII, a produção de açúcar e a população escrava aumentaram consideravelmente na Martinica e em Guadalupe. O complexo açucareiro escravista francês ganharia um alento fundamental em 1697, com a incorporação definitiva da parte ocidental da ilha de São Domingos. Na década de 1720, os franceses conseguiram igualar a produção de açúcar das Antilhas inglesas e, na década seguinte, ultrapassaram-na.⁶⁸

Nesse contexto de arranque da economia escravista francesa, foi publicado o mais importante relato sobre as Antilhas francesas a surgir até a segunda metade do século XVIII, a *Nouveau voyage aux Isles de l'Amerique*, do também dominicano Jean-Baptiste Labat. Editado em Paris no ano de 1722 em seis volumes, o livro se reportou ao período que o missionário viveu no Caribe, entre 1694 e 1705, quando foi responsável pela administração do engenho de açúcar pertencente aos padres dominicanos na Martinica. A obra se inscrevia na tradição das narrativas de viagem ao Novo Mundo que combinavam a “história moral” com a história natural das ilhas. No julgamento de Labat, o livro mais importante dessa literatura era o de Du Tertre, um companheiro de ordem religiosa que ele tinha em alta conta. A maior justificativa para a composição da *Nouveau voyage* residia no fato de as informações trazidas no livro de Du Tertre estarem ultrapassadas, pois se reportavam à segunda metade do século XVII: a nova situação colonial das Antilhas francesas no início do século XVIII, com uma produção escravista em larga escala, notadamente a do açúcar, exigia a publicação de um novo relato de viagem.⁶⁹

A obra de Labat trouxe uma modificação importante em relação à organização formal que havia sido empregada por Du Tertre. No livro deste, houve uma clara divisão entre os assuntos referentes à história política das ilhas e os que diziam respeito à história natural. O livro de Labat afastou-se deste padrão rígido: sua exposição assemelhou-se a um diário de viagem, pois o encadeamento dos assuntos registrados obed-

⁶⁸ Idem, p. 295; Devèze, *Antilles, Guyanes*, p. 256.

⁶⁹ Jean-Baptiste Labat, *Nouveau voyage aux Isles de l'Amerique*, Paris, Guillaume Cavelier, 1722, vol. i, pp. ix-x.

ceu à seqüência cronológica da vivência do autor nas Antilhas. Quando os assuntos descritos mereceram “uma explicação longa e um amplo detalhe”, Labat interrompeu o fluxo da narrativa para abordá-los sistematicamente. Seu livro trouxe assim desde capítulos reservados exclusivamente à história natural das ilhas até verdadeiros tratados agronômicos sobre as plantas de maior relevância econômica para a metrópole.

No início do século XVIII, a economia das Antilhas francesas já era totalmente dependente do trabalho escravo. Um dos assuntos que mais chamaram a atenção de Labat foi justamente a escravidão negra: o tema do governo dos escravos recebeu no livro do dominicano uma abordagem inédita até então. Contudo, o tópico foi tratado sob duas perspectivas distintas: a primeira concentrou-se em examinar os padrões de administração dos escravos no processo de fabrico do açúcar; a segunda, em traçar observações gerais sobre as práticas de governo dos cativos nas Antilhas.

A primeira perspectiva esteve presente no terceiro volume da *Nouveau voyage*, mais especificamente no capítulo que cuidou do açúcar e de “tudo que se refere à sua fábrica e suas diferentes espécies”. Aqui, Labat descreveu os trabalhos efetuados nas várias etapas de feitura do açúcar nos engenhos antilhanos, as modalidades de organização dos escravos e as despesas em alimentação e vestuário para a manutenção de uma escravaria com 120 negros. Na parte agrícola do fabrico de açúcar, Labat demonstrou cuidado especial com o problema do controle dos escravos, recomendando o plantio alinhado dos canaviais e sua divisão em quadrados como meios para facilitar a supervisão da escravaria. Além do mais, deu grande atenção ao emprego racional da força de trabalho, ao sugerir a separação dos cativos em turmas conforme o sexo e a idade.⁷⁰ Em relação às práticas de administração dos escravos na manufatura do açúcar, o autor também se preocupou em prescrever medidas que possibilitassem um uso mais racional da mão-de-obra, como o escalonamento das horas de trabalho nas moendas e caldeiras. Com tais esquemas, acreditava Labat, o senhor teria “o direito de exigir de seus escravos um trabalho pronto, assíduo e vigoroso.”⁷¹

⁷⁰ Idem, vol. iii, pp. 143-175.

⁷¹ Idem, pp. 205-216.

Em suas considerações sobre a administração dos escravos no processo de fabrico do açúcar, Labat teceu ainda alguns comentários sobre a “despesa necessária para a alimentação e o cuidado de cento e vinte escravos”. Neste ponto, o dominicano dialogou diretamente com as normas do *Code Noir* (codificação das leis escravistas francesas estabelecida por Colbert, mas promulgada apenas dois anos após sua morte) sobre alimentação, vestimenta e demais cuidados devidos aos escravos, verificando a viabilidade delas na prática concreta da gestão dos engenhos de açúcar. O edito de 1685 havia estipulado que os senhores tinham a obrigação de fornecer semanalmente aos escravos uma ração contendo duas libras e meia de farinha de mandioca, duas de carne seca ou três de peixe. Labat concordou com o *quantum* relativo à farinha de mandioca, e recomendou que os proprietários tivessem uma abundância de pés de mandioca plantados por toda a *plantation*, pois a aquisição de farinha no mercado custava caro. Sobre a ração de carne, poucos senhores cumpriam a determinação do *Code Noir*. O problema, segundo o dominicano, tinha três causas: 1) a negligência dos oficiais responsáveis pelo cumprimento das ordenações régias; 2) a avareza dos senhores, “que tiram de seus escravos todo o trabalho que podem sem nada gastar por sua alimentação”; 3) os preços excessivos da carne salgada nos tempos de guerra. Os senhores razoáveis, dispostos a garantir o provimento de carne, suplantavam a sua falta nos períodos de conflito plantando batatas e inhames. As rações deveriam ser distribuídas aos escravos no primeiro dia de trabalho da semana, e não aos domingos, pois neste dia os negros recebiam visitas e poderiam acabar rapidamente com a ração semanal.

Os excessos que a maioria dos senhores franceses perpetravam, no entanto, não se limitavam à questão do provimento de carne seca. Dois abusos ainda mais graves eram por eles cometidos. O primeiro consistia em dar uma quantidade semanal de aguardente para o escravo em substituição à farinha e à carne seca, o que forçava o negro a ter que trocar – fora da *plantation*, nos mercados dominicais – a bebida por mantimentos. O segundo abuso referia-se ao “modo do Brasil”. O ponto criticado por Labat não foi a prática da cessão de roças para o cultivo autônomo dos escravos, mas o fato de que os senhores se desobrigavam,

ao adotar este sistema, de fornecer qualquer vestimenta ou alimentação àqueles.⁷²

Comportando-se dessa forma, argumentou Labat, os senhores demonstravam não entender nada sobre os seus “verdadeiros interesses”, quais fossem os de ter uma mão-de-obra vigorosa e ordenada. Contudo, a necessidade de bem alimentar e vestir os cativos não esteve escorada apenas nos interesses materiais: “como cristãos”, os proprietários tinham a obrigação de “fornecer a seus escravos, que devem ser vistos como seus filhos, tudo que é necessário à sua subsistência, sem os submeter, pela dureza, à necessidade próxima de perecerem pela miséria ou de ofenderem Deus roubando para viver e se manter.”⁷³

A síntese desta perspectiva foi apresentada no fechamento do capítulo sobre o açúcar, num longo parágrafo em que Labat sugeriu algumas regras de conduta para os senhores seguirem no governo dos escravos e do engenho. O proprietário deveria verificar tudo pessoalmente, não confiando cegamente nas informações que lhe eram passadas por feitores ou ecônominos. Os trabalhos precisavam ser planejados com bastante antecedência, para não serem executados com atropelo: ainda que moderado, o trabalho deveria ser contínuo e regular para preservar os escravos. Por fim, o proprietário necessitava ter a exata medida do que significava ser senhor de escravos:

Ele deve, acima de tudo, lembrar que é senhor de seus escravos e que é cristão. Essas duas qualidades lhe devem inspirar sentimentos de justiça, eqüidade, brandura e moderação para com eles, de modo que ele jamais exija algo pela força e pela violência dos castigos, quando o puder fazer pela brandura. Ele deve mostrar uma preocupação contínua e toda particular em sua instrução e saúde e também alimentação e preservação, sejam eles velhos ou jovens, sadios ou doentes, em idade de servir ou inválidos.⁷⁴

Comportar-se como um verdadeiro cristão, expressando os sentimentos de justiça, eqüidade, docura e moderação: tais eram os mecanis-

⁷² Idem, pp. 438-442.

⁷³ Idem, pp. 442-443.

⁷⁴ Idem, pp. 458-459.

mos ideais para se evitar ao máximo o uso da força física e da violência contra os escravos. O bom senhor de engenho era exatamente aquele que conseguia manter o domínio sobre os negros sem recorrer a todo momento às punições corporais.

O tema da administração dos escravos constituiu um dos principais focos de atenção no capítulo que Labat dedicou ao açúcar. Entretanto, este não foi o único lugar da *Nouveau voyage* em que se discutiu o problema do governo dos escravos. No volume IV, o dominicano incluiu um capítulo com o título “Dos Escravos negros, de que se servem nas Ilhas. Sua religião, modos e danças. Como são comprados, tratados e instruídos”. Neste capítulo, que guardou uma série de pontos de contato com o tratado de Du Tertre, Labat teve por objetivo descrever – sob as lentes da história natural – os costumes dos negros e as práticas da escravidão nas Antilhas e traçar algumas prescrições sobre a administração dos cativos. Tais prescrições cuidaram basicamente de três aspectos ligados ao governo dos escravos, a saber, a compra de negros e negras e os cuidados iniciais na “aclimatação” dos mesmos, as punições físicas e o papel da economia própria dos cativos.

Antes de comprar os escravos, recomendou Labat, os senhores deveriam examiná-los minuciosamente, se possível na companhia de um médico, com o objetivo de verificar o estado de saúde deles. Efetuada a aquisição, o escravo recém-comprado não poderia ser posto logo a trabalhar: esta atitude avarenta e ambiciosa, além de atentar contra a caridade e a discrição, demonstrava que o senhor não entendia “nada de seus próprios interesses.” Nos primeiros dias do escravo boçal na *habitation*, o proprietário deveria ter um cuidado todo especial para recompor suas forças, debilitadas ao extremo após a travessia atlântica no navio negreiro. Este tipo de tratamento não só recuperava as forças do corpo escravo como também gerava no cativo sentimentos de afeição para com o senhor.⁷⁵ Aos poucos, com a saúde recomposta, o escravo recém-adquirido seria acostumado às duras condições de trabalho das Antilhas.

As instruções sobre os castigos foram bem sintéticas. No julgamento de Labat, quando o governo senhorial se escorava no bom trata-

⁷⁵ Idem, vol. iv, pp. 143-144.

mento, os castigos aplicados em resposta às faltas cometidas eram aceitos pelos escravos sem contestação; por outro lado, nos casos de freqüentes maus-tratos infligidos pelos proprietários, os negros não toleravam passivamente as punições. Uma máxima fundamental a ser obedecida pelos senhores era a de nunca ameaçar com antecedência o escravo; caso o senhor decidisse aplicar o castigo físico, a escravaria deveria ser reunida, sem aviso prévio, para que todos assistissem à punição; caso o senhor decidisse perdoar o escravo faltoso, isto deveria ser feito sem estardalhaço. O escravo, sob a ameaça prévia da punição, poderia fugir e passar a viver aquilombado. E, “quando eles gozam uma vez essa vida libertina”, escreveu o dominicano, “tem-se todas as penas do mundo para fazê-los perder o hábito.”⁷⁶

Na avaliação de Labat, o melhor mecanismo para reduzir a incidência de fugas consistia na permissão dada aos escravos para possuírem uma economia própria dentro da *plantation*. Essa economia era composta pela criação de porcos e galinhas junto às senzalas e pelas pequenas roças, localizadas nas áreas periféricas ou de menor valor da propriedade, nas quais os escravos cultivavam tabaco, batata, inhame, milho e outros artigos. O produto dessas roças destinava-se à alimentação dos escravos ou à sua venda nos mercados dominicais das ilhas. É importante não confundir essas roças com o “modo do Brasil”: a proposta de Labat para a abertura de espaços econômicos autônomos aos escravos não desobrigava os senhores de garantir a alimentação de seus trabalhadores. Labat tinha em mente o caráter disciplinador das pequenas criações e das roças. Permitindo o usufruto delas, pontificou o dominicano, o senhor tornaria seus escravos mais fiéis. Caso algum cativo fugisse e não retornasse em menos de vinte quatro horas, o proprietário lhe confiscaria a roça e as criações. Esta punição destinava-se não tanto ao fugitivo, mas principalmente ao restante da escravaria: o medo de perder a economia própria era muito mais eficaz para prevenir fugas do que a ameaça do castigo físico.⁷⁷

A despeito de ressaltar a importância de o proprietário se comportar como um “verdadeiro cristão” e de tratar os escravos como se fossem

⁷⁶ Idem, pp. 150-151.

⁷⁷ Idem, pp. 151-152.

seus “filhos”, a imagem de um senhor cristão patriarcal tal como construída pelos jesuítas da América portuguesa esteve longe do texto de Labat. Um bom caminho para entender a mudança introduzida pelo dominicano se encontra no emprego que deu ao vocábulo *interesse*. Com efeito, Labat buscou compatibilizar os ideais cristãos com a nascente linguagem dos interesses. Como indicou o estudo de Albert Hirschman sobre o tema, a noção de interesse como domador de paixões tem uma história relativamente longa, que remonta ao período do Renascimento, mas foi sobretudo na Inglaterra e na França dos séculos XVII e XVIII que o vocábulo começou a ser relacionado com as aspirações econômicas, com a busca da vantagem material, anseios estes capazes de controlar as paixões. Se os preceitos cristãos ou a coerção estatal não conseguiam sozinhos domar as paixões destrutivas dos súditos, o conhecimento dos verdadeiros interesses materiais serviria para alertá-los sobre os comportamentos corretos a serem adotados.⁷⁸ O texto de Labat esteve claramente conectado com essas mutações nos esquemas mentais da comunidade letrada francesa e inglesa. Foi por este motivo que concordou com os pontos do *Code Noir* referentes à alimentação e ao vestuário, por expressarem tanto a “razão dos interesses” dos senhores como um modelo de comportamento cristão e moderado.

Em Labat, portanto, a normatização do governo dos escravos adquiriu um caráter já secularizado. Em sua acepção, a má administração dos escravos atentava contra os *interesses materiais* dos senhores. Os ideais do patriarcalismo cristão, ainda que presentes em suas considerações, passavam a ocupar uma posição ancilar: a exortação de Labat aos sentimentos cristãos dos senhores, que encerrava o capítulo sobre o açúcar, procurava lembrá-los que a “justiça”, a “eqüidade”, a “doçura” e a “moderação” no trato com os escravos, ao serem aplicadas conforme os “verdadeiros interesses” dos senhores, facilitava a obtenção de uma mão-de-obra vigorosa e disciplinada.

Nada mais distinto do que ocorreu nos textos dos jesuítas radicados na América portuguesa. Em Benci, o mau governo dos escravos, calcado

⁷⁸ Albert O. Hirschman, *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1979, pp. 36-45.

nas paixões desregradas dos senhores e afastado dos preceitos cristãos, atentava, sobretudo, contra Deus. Dentro dessa cosmovisão, a acepção de interesse tinha uma carga fortemente negativa. Benci, ao criticar o costume dos senhores de engenho de designar seus escravos para certos trabalhos aos domingos, pregava que “os que antepõem, como devem antepor, os preceitos da Lei de Deus aos lucros e interesses temporais, não ocupam os escravos nos domingos e dias santos.”⁷⁹ É certo que Antonil lembrou as perdas materiais que eram causadas pelo desgoverno senhorial, mas a sua lógica operou inegavelmente no mesmo campo que o de Benci. Afinal, se persistissem as práticas correntes, os senhores luso-brasileiros não só perderiam seus escravos por meio do suicídio ou da fuga, como poderiam ter destinos semelhantes aos dos hebreus e dos egípcios, narrados no Antigo Testamento. Por conseguinte, enquanto Labat laicizou o pensamento e incorporou a linguagem dos interesses nascente nas discussões filosóficas e políticas européias contemporâneas, Benci e Antonil continuaram presos no discurso medieval sobre as paixões.

A imagem que Labat construiu do proprietário de engenho afastou-se do patriarca cristão e aproximou-se mais do empresário moderno, vale dizer, do *entrepreneur*. Ainda que não tenha empregado o termo, sua figura do senhor como um agente econômico que deveria operar racionalmente atinando para seus interesses materiais guardou pontos de contato relevantes com o conceito que estava aparecendo no discurso econômico coeve, em especial pela lavra de Boisguilbert e Cantillon.⁸⁰ A atitude positiva de Labat frente aos empreendimentos metódicos que visavam a obtenção de ganhos econômicos fica evidente em seu elogio à política de Colbert, presente em suas considerações finais sobre a manufatura açucareira. Ali, Labat propôs a introdução em larga escala nas Antilhas de uma série de novos produtos, tais como o chá, o café, a oliva, a cochonilha e outros mais. Para tanto, a Coroa deveria enviar às ilhas – como já havia feito anteriormente com alguns naturalistas e astrônomos – “homens sábios, hábeis, inteligentes e desinteressados” para

⁷⁹ Benci, *Economia Cristã*, p. 197.

⁸⁰ Sobre o aparecimento do conceito moderno de *entrepreneur* nesses dois autores, ver Hélène Vérin, *Entrepreneurs, entreprise: histoire d'une idée*, Paris, PUF, 1982, pp. 121-174.

auxiliar no desenvolvimento das novas produções. O sucesso de tal política já havia sido comprovado nos tempos de Colbert. Afinal, por determinação do ministro das Finanças, o estabelecimento de manufaturas de videntaças finas e de cristais na França rompeu o monopólio veneziano sobre esses produtos, o mesmo ocorrendo em relação aos turcos e persas com a produção das tapeçarias de luxo nas manufaturas de Gobelins. Em passagem lapidar, Labat sintetizou seu ponto de vista sobre a questão:

nosso comércio aumentará à proporção da quantidade e diversidade das coisas que formos capazes de enviar ou vender aos estrangeiros, e por consequência de fazer florescer nossa Marinha a um estado inédito; ao que devo acrescentar que a abundância de mercadorias nos colocará em posição de lhes dar melhores preços que os dos concorrentes, nosso comércio se estabelecendo sobre as ruínas dos seus, e nossos portos se tornando os entrepostos do comércio de todo o mundo.⁸¹

O trecho é de extrema relevância, pois evidencia a filiação de Labat às linhas teóricas gerais do pensamento econômico do período. Em primeiro lugar, traz a idéia de que a abundância de mercadorias coloniais francesas possibilitaria a queda dos preços dos artigos tropicais e, consequentemente, o avanço do comércio francês “sobre as ruínas dos estrangeiros”. Conforme indicou a clássica análise do historiador sueco Eli Heckscher, há uma lógica em se procurar debilitar economicamente os países inimigos: de acordo com os fundamentos do pensamento mercantilista, um Estado só é rico e poderoso se comparado com os seus vizinhos. Nos termos desse historiador, “tal ideologia inspirava-se na concepção *estática* da vida econômica, na idéia de que no mundo só existia uma determinada quantidade de recursos econômicos, razão pela qual um país podia acrescentar os seus unicamente à custa dos demais”. Entretanto, isto não significa que os teóricos do período renunciaram à busca da abundância interna do Reino. Seguindo o mesmo caminho aberto por Jacob Viner em sua crítica à interpretação de Heckscher, Catherine Larrère demonstrou com muita propriedade a distinção que houve no

⁸¹ Labat, *Nouveau voyage*, vol. iii, p. 505.

mercantilismo entre os princípios do comércio exterior, cujo objetivo maior era assegurar o poder político do Reino frente aos países inimigos, e os princípios do comércio interior, que tinha por objetivo garantir a abundância e o bem-estar aos súditos.⁸²

Ora, as propostas de Labat para o governo dos escravos nas *plantations* açucareiras francesas se encaixavam perfeitamente nesse esquema mental, pois procuravam aumentar a abundância da produção colonial com vistas tanto ao fortalecimento do poder metropolitano no quadro europeu quanto ao crescimento da riqueza dos súditos franceses. Sendo assim, as Antilhas, mais do que campo de missão, representavam para Labat um campo de negócios e, por essa razão, a tradição moralista clássica sobre a *oikonomia* e o discurso bíblico das obrigações recíprocas pouco lhe tinham a fornecer.

Enfim, os anglicanos, os jesuítas radicados na América portuguesa e dominicanos franceses, por conta de seus diferentes projetos políticos e inserção em seus respectivos jogos imperiais, deram respostas distintas ao movimento de mercantilização acelerada da esconomia escravista do Novo Mundo na passagem do século XVII para o XVIII. Enquanto os primeiros tentaram atualizar o ideal antigo do patriacalismo cristão, os últimos – em especial Jean-Baptiste Labat – adotaram o ponto de vista dos agentes escravistas coloniais, mais afinados à imagem moderna do *entrepreneur*.

⁸² Eli F. Heckscher, *La época mercantilista*, México, Fondo de Cultura Econômica, 1983, p. 470; Jacob Viner, “Poder versus abundância, como objetivos da política exterior nos séculos XVII e XVIII”, in Viner, *Ensaios selecionados* (Rio de Janeiro, FGV, 1972); Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992, pp. 101-107. Nessa passagem, retomo a interpretação que apresentei em outro trabalho, “Inovações técnicas e atitudes intelectuais na literatura açucareira francesa e luso-brasileira da primeira metade do século XVIII”, *Anais do Museu Paulista*, Nova Série, nº 5 (1997), pp. 131-161.