

PUCRS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

MARCELO OLIVEIRA RIBEIRO

***AETHIOPIA PRAVENIET MANUS EIUS DEO:***  
GENEALOGIA, ETIOLOGIA E A JUSTIFICATIVA DA ESCRAVIDÃO NEGRA  
EM ALONSO DE SANDOVAL

Porto Alegre  
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

MARCELO OLIVEIRA RIBEIRO

***AETHIOPIA PRAVENIET MANUS EIUS DEO:***  
GENEALOGIA, ETIOLOGIA E A JUSTIFICATIVA DA ESCRAVIDÃO NEGRA EM  
ALONSO DE SANDOVAL.

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2020

## Ficha Catalográfica

R484a Ribeiro, Marcelo Oliveira

Aethiopia Praveniet Manus Eius Deo : Genealogia, etiologia e a justificativa da escravidão negra em Alonso de Sandoval / Marcelo Oliveira Ribeiro. – 2020.

217 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Scholastica Colonialis. 2. Alonso de Sandoval. 3. Escravidão. 4. Escravidão negra. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

MARCELO OLIVEIRA RIBEIRO

***AETHIOPIA PRAVENIET MANUS EIUS DEO:***  
GENEALOGIA, ETIOLOGIA E A JUSTIFICATIVA DA ESCRAVIDÃO NEGRA EM  
ALONSO DE SANDOVAL.

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração:

Aprovada em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS (Orientador)

---

Prof. Dr. Marcio Paulo Cenci - Universidade Franciscana

---

Prof. Dr. Fernando Montes D'Oca – IFSul/Campus Saporanga

---

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton - Unisinos

---

Prof. Dr. Gonzalo Tinajeros Arce - PUCRS

Porto Alegre

2020

*Para Hannah, que, nascendo, me fez renascer.*

*Para João Pedro, Laura Gabrielle, Luise e Arthur:*

*Para mostrar que é possível.*

## AGRADECIMENTOS

O desenvolvimento da tese aqui apresentada se deu no campo de batalha entre Kairós e Chronos. Ao tempo oportuno, da criação, da vida, da natureza, dos ciclos, veio muitas vezes de encontro ao tempo dos calendários, dos relógios, dos prazos. No embate entre essas duas percepções de tempo, o *devir*: o filho que se torna pai, *philos* que se torna *eros*, o pensamento convertido em palavra. E porque não estamos sozinhos neste processo, nossos agradecimentos:

Em primeiro lugar, e de modo muito especial, agradeço ao professor doutor Roberto Hofmeister Pich, o qual, muito além de um orientador, foi o grande incentivador deste árduo trabalho. Agradeço as palavras, os gestos, os conselhos e, acima de tudo, agradeço a confiança e a compreensão – por entender que a vida pulsa para além dos espaços acadêmicos.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pela oportunidade, confiança, recursos e suporte. Muito mais do que um espaço físico, a PUCRS foi um lugar de acolhida, de construção de saberes e amizades.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, pelo apoio financeiro, sem o qual o desenvolvimento desta pesquisa não seria possível. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradeço aos professores doutores Fernando Montes D'Oca e Márcio Paulo Cenci pela leitura atenta e crítica da primeira versão do texto e pelos conselhos, sugestões e apontamentos na ocasião da pré-defesa.

A meu pai, Orli Pedro, e minha mãe, Dirley, por todo o apoio, desde o início, durante e ao fim desta jornada: espero que sintam orgulho deste seu filho. À minha irmã, Rita de Cássia, por escutar e aconselhar: tua importância neste momento é

maior do que podes imaginar. De modo geral, a todos os meus familiares, sempre muito afetuosos.

A Laerte e Celeida, pelos espaços, pela força e pela fé. A Andreia Leal e Victória, por ajudarem a tornar as adversidades mais suportáveis.

Às amigas e aos amigos: Julia Darol, Felipe Parisoto, Alexsandro Cardoso, Luis Guilherme Duque, Ana Paula Alves, Daniel “Bijur” Wolf. Irmãos de alma, companheiros de estrada, por me ensinarem o valor da amizade. Agradeço as sugestões, os conselhos, os ombros e as pausas.

À amiga e parceira (de curso, de ideais, de sonhos) Renata Floriano. Obrigado por ser exemplo, por acreditar e por me honrar com sua amizade: a ti, todo meu respeito e admiração. Estamos juntos!

Agradeço aos meus alunos e ex-alunos (e aqui menciono especialmente Franco Mendes) pelo carinho e por me ensinarem a cada aula o verdadeiro significado da expressão “somos todos filósofos”. Amo vocês e nunca esqueçam: *Sapere Aude!*

E, finalmente, à minha companheira e minha melhor amiga, à mãe de minha filha, a Rayane Ancelmo Leal... ou, simplesmente, Ray. Agradeço o amor, a dedicação, o apoio e a paciência. Agradeço por ser família, por ser palavra, por ser você. E agradeço por confiar em mim quando eu dizia: “Nós vamos conseguir”. Conseguimos!

*“Tu deviens responsable pour toujours  
de ce que tu as apprivoisé.”  
Antoine de Saint-Exupéry*

*#BlackLivesMatter*



## RESUMO

A presente tese tem por objetivo investigar a abordagem sobre a escravidão negra no pensamento do jesuíta Alonso de Sandoval, a partir das duas edições de sua obra *De instauranda Aethiopum salute* (1627 e 1647). Mais precisamente, buscamos apontar como é desenvolvida uma etiologia da escravidão negra com viés salvacionista, alinhada com o contexto histórico, filosófico e, especialmente, teológico da época. Com base no delineamento de uma breve genealogia da escravidão, desde a Antiguidade e através do Medievo, chegamos à América colonial onde Sandoval une sua própria vivência, marcada pelo contato e trabalho com os africanos escravizados, com os fundamentos teóricos que buscam explicar a questão do cativo. A pesquisa se justifica no sentido em que contribui para a compreensão do próprio sentido de América, no tocante às ideologias envolvidas no processo de formação social, histórica e cultural de suas gentes, além de integrar um campo de estudos muito maior, a saber, as pesquisas sobre Escolástica Colonial latino-americana em seus mais variados aspectos.

**Palavras-chave:** *Scholastica Colonialis*. Alonso de Sandoval. Escravidão. Escravidão negra.

## ABSTRACT

The present thesis aims to investigate the approach on black slavery in the thinking of Alonso de Sandoval, based on the two editions of his work *De instauranda Aethiopum salute* (1627 and 1647). Precisely, we seek to point out how is developed an etiology of black slavery with a salvationist bias, aligned with the historical, philosophical and, especially, theological context of this time. Based on the outline of a brief genealogy of slavery, from Antiquity and through the Middle Ages, we arrived in colonial America where Sandoval, unites his own experience, marked by contact and work with enslaved Africans, with the theoretical foundations that seek to explain the issue of captivity. The research is justified in the sense that it contributes to the understanding of the meaning of America, with regard to the ideologies involved in the process of social, historical and cultural formation of its people, besides integrating a much larger field of studies, namely, the research on Colonial Scholasticism in its most varied aspects.

**Keywords:** *Scholastica Colonialis*. Alonso de Sandoval. Slavery. Black slavery.

## RESUMEN

La presente tesis tiene por objetivo investigar el abordaje sobre la esclavitud negra en el pensamiento del jesuíta Alonso de Sandoval, a partir de dos ediciones de su obra *De instauranda Aethiopum salute* (1627 y 1647). Más precisamente, buscamos demostrar como es desarrollada una etiología de la esclavitud negra desde un marco salvacionista, alineada con el contexto histórico, filosófico y, especialmente, teológico de la época. Con base en la delineación de una breve genealogía de la esclavitud, desde la Antigüedad y a través del Medievo, llegamos en una América colonial donde Sandoval, une su propia vivencia, marcada por el contacto y trabajo con los africanos esclavizados, con los fundamentos teóricos que buscan explicar la cuestión del cautiverio. La pesquisa se justifica en el sentido en que contribuye para la comprensión del propio sentido de América, en el tocante a las ideologías envueltas en el proceso de formación social, histórica y cultural de sus gentes, además de integrar un campo de estudios mucho mayor, a saber, las pesquisas sobre Escolástica Colonial latinoamericana en sus más variados aspectos.

**Palabras-clave:** *Scholastica Colonialis*. Alonso de Sandoval. Esclavitud. Esclavitud negra.

## LISTA DE ABREVIACÕES

De Alonso Sandoval:

**DiÆs:** De instauranda Aethiopum salute

De Agostinho de Hipona:

**De Trin.:** De trinitate

**De civ. Dei:** De civitate dei

De Aristóteles:

**Pol.:** Política

**EN:** Ética a Nicômaco

**De an.:** Sobre a Alma

De Tomás de Aquino:

**SCG:** Sumula contra gentiles

**ST Iª IIæ:** Summa Theologica, Prima Secundae

**ST IIª IIæ:** Summa Theologica, Secunda Secundae

De João Duns Scotus:

**Ord.:** Ordinatio

De Juan Ginés Sepúlveda:

**DAS:** Democrates Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios

De Tomás de Mercado

**STyC:** Summa de Tratos y Contratos

De Luis de Molina

**Diei:** De iustitia et iure

De Juan de Solorzano Pereira

***DII:*** De indiarum iure

***DIPI:*** De la Politica Indiana

Outros

***DTC:*** Dictionaire de Théologie Catholique

***Dig.:*** Digesta: Corpus Iuris Civilis

## Nota sobre as traduções

De modo geral, as traduções que constam na presente tese foram realizadas pelo autor da mesma, com base nas bibliografias de apoio. Exceções a este padrão são indicadas em nota.

Optamos por não traduzir as citações do texto de Alonso de Sandoval, de modo a mantê-lo em sua essência e considerando que sua leitura no original não constitui maiores esforços para o pesquisador lusófono. De fato, a maior dificuldade encontra-se na transcrição do texto em romance. Por isso, e a fim de facilitar a leitura, indicamos algumas variações adotadas na grafia, as quais não prejudicam o sentido das ideias em análise.

Ñ/ñ = Que/que.

V/v quando vogal = U/u.

U/u quando consoante = V/v.

Vogais com til (som anasalado) = acrescentadas de *n* ou *m* final.

*f* (s longo) = s

Palavras entre colchetes [ ] substituem por correspondente ou acrescentam ao texto original, para fins de clareza.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	16
1. “O HOMEM, O SOCIÓLOGO, O ESCRITOR”: O TEXTO E O CONTEXTO HISTÓRICO E FILOSÓFICO COMO BALIZADORES DO PENSAMENTO DE SANDOVAL .....	24
2. O ESCRAVO POR NATUREZA E A ESTIRPE DE CAM: UMA GENEALOGIA DA ESCRAVIDÃO A PARTIR DA ANTIGUIDADE .....	47
2.1. A escravidão no contexto filosófico grego .....	51
2.1.1. O tema da escravidão na filosofia platônica .....	54
2.1.2. O tema da escravidão na filosofia aristotélica .....	57
2.1.3. O estoicismo e a escravidão .....	66
2.2. A escravidão nos primórdios da Filosofia cristã .....	68
2.2.1. Liberdade e escravidão em Agostinho de Hipona .....	70
2.2.2. Cam e a narrativa bíblica sobre a escravidão .....	77
2.2.3. Considerações finais sobre a análise agostiniana acerca da escravidão .....	85
2.3. A escravidão no Direito Romano .....	86
2.3.1. O escravo na sociedade e no direito romano .....	92
3. SOBRE SERVOS E ESCRAVOS: A ABORDAGEM DA ESCRAVIDÃO DA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL À ESCOLÁSTICA COLONIAL .....	98
3.1. Escravidão na Escolástica medieval .....	99
3.1.2. Tomás de Aquino .....	102
3.1.3. Duns Scotus .....	108
3.2. Escravidão na Escolástica Colonial .....	111
3.2.1. A escravidão negra nas Américas .....	117
3.2.2. Justificativas para a Escravidão na América .....	122
3.2.3. Síntese do exposto neste capítulo .....	136
4. “PÉS DO MUNDO”: UMA ANÁLISE DA ÁFRICA E DOS AFRICANOS A PARTIR DA OBRA <i>DE INSTAURANDA AETHIOPUM SALUTE</i> (1627 e 1647) .....	138
4.1. Análise comparativa .....	147
4.2. Um azeviche brilhando ao Sol .....	159
5. DA ETNOGRAFIA/GENEALOGIA DOS ETÍOPES À ETIOLOGIA/ESCATOLOGIA DA ESCRAVIDÃO POR ALONSO DE SANDOVAL .....	172
5.1. Paradigma racial .....	176
5.2. A salvação é branca .....	187
CONCLUSÃO .....	202
REFERÊNCIAS .....	205

## INTRODUÇÃO

O ser humano é o único animal verdadeiramente livre. Para algumas correntes da Filosofia, este é um juízo de fato. Também é fato de que tal proposição nem sempre foi consenso na história das ideias, da mesma forma que há divergências quanto a sua condição axiológica. Afinal, nossa condição enquanto sujeitos livres pode ser vista de modo positivo ou sob um viés, se não negativo, ao menos não inteiramente desejável: liberdade carrega consigo a responsabilidade. Somos livres e, por isso mesmo, somos os únicos responsáveis pelas nossas ações, de modo que os filósofos existencialistas, há algumas décadas, sentenciaram que o ser humano está “condenado à própria liberdade”<sup>1</sup>. E assim, dois conceitos que sempre foram colocados de forma antagônica e que parecem, sob certo aspecto, mutuamente excludentes (liberdade e condenação) mostram-se face de uma mesma moeda. Nessa esteira, surge de modo mais ou menos explícito a questão da perda dessa liberdade para outro indivíduo (ou ainda, a *tomada* da liberdade de um pela ação de outro): em outras palavras, a questão da escravidão. Afinal, pode não haver consenso na História das Ideias sobre o fato de sermos o único animal verdadeiramente livre - no entanto, a História da Humanidade nos mostra que somos o único animal a tirar deliberadamente a liberdade de seu semelhante. Ora, assim posta, resumida em poucas linhas e com base em uma definição enxuta, a problemática da escravidão não permite ser vista com todas as suas particularidades, variações e questões envolvidas. De fato, sob certo ponto, e especialmente em dados contextos, a prática poderia inclusive ser interpretada sob um viés utilitarista, ou ainda salvacionista. Inclusive visando uma teleologia da escravidão, afloram os debates sobre a comutação da pena de morte em servidão, as responsabilidades dos senhores para com seus escravos, dentre outros.

O *tema*, portanto, é *amplo* e, por isso, precisamos de um recorte mais específico: nosso tema de pesquisa se dá no tocante à escravidão negra levada a

---

<sup>1</sup> “Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait” [Assim, não teremos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, nem justificativa, nem desculpas. Estamos sós, sem desculpas. Isto é o que quero expressar ao dizer que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque ele não criou a si mesmo, e de outro modo, no entanto, é livre, pois uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz]” (SARTRE, 1996, p. 39).



cabo na América colonial, investigando sua fundamentação a partir da análise da obra e do pensamento de Alonso de Sandoval, com base nas duas edições de sua obra *De instauranda Aethiopum salute*. Neste sentido, o objetivo desta tese é demonstrar que Alonso de Sandoval desenvolve uma etiologia da escravidão negra com viés salvacionista, justificando assim a prática em consonância com os fatores característicos do contexto histórico, filosófico, religioso e ético em questão. Aliados a este objetivo principal, concorrem outros específicos, de modo que nos propomos também (a) analisar as principais influências nas ideias de Sandoval, a partir de uma genealogia da escravidão, desde a Antiguidade até o período colonial na América<sup>2</sup>, (b) identificar a forma como Sandoval recebe e problematiza estas ideias, frente à sua própria experiência na Colônia espanhola e (c) apresentar uma leitura crítica e comparativa entre as duas edições de *De instauranda Aethiopum salute*, em seus elementos principais, características e conteúdo.

A pesquisa se justifica no sentido em que a ideologia da escravidão conforme apresentada por Sandoval, em consonância com a questão dos negros na América, permite compreendermos de modo mais amplo um paradigma racial que até hoje traz consequências socioculturais e políticas ao Continente como um todo. Ao longo de cinco séculos a noção de América foi construída tendo por base, *grosso modo*, a coexistência (por vezes pacífica, quase sempre conflituosa) entre os povos originários, os europeus colonizadores e os africanos trazidos compulsoriamente. Por certo que o conteúdo que emerge da obra de Sandoval não é algo sob o qual concordamos, em absoluto. Mas suas ideias não estão sujeitas aqui a um juízo crítico neste sentido, da mesma forma que não nos importa se suas motivações são justas ou não. O que nos importa é que elas estão colocadas em um contexto específico e acabam, por bem ou

---

<sup>2</sup> Quanto a este primeiro objetivo específico, alertamos que apesar do mesmo exigir uma incursão a outros autores e contextos, ainda assim o foco está no objetivo geral da tese, remetendo a Sandoval. A temática da escravidão é bastante ampla, diversa e complexa, permitindo abrigar diversas “teses”, o que pode prejudicar um recorte mais delimitado. Corremos o risco, por certo, de negligenciar uma ou outra passagem merecedora de maior atenção, mas determinados problemas foram deliberadamente tocados *en passant*. De certo modo, é o mesmo alerta que encontramos em GARCÍA-AÑOVEROS (2000a, p. 2), ao mencionar que busca-se com este tipo de trabalho um enfoque em “las pautas intelectuales, derivadas del pensamiento griego, romano y medieval cristiano que culminan en el Renacimiento, y que son las que estaban en vigor e iban a ser utilizadas en Europa y, en concreto, en Portugal y España a partir del último tercio del siglo XV y principios del XVI, coincidiendo con la época de los grandes descubrimientos en África y en las Indias Occidentales y Orientales. Se trata, por consiguiente, de mostrar el pensamiento, sobre la esclavitud, que estaba vigente en ese período, y las aplicaciones que del mismo se hicieron [...] con los negros” (Sobre a obra citada, advertimos que numeração das páginas está de acordo com o formato ao qual o autor da tese teve acesso, de modo *online*, podendo haver diferenças em relação à obra física).

por mal, traçando os rumos de um amplo debate sobre a escravidão que irá, séculos depois, compor um quadro geral bastante expressivo sobre o que entendemos por América.

Ora, o jesuíta nos apresenta uma obra carregada de perspectiva histórica, permeada por referências às mais variadas fontes e com base em uma descrição atenta das terras e povos conhecidos à sua época, em especial concentrando-se nos povos etíopes, conforme estes eram descritos nos relatos disponíveis a Sandoval. Em outras palavras, realiza a seu modo uma descrição de caráter etnográfico, a qual é colocada, talvez pela primeira vez, em paralelo com outras análises basilares de forma a compor um tratado sobre a fundamentação e sentido da escravidão. Mas, como dissemos acima, o tema é amplo, e, assim como se fez necessário um recorte é preciso também uma investigação mais elementar de nosso argumento: para chegarmos a esta *etiologia*, precisamos desenhar sua *genealogia*, afinal para que possamos compreender como Sandoval justifica e explica a escravidão, é necessária a compreensão, ao menos incipiente, de como este tema chega até o jesuíta. E aqui se dá o desenvolvimento da presente tese.

De início, cabe *apresentar* Alonso de Sandoval. Não por uma mera consideração formal, trazendo os dados biográficos de nosso autor, mas para que, situando-o em um contexto espacial e temporal específico, possamos compreendê-lo enquanto personagem histórico e, daí, percebermos melhor suas ideias. Valtierra, na apresentação de *De instauranda Aethiopum salute* editada em 1956, destaca três pontos em relação a Sandoval: o homem, o sociólogo, o escritor<sup>3</sup>. Acreditamos que estas classificações não são apenas válidas em si, como também interdependentes, pois o *homem*, o indivíduo que vive, age e é afetado pela experiência na América colonial, desenvolve um olhar crítico sobre as gentes, sejam elas nativas ou chegadas de outras terras de modo voluntário ou não – daí o *sociólogo*, que por sua vez registra essa experiência, aliada a uma firme base teórica, em uma obra densa e ampla, trabalho de um exímio *escritor*. Percebida esta relação fica evidente a necessidade de inserirmos Alonso de Sandoval na História, na América colonial, na Modernidade, na Escolástica colonial, de modo que compreendendo o entorno possamos decifrar o indivíduo, e vice-versa.

---

<sup>3</sup> VALTIERRA, 1956, VII.

Os capítulos 2 e 3 remetem a uma digressão (até mesmo uma “regressão”) necessária. Pretendemos nestes realizar uma abordagem sobre o conceito de escravidão a partir do ponto de vista das filosofias antiga e medieval. Tal procedimento é requisitado por dois motivos principais em relação às finalidades desta pesquisa como um todo: em um primeiro momento, é importante que se realize uma genealogia do conceito de escravidão, bem como da questão do escravo, de modo que se investigue a abrangência e a relevância destes temas enquanto questões filosóficas. Em segundo lugar, e de modo extensivo ao ponto anterior, devemos investigar de que modo estas abordagens não apenas surgem e se estruturam, mas também como se desenvolvem e chegam até o contexto da Escolástica, especialmente em seu segundo momento, na América Latina. Assim, enquanto o segundo capítulo concentra-se na Antiguidade greco-romana e na Patrística medieval, abordando, em especial, as ideias de Aristóteles e Agostinho de Hipona sobre o tema da escravidão e ainda como este é tratado no Direito romano, o terceiro se ocupa do desenvolvimento destas ideias ao longo da Escolástica medieval, a partir de Tomás de Aquino e Duns Scotus. Os capítulos em questão são permeados das ideias de Sandoval, apontando como nosso autor se utiliza ou ao menos se apropria dos conceitos elencados para desenvolver seus argumentos.

O terceiro capítulo se completa com uma síntese das principais ideias sobre a escravidão entre os representantes da Escolástica colonial. Este é um momento chave desta tese, afinal, para este ponto confluem todas os conceitos, teorias e debates traçados até então. Mais do que isso, no cenário específico da Modernidade e no âmbito da América a escravidão se converte em um tema de relevo, pois está integrado à própria sociedade colonial, apresentando-se como um problema filosófico de viés prático, algo que não acontecia na Escolástica medieval, em que vigorava o modo de produção feudal. Apontamos, então, as justificativas para a escravidão, às quais está atrelada a preocupação com a licitude das mesmas – em outras palavras, o ato de escravizar outros seres humanos se convertia, aos poucos, em um problema moral. Sandoval está inserido aí, participa e se envolve nestes debates, e assim justificamos a necessidade desta breve genealogia da escravidão, a qual, longe de marcar um afastamento do escopo primeiro desta tese, na verdade vem dar sentido à mesma, no momento em que resgata a formação de um constructo filosófico. Note-se que precisamos de um movimento duplo ao tratarmos das ideias sobre a escravidão presentes na história das ideias: em primeiro lugar, pinça-las dos textos e autores aqui

abordados, destacando-as em face de outros enfoques (tal tarefa se dá de modo ora simples, ora desafiador); e em um segundo momento, analisa-las sem perder de vista todo o complexo contexto histórico, social e cultural que as envolve.

O desenvolvimento proposto visa uma *genealogia* justamente pela necessidade de uma reconstrução do conceito de escravidão a partir de suas bases. Uma genealogia, bem mais do que uma mera reconstituição, visa expor desdobramentos e relações que se sucedem e se interligam, conferindo uma visão a partir das origens e demonstrando como chegamos, a partir destas, às noções que se quer analisar. Por isso, preferiu-se um sequenciamento mais ou menos linear, atravessando histórica, conceitual e ideologicamente o termo escravidão, para termos uma noção mais completa de como Sandoval o recebe, em seu contexto específico. Por certo que outras formas de análise seriam bem-vindas (por exemplo, menos linear e mais rizomática), o que traduz as diferentes escolhas possíveis, acompanhadas de suas respectivas renúncias, e implica um grande desafio da pesquisa: o método. De nossa parte, optamos pelo desenvolvimento apresentado cientes dos riscos que uma forte carga histórica e sociológica pode trazer a uma tese do campo da Filosofia. No entanto, nos parece que os riscos compensam no momento em que clarificam-se os conceitos e, especialmente, auxiliam na construção dos mesmos.

Assim, a partir do quarto capítulo, já apropriados das fontes que a nutrem, nos concentraremos na obra de Sandoval, a partir da análise e comparação do texto das duas edições de *De instauranda Aethiopum salute*, em suas características e particularidades. O objetivo é ressaltar o aspecto etnográfico presente na obra, evidenciando as questões raciais relacionadas com a escravidão. Sandoval, em seu texto, remete às autoridades e faz menção às principais ideias envolvendo a relação entre senhores e servos, seja na filosofia, na teologia ou no direito, mas não o faz sem um olhar crítico, apropriando-se e condensando tais ideias em um formato único. Nos dedicamos de modo especial à análise do *De instauranda Aethiopum salute*, não apenas no que diz respeito a seu conteúdo, mas também em seus aspectos gráficos, linguísticos e formais. Este tratamento é importante, pois daí emergem aspectos bastante elucidativos do pensamento de Sandoval, ressaltando sua abordagem e o desenvolvimento de suas ideias ao longo das duas décadas que separam as edições da obra - por isso faz-se necessário também proceder uma breve análise comparativa entre elas. Também, neste capítulo, tem espaço a discussão sobre os motivos pelos quais a pele negra caracteriza os etíopes, tópico fundamental tanto no que diz respeito

ao tratamento das questões raciais e etnográficas referentes à escravidão, quanto por exemplificar a forma como Sandoval lê, analisa e se apropria das fontes (pagãs e cristãs) para chegar às suas conclusões. Daí (e por isso) o caráter genealógico exposto até então dá lugar à busca por uma *etiologia*<sup>4</sup> própria de Sandoval.

Finalmente, no quinto e último capítulo, toda a análise conflui para a relevância da etnografia e do paradigma racial na obra do jesuíta. A forma como Sandoval descreve os povos etíopes e investiga suas particularidades embasa toda uma noção do tema da escravidão à luz daquelas justificativas já consideradas até então. Não podemos deixar de notar que a questão racial apresenta-se de modo especial a partir do século XVI, destoando das abordagens anteriores, influenciando diretamente os debates sobre a inferioridade ou a superioridade de um povo em relação a outro. Sandoval aproxima esta questão da visão salvacionista cristã, tratando a escravidão como uma oportunidade histórica que permitiria aos etíopes a salvação que não haveriam de conseguir sem o domínio do europeu branco. Traçado assim nosso itinerário, culminamos em uma *escatologia*<sup>5</sup> da escravidão a partir de Sandoval, da qual emerge a essência desta tese: defendemos que as discussões sobre o tema da escravidão, a partir de suas principais fontes no pensamento ocidental, encontram na redação do *De instauranda Aethiopum salute* um ponto de confluência que resulta, de modo inédito, em uma percepção a partir de um paradigma racial e uma oportunidade histórica salvacionista.

Algumas considerações a respeito do material analisado. Há duas principais republicações contemporâneas do texto de 1627 do *De instauranda...* largamente utilizados como bases de pesquisa: uma, de 1956, contendo o prólogo do padre Angel Valtierra, sob o título *De instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*, e outra, por Enriqueta Vila Vilar, de 1987, trazendo o título *Un tratado sobre la esclavitud*<sup>6</sup>. Optamos pelo texto de 1956, por considerações ao detalhado trabalho introdutório e clareza na transcrição, considerando as dificuldades quanto ao *castellano* do século XVII, embora a edição de Vila Vilar tenha servido de

---

<sup>4</sup> “Pesquisa ou determinação das causas de um fenômeno” (ABBAGNANO, 2007, *Etiologia*).

<sup>5</sup> “Termo moderno que indica a parte da teologia que considera as fases ‘finais’ ou ‘extremas’ da vida humana ou do mundo” (ABBAGNANO, 2007, *Escatologia*).

<sup>6</sup> Além destas duas republicações, agregamos a edição *Treatise on Slavery: selections from De instauranda Aethiopum salute*, de 2008, como material complementar, apenas para fins de esclarecimentos, quando necessário.

apoio justamente na observância das peculiaridades linguísticas do original. Ademais, há certas sutilezas entre as duas republicações, as quais, ainda que não afetassem diretamente as análises pretendidas, pesaram no que diz respeito à necessidade de priorizar uma obra frente a outra<sup>7</sup>. Quanto ao texto de 1647 não tivemos escolha: a edição disponível correspondia ao texto original, o que por si só constitui um esforço de transcrição pessoal. Assim, deu-se a necessidade de adaptar certas palavras, letras ou sinais gráficos, e, em alguns casos, substituí-los por equivalentes conforme requisitado para que a leitura fosse facilitada. De todo modo, tomamos o cuidado de não alterar o sentido original e colocar entre colchetes os elementos que não constassem ou se modificassem no texto de Sandoval. Um apontamento se faz necessário em relação à questão histórica que perpassa a obra: entre os anos de 1580 e 1640 os reinos de Portugal e Espanha estavam sob a mesma Coroa, no que ficou conhecido como União Ibérica. Assim, a primeira edição de *De instauranda...* está inserida neste período, de modo que reportar-se ao espanhóis significa, via de regra, reportar-se aos *ibéricos*. O mesmo não ocorre com a segunda edição, de 1647.

---

<sup>7</sup> Restrepo (2005, pp. 20-21) desenvolve uma problematização mais específica sobre as republicações em questão: “Sólo hasta el siglo XX, se imprime nuevamente el libro de Sandoval. A mediados del siglo pasado, en 1956, en la colección de la Biblioteca de la Presidencia de la Republica de Colombia fue publicado el libro precedido de un ensayo biográfico de Sandoval y del libro a cargo del padre Ángel Valtierra S.J. El texto fue transcrito tal cual, modificando al parecer sólo en algunos aspectos la ortografía y modalidad de escritura de la primera edición. En el anverso de la reproducción de la portada original se lee: ‘Este libro se transcribió literalmente de un ejemplar de la edición sevillana de 1627, facilitada por su propietario doctor Jorge Luís Arango’. El título y subtítulo dado a esta edición de la Presidencia de la República fue: *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Cabe anotar que no se seleccionó el título original, sino que se utilizó el título de segunda edición (la de Madrid) con un nuevo subtítulo. Este subtítulo desplaza el énfasis otorgado por Sandoval en sus dos ediciones. La más reciente edición del libro de Sandoval se publicó en 1987 por Alianza Editorial. La introducción y transcripción, también con base en la edición sevillana, fue realizada por la historiadora Enriqueta Vila Vilar. En esta edición, sin embargo, desaparece los títulos anteriores, cambiándolo por el de *Un tratado sobre la esclavitud*.”

Estos cambios en los subtítulos son las puntas de iceberg de cómo es leído Sandoval en diferentes contextos de enunciación. La edición de 1956 es realizada en el marco de la celebración de los cien años de la santificación de Pedro Claver y desde una colección de libros destinados a ensalzar la ‘nación’ colombiana. Escrita su presentación por un jesuita a mediados de los cincuenta, la obra de Sandoval es releída desde la apología a su congregación desde las figuras de Sandoval y Claver que aparecen, entonces, como paladines de la defensa de la emancipación de la ‘raza negra’. No sólo se mantiene el S.J. en el nombre de Sandoval que lo acredita como jesuita, sino que se refiere al ‘mundo’, a lo ‘negro’ y a ‘América’ en el título. La edición de 1987, en cambio, no sólo borra a América y lo negro, sino también lo negro de la esclavitud, para darle énfasis a lo de tratado en general. Prologado por una historiadora desde España, la obra de Sandoval adquiere más el valor de la fuente primaria y única que corría el riesgo de perderse por lo escaso de la primera edición y el reducido número de ejemplares de impresión de 1956. Desaparece el S.J. del nombre del autor, así como cambia de una editorial oficial estatal a una comercial”.

Esperamos, com esta pesquisa, contribuir não apenas para ampliar os debates sobre o tema da escravidão na filosofia, mas também sobre a própria noção de América, em sua complexa história, construída a ferro e fogo, em uma verdadeira síntese cultural para a qual concorrem diversas etnias, oriundas de diferentes partes do mundo. Neste sentido, o que apresentamos também é uma modesta colaboração para um empreendimento muito mais amplo, no caso, as recentes pesquisas sobre a Escolástica Colonial, das quais este trabalho muito se serviu.

## 1. “O HOMEM, O SOCIÓLOGO, O ESCRITOR”: O TEXTO E O CONTEXTO HISTÓRICO E FILOSÓFICO COMO BALIZADORES DO PENSAMENTO DE SANDOVAL

Alonso de Sandoval merece destaque não apenas no contexto da Escolástica Latino-americana, mas de modo especial diante das discussões sobre a escravidão dos africanos que nestas condições eram trazidos ao Novo Mundo. Sua obra magna configura-se um tratado ímpar, visto que tanto ilustra a visão que os europeus cristãos tinham sobre o continente africano e seus povos, bem como procura um ponto de convergência entre as práticas religiosas e a questão da escravidão. Posto isso, demonstra-se a relevância da análise do *De instauranda Aethiopia salute* para traçarmos um amplo quadro sobre a própria concepção de América, com sua história, suas gentes, suas particularidades. De início, cabem aqui os aspectos biográficos do jesuíta, analisados à luz de sua época, a fim de compreendermos de modo mais amplo o escopo geral de seu trabalho.

O futuro jesuíta nasce em Sevilha, em 7 de dezembro de 1576<sup>8</sup>, filho de Tristán Sánchez e María de Figueroa. Por conta da expansão marítima espanhola, Sevilha se convertera, neste período, em uma importante cidade, abrigando o primeiro porto de saída para a América. A cidade (também local de nascimento do Frei Bartolomé de Las Casas) abrigava geógrafos, cartógrafos e navegadores, recebendo as demandas oriundas do Novo Mundo. O intenso fluxo marítimo-comercial e o destaque adquirido acabam, portanto, “ligando as conquistas ocidentais da América ao porto de Sevilha na Espanha”<sup>9</sup>.

Destaca-se que

---

<sup>8</sup> “El Padre Alonso de Sandoval nació en Sevilla, hijo de Tristán Sánchez, natural de Toledo, y de María de Figueroa. Tuvieron en el matrimonio siete hijos, y una prueba del espíritu cristiano de la familia lo da el hecho de que todos se hicieron religiosos. Don Tristán fue destinado como Contador de las Cajas Reales a Lima” (VALTIERRA, 1956, X).

<sup>9</sup> MOUCO, 2018, p. 6. No mesmo autor lemos que, “a formação da rede naval atlântica do império espanhol manteve suas rotas principais e os seus estaleiros baseados em Sevilha e permaneceu assim em algumas regiões da América, em alguns casos, até a formação dos estados republicanos [...] os navios que integraram as numerosas rotas que mantiveram o Império Espanhol nas Américas eram fabricados até então exclusivamente nos portos de Sevilha” (pp. 8-10). “O comércio americano tornou-se o principal negócio de Sevilha, e com as frotas e comunicações cada vez mais regulares, as redes comerciais passaram a tratar o mundo transatlântico como um espaço unificado. O curso normal de progresso de um mercador deste ramo era de um porto ou uma mina na América para uma capital americana e daí para Sevilha. Os comerciantes que se dedicavam a importação e exportação estavam apenas semi-sediados na América e eram mais intermediários entre a Europa e a América do que colonos. A grande riqueza líquida da América apressou o processo de migração de volta para a Europa, permitindo que os representantes locais de firmas sevilhanas acumulassem fundos próprios em curto prazo, e também que alguns comerciantes fora da rede fundassem novas e grandes companhias, que imediatamente adotaram Sevilha como sede” (LOCKHART; SCHWARTZ, 2002, p. 128).



em 1503 era criada em Sevilha a *Casa de la Contratación*<sup>10</sup> — um escritório comercial comparável à *Casa da Índia* em Lisboa. Essa *Casa* logo se tornou responsável pela organização e controle do tráfego de homens, navios e mercadorias entre a Espanha e a América. Os amplos poderes de regulamentação conferidos pela coroa aos funcionários da *Casa* durante os poucos anos seguintes estabeleceram um padrão de comércio e navegação que perduraria por um século e meio e converteria Sevilha no centro comercial do mundo atlântico<sup>11</sup>.

Mas a vivência de Sandoval na cidade espanhola fora curta e, ainda criança, por volta dos sete anos, desloca-se para a América. Seu pai migra com a família para Lima, no Peru, a fim de assumir um cargo de contador da Fazenda Real<sup>12</sup>, o que coloca o jovem Alonso no âmbito da elite social da Colônia. Aí cresce em um ambiente religioso, com uma educação de qualidade: em seus estudos no seminário de San Martín de Lima constam arte, teologia e moral, aos quais acrescenta-se também o domínio do latim. Como seus seis irmãos<sup>13</sup>, segue a carreira religiosa e ingressa na Companhia de Jesus em 1593<sup>14</sup>. Considerando esta data, havia pouco os jesuítas desenvolviam suas práticas missionárias no Peru. Se foi a partir do ano de 1568 que missionários foram enviados à região para que desenvolvessem o ensino, apenas oito anos depois estes iniciariam o trabalho de missão junto aos índios<sup>15</sup>.

Por certo a Companhia de Jesus possuía muitos bens na região do Peru, sendo, “sem dúvidas uns dos mais ricos e poderosos donos de terras de todo o Vice-

---

<sup>10</sup> A casa de contratação fazia parte de “uma complexa organização destinada a defender o patrimônio régio, aumentar o poder fiscal da monarquia, defender a soberania espanhola em relação aos estrangeiros interessados nesses territórios e organizar processos de trabalho que pudessem responder à lógica do sistema mercantil da época. [Além da casa de contratação] Esse aparato era formado, *grosso modo*, pelo Conselho das Índias (responsável pelas questões judiciais, legislativas, militares e eclesiásticas) [...] e por juízes de residência e visita (inspeções eventuais ou sistemáticas e sindicâncias dos órgãos burocráticos na América) (WASSERMAN; GUAZZELLI, 1996, p. 67)

<sup>11</sup> ELLIOT, 2004, pp. 285-286.

<sup>12</sup> SOUZA, 2006, p. 37. Os demais dados biográficos citados ao longo deste trabalho foram extraídos e condensados da mesma fonte, juntamente com as informações de MORGAN, 2008, pp. 349-350.

<sup>13</sup> Dos quais três homens e três mulheres.

<sup>14</sup> “Cuando el 30 de junio de 1593 ingresa en la Compañía de Jesús, en Lima, él mismo declara tener 17 años y ser natural de Sevilla” (QUEIJA, 2012, p. 476). “The decision of Sandoval to enter the seminary of Saint Martin in 1591 was not a surprise; all of his brothers and sisters were destined for the religious life. After studying philosophy and theology at the seminary for several years, Sandoval joined the Society of Jesus in 1593” (MORGAN, 2008, pp. 349-350).

<sup>15</sup> “E em 1549, os primeiros jesuítas lançaram as bases de sua ação missionária na América portuguesa, somente em 1555, os espanhóis instalados no Paraguai solicitariam a presença de missionários jesuítas para o atendimento espiritual dos colonos e para a conversão dos indígenas já pacificados. Apesar de a Ordem ter sido incluída entre as autorizadas a atuar nos domínios coloniais pelo Conselho das Índias, em 1566, os jesuítas tiveram que aguardar a autorização de Felipe II. Em 1568, oito missionários foram enviados ao Peru, onde passaram a atuar exclusivamente no ensino, sendo que o trabalho de missão junto aos índios se deu somente após a Congregação Provincial de Cuzco, em 1576” (AMANTINO; FLECK, 2016, p. 122).

Reinado”<sup>16</sup>. Na maior parte das *haciendas* peruanas sob domínio dos jesuítas, a força de trabalho utilizada era a do africano escravizado<sup>17</sup>. A Igreja teve participação importante, como vimos, no processo que levou à proibição da escravidão indígena e sua substituição pela africana, somando-se às pregações de religiosos como Bartolomé de Las Casas “a catástrofe demográfica que se abateu sobre os nativos”<sup>18</sup>.

A utilização da mão-de-obra escrava nas *haciendas* jesuítas aumenta especialmente entre 1660 e 1710, por conta do endividamento de seus colégios, os quais chegariam a um assombroso débito de 1.213.911 pesos em 1638<sup>19</sup>. Este acréscimo no número de escravos, exigiu uma reorganização dos colégios e *haciendas*, o que significava, na prática e em termos econômicos, abrir mão de uma renda a curto prazo para, adiante, lucrar com o “investimento”, de modo que, se era perceptível um “quadro financeiro favorável” a partir de certo ponto, este se dava principalmente pelo “resultado do aumento da posse de escravos”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> MACERO, 1966, pp. 8-9. O texto segue: “Esa era por otra parte la opinión de sus contemporáneos, algunos de los cuales acusaron a los jesuitas de haber violado sus votos de pobreza entregándose a los negocios del mundo. Los jesuitas a su vez no negaron sus riquezas y desde muy temprano (ya en 1638 por ejemplo en un decisivo INTERROGATORIO TOCANTE A LOS DIEZMOS que elaboraron para su propia defensa) adujeron en descargo suyo las innumerables obligaciones religiosas que debían atender, en particular la evangelización de indios, publicación de gramáticas y vocabularios, mantenimiento de escuelas, etc...”.

<sup>17</sup> “On the largest *haciendas* owned by Jesuit colleges in colonial Peru the stable labor force was composed of black slaves. Each college supported itself by a variety of economic activities involving rural and urban real estate, wholesale and retail transactions in farm and cattle-related products, and international investment; but by far the most substantial portion of their incomes was derived from sugar plantations, vineyards, and cattle ranches. As the colleges grew through the seventeenth and eighteenth centuries both numerically and physically, a proportionate rise in income was needed, and greater hacienda production demanded a greater labor force. By the time of the expulsion of the Society of Jesus from Spanish America in 1767 the colleges were ranked among the largest slaveholders in America” (CUSHNER, 1975, p. 178). Assim também em OSÓRIO in WASSERMAN, “as ordens religiosas utilizaram muito a mão-de-obra escrava em suas propriedades. Os jesuítas possuíam, quando de sua expulsão dos domínios espanhóis, em 1767, 5.224 escravos em suas fazendas peruanas, dos quais 62% na *plantation* açucareira e 30% nos vinhedos” (2003, pp. 50-51). “Segundo o historiador Roquinaldo Ferreira, no começo do século XVII, a Companhia de Jesus era a maior proprietária de escravos em Angola. Os cativos, dados de presente aos missionários pelos chefes africanos aliados ou pelos portugueses mais ricos residentes em Luanda, trabalhavam em fazendas mantidas pelos próprios jesuítas ou eram alugados para os moradores locais” (GOMES, 2019, p. 345).

<sup>18</sup> WASSERMAN, GUAZZELLI, 1996, p. 70.

<sup>19</sup> CUSHNER, 1975, pp. 179-180.

<sup>20</sup> “It was due to this reorganization of haciendas that the number of slaves increased. At the outset the money for purchasing slaves was often borrowed at high rates of interest, but as the end of the century approached, haciendas were able to set aside a specific sum each year for the purchase of slaves. Not all haciendas could do this, but most did, preferring a short-term reduction in income in order to produce what was expected to be a future gain. It worked. By 1713 the total debt of the colleges was still a high 1,247,289 pesos, on which 5 percent interest annually was paid, but the total yearly income amounted to 346,474 pesos after expenditures, and in addition the colleges held 671,443 pesos in censos for which they were receiving 5 percent interest. The financial situation was so improved that the Peruvian Jesuit who wrote the triennial economic report noted that the colleges could soon pay off their debts, and the province could support up to 600 Jesuits. This favorable financial picture was principally the result of increased slaveholding” (CUSHNER, 1975, p. 182).

Como percebemos, analisando os dados apresentados, havia uma conjuntura econômica e política que interferia diretamente nas missões religiosas levadas a cabo não apenas no continente americano, como também em outras partes do Globo alcançadas pela Companhia de Jesus, a qual, desde sua fundação em 1534, por Inácio de Loyola, “era mais uma resposta às transformações que estavam em curso na Europa”<sup>21</sup>. Prezando pela formação de seus religiosos, com base em uma ideia de salvação por bons atos e virtudes pessoais, a Ordem era também fruto de seu tempo e, por isso, refletia não apenas as exigências, como também as necessidades das décadas iniciais da Modernidade.

Sandoval, vivendo e participando deste processo, será fortemente influenciado por ele, não apenas no que diz respeito à conjuntura apontada, como também em seu viés teológico e filosófico. A partir de 1605, o agora jesuíta se instala em Cartagena de Índias, onde passará quase toda sua vida, voluntariando-se a um chamado do Padre Geral Esteban Pérez<sup>22</sup>. Ausenta-se especialmente em algumas missões<sup>23</sup>, as quais breves, retornando sempre ao colégio do qual se tornaria ainda reitor<sup>24</sup>, até seu falecimento no ano de 1651.

Podemos especular a relevância de Cartagena de Índias nos rumos do pensamento, obra e trabalho de Sandoval. O vice-reinado era um importante local em que os navios negreiros aportavam, e onde os escravos eram comercializados e distribuídos. Assim, era parte das funções da Companhia de Jesus envolver-se no ministério dos sacramentos aos africanos<sup>25</sup>. A partir da experiência vivida neste

---

<sup>21</sup> AMANTINO, FLECK, 2016, p. 122.

<sup>22</sup> 1549-1617.

<sup>23</sup> “Salvo unas cuantas salidas a misiones ambulantes y un viaje a Lima en 1617, donde permaneció unos tres años, consagró todo su tiempo a los negros bozales, es decir, a los recién llegados de África, realizando una intensa y dura labor” (QUEIJA, 2012, p. 476). Mais especificamente, sobre suas missões, “No ano seguinte [1606], acompanhou Diego de Torres à região de Urabá em uma missão sobre a qual escreveu uma relação. Em 1607, participou de duas outras missões: uma com o padre Juan António Santander, em Santa Marta, e a outra com o reitor do colégio jesuítico, padre Perlin, pelas regiões da zona mineira Antioquia – Cáceres, Remedios e Zaragoza. Em 1617, foi a Lima e, em 1619, estava de volta a Cartagena. Naquele ano, fez a tradução da História da vida do padre Francisco Xavier, escrita pelo português João de Lucena e impressa em Lisboa em 1600” (SOUZA, 2006, p. 37).

<sup>24</sup> MORGAN, 2008, p. 350. A título de curiosidade: Isidoro de Sevilha, citado na primeira parte desta pesquisa, recebeu o nome da cidade da qual se torna bispo e onde vem a falecer, em 636. Isidoro nasceu por volta do ano de 560 na cidade de Cartagena, na Península Ibérica (hoje território espanhol). Sandoval, por sua vez, nasce em Sevilha e falece na cidade colombiana de Cartagena das Índias, como citado no texto.

<sup>25</sup> “Lo cierto es que, hasta la llegada de los jesuitas en 1568, tenemos muy poca información documental sobre la labor que se hacía al respecto [do ensino e atenção religiosa aos africanos] [...]. Fueron los jesuitas quienes, desde su llegada al Perú, se ocuparon de realizar una labor sistemática de catequesis entre los negros, haciendo incluso que algunos miembros de la Compañía dedicaran especialmente

cenário, Sandoval encontra a base tanto de seus escritos quanto de sua prática no tocante à questão da catequese e batismo dos etíopes<sup>26</sup>. No entanto, é preciso ir além, alargando o que entendemos por este contexto e nos aprofundarmos na própria noção de Modernidade. A História, por convenção, é dividida em períodos e estes, por sua vez, são estabelecidos por certos “marcos”, eventos singulares de importância reconhecida. Assim, se o fato histórico elegido para o intercurso da transição da Idade Antiga para o Medieval foi a queda do Império Romano ocidental, em 476, o declínio da parte oriental, ou seja, a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, em 1453, marca o fim da Idade Média e o início da Modernidade. Ora, estas convenções datadas, assim como quaisquer outras convenções, correm o risco de, ao simplificar a linha do tempo, mascararem a complexidade e riqueza dos processos históricos, políticos e sociais.

O século XV é o da Queda de Constantinopla (1453), da expulsão dos judeus da Espanha, da queda do reino muçulmano nasrida de Granada, do descobrimento da América (1492), da guerra civil entre armanhaques e borguinhões, do desastre francês de Azincourt (1415), do reerguimento providencial conduzido por Joana d’Arc (libertação de Orleans, 1429) e da restauração da monarquia francesa com Carlos VII, que marca o fim da Guerra dos Cem Anos (vitórias de Formigny, 1450, e de Castillon, 1453, e capitulação de Bordeaux, 1453) e de Luís XI (1423-1483, rei em 1461), que põe um freio nas ambições borgonhesas. É o momento de grandes movimentos sociais populares (levantes taboritas da Boêmia, 1420-1452, ‘Cruzadas’ populares alemãs para a Virgem de Niklaushausern, 1476-1477, e *Bundschuh*), da Guerra das Duas Rosas (1455-1471) opondo a Rosa Branca de York e a Rosa Vermelha de Lancaster – enfim, a época de todas as confusões e de [todos] os confrontos.

No campo da filosofia, esse século tão desacreditado pelos historiadores das idéias oferece a mesma diversidade: surto do humanismo, difusão da filosofia na Europa Central, *Wegestreit (via antiqua/via moderna)*, consolidação das tradições escolares (albertismo, tomismo e buridanismo)<sup>27</sup>.

De fato, na transição do mundo medieval para a Modernidade deve-se considerar uma longa cadeia de acontecimentos e movimentos que se desenvolveram por séculos, antes e depois do fim do Império Bizantino. E, ainda assim, durante este processo, notamos questões filosóficas e antropológicas, políticas e culturais, teológicas e científicas que esboçam um quadro muito mais amplo do que se pode ler

---

sus esfuerzos a trabajar entre ellos (*operarios de negros*). Fue tanto el interés que esta labor despertó que el padre Martín de Funes llegó a proponer la creación de una ‘misión de Guinea’ y el propio general Acquaviva consideró atractiva la idea de las ‘doctrinas de negros’” (QUEIJA, 2014, p. 471).

<sup>26</sup> “The labors of Sandoval among the slaves arriving and living in Cartagena during the first half of the seventeenth century formed the experiential background for his great theoretical and practical work, *De Instauranda Aethiopum Salute*” (MORGAN, 2008, p. 352).

<sup>27</sup> DE LIBERA, 2004, p. 469.

nas linhas e entrelinhas dos tratados e relatos históricos. O marco histórico, quando mal analisado, passa a errônea impressão de ruptura entre os diferentes períodos, quando, na verdade, trata-se muito mais de uma transição, a qual se dá de modo gradual, lento, fruto de transformações nos diversos âmbitos da vida coletiva e individual.

Também devemos considerar, nesta problemática, que a História é contada de um ponto de vista específico. O historiador não está revestido de uma pretensa neutralidade, por mais que possa se esforçar neste sentido. Ele é, também, fruto de um processo, de um contexto, e analisa os fatos e as ideias a partir de um dado lugar. No caso em questão, não podemos ignorar que estamos falando da História sob o ponto de vista do europeu. Assim, a transição da Idade Média para a Idade Moderna precisa ser entendida, inclusive, como a transição de uma Europa medieval para uma Europa moderna, ainda que, neste processo, estejamos, então e cada vez mais, abarcando<sup>28</sup> as outras regiões do Globo (sabendo-se, agora, que nossa morada no Cosmos é um globo).

Ora, não é por um deslize de redação que estas considerações figuram em um estudo de Filosofia. A partir da perspectiva histórica dos fatos, podemos estendê-las à história das ideias, afinal, estamos falando também de uma mentalidade medieval que, aos poucos, dá lugar a uma mentalidade moderna (assim como, outrora, uma mentalidade pagã clássica deu lugar a uma mentalidade cristã medieval). Assim, como o indivíduo está inserido em um contexto, pelo qual é influenciado e a partir do qual se expressa, também a filosofia não pode ser considerada à parte do tempo e do espaço em que se encontra. Na outra via, os fatos, apresentados a partir dos registros materiais, escritos ou orais, se esvaziam quando apartados das ideias que os perpassam e sustentam.

Podemos elencar, a partir das considerações acima, uma série de eventos que contribuíram para a transição do mundo medieval ao advento da Modernidade:

(1) As Universidades e o Humanismo: Embora tenham surgido sob a égide da Igreja católica, as Universidades medievais foram, paulatinamente, abrindo espaço para um saber também voltado ao estudo das línguas clássicas e da Antiguidade, e não apenas centrado nos textos e temas religiosos. Assim, a valorização de um saber

---

<sup>28</sup> *Ad brachium*, tomar com “os braços”.

humanístico já inicia no Medievo, de modo que ao chegar ao século XVI apresenta-se sob a égide do Renascimento<sup>29</sup>. Para Alain de Libera,

A Universidade medieval ocidental não é simplesmente um lugar onde se dispensa um ensino superior, não é um lugar de reprodução do saber: é um lugar de produção de saber, um espaço de pesquisa e de confrontação. Não é um lugar enfeudado a um poder político ou religioso: é um lugar de poder diante dos outros poderes<sup>30</sup>.

(2) A Reforma Protestante e a Reforma Católica: Um dos mais importantes cismas religiosos dentro do Cristianismo tem lugar no século XVI, quando Lutero<sup>31</sup>, após uma série de críticas e conflitos, rompe com a Igreja Romana através da Reforma Protestante. As consequências são amplas, desde a aderência de grande parte da burguesia do Sacro Império Romano-Germânico até a resposta do papado, com o que ficou conhecido como Reforma Católica (ou Contrarreforma católica). Assim, tanto a dimensão econômica quanto a política foram afetadas pelo Protestantismo, além de um importante revés na hegemonia teológica e cultural da Igreja Romana.

(3) Sob a questão geopolítica, dois pontos merecem nossa atenção: em primeiro lugar, nos séculos finais do período medieval a Europa, sofrendo já uma gradativa crise no sistema feudal, passa a centrar cada vez mais a autoridade no rei. Esta centralização do poder, contrastando com a fragmentação política característica dos grandes feudos, prenuncia a formação dos Estados nacionais modernos. O segundo ponto, o qual de certa forma é consequência do primeiro<sup>32</sup>, é a chegada do europeu ao continente americano, que configura uma mudança de perspectiva radical na própria percepção de mundo e de si mesmo<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Destacamos que o termo Renascimento não é unívoco. De fato, podemos falar em um Renascimento cultural e um Renascimento científico. Este último apresenta-se entre os séculos XV e XVI, enquanto o primeiro tem suas origens ainda no período anterior, a partir do século XIV, especialmente na Itália.

<sup>30</sup> DE LIBERA, 2004, p. 368.

<sup>31</sup> 1483-1546.

<sup>32</sup> As crises que marcam o fim da Idade Média levariam à necessidade de mudanças econômicas e, por isso, à expansão em busca de novos mercados. O que não exclui outros fatores que levaram à chegada dos europeus à América, como por exemplo a propagação da fé cristã e o progresso tecnológico.

<sup>33</sup> Importante destacar a análise de Freud sobre esta mudança de paradigma em relação à percepção não apenas de Globo, mas principalmente de Cosmos. Para o criador da Psicanálise, a passagem de um modelo geocêntrico para um modelo heliocêntrico, como proposto por Copérnico, gera uma “ferida narcisista” na humanidade. Ao não ocupar mais um lugar de destaque no Universo, o ser humano tem um revés quanto à sua própria importância no espaço e no tempo da Criação. Além desta, Freud aponta mais duas feridas narcisísticas: A teoria da evolução das espécies, com Darwin, e a concorrência do ego com o *superego* e o *id*, aventada pela própria Psicanálise (FREUD, 2010, pp. 245-247).

Poderíamos, por certo, elencar outros eventos que marcam a passagem de um período a outro, no entanto isso fugiria ao escopo inicial desta pesquisa. Por ora, o que então listamos parece suficiente para escapar de qualquer redução simplista que sugira uma ruptura drástica de uma Europa praticamente fechada em si, marcada por uma visão de mundo geo e teocêntrica, para uma Europa situada em um mundo muito mais amplo, admitindo e entrando em conflito com outros povos, crenças e saberes – inclusive (sendo um pouco mais audaciosos na análise) entrando em conflito muitas vezes *com seus próprios* saberes.

Esta perspectiva se faz importante no presente texto, pois denota questões político-econômicas, antropológicas e teológico-filosóficas que ganham espaço na América recém-descoberta e afetam direta ou indiretamente Alonso de Sandoval, em suas práticas e em suas ideias. Consideremos, agora, estes pontos.

§1. Questões político-econômicas: A decadência gradual do modo de produção feudal, no qual sobressaía-se a figura do servo, no regime de colonato, dá lugar a um iminente modo de produção capitalista. Este, em sua fase primordial, caracteriza-se pelo mercantilismo, visando a acumulação de capitais necessária. Assim, a busca por metais preciosos, o intervencionismo estatal e o protecionismo são características desta fase. A imbricação entre os fatores econômicos e os fatores políticos não pode ser ignorada, e a centralização econômica favorece o caráter absolutista dos emergentes Estados europeus modernos, fortalecendo a autoridade dos reis e, a partir disso, a burocratização administrativa. Também os sistemas tributários e legais são afetados, refletindo nas monarquias absolutistas que caracterizavam a Espanha, Portugal, França e Inglaterra, dentre outros. Ora, estes Estados, frente à nova percepção de mundo decorrente do achamento da América, com suas potencialidades tanto políticas quanto econômicas, viram suas relações ganharem outras dimensões, inconcebíveis no cenário da Idade Média.

§2. Questões antropológicas: No Novo Mundo encontravam-se populações inteiras, com línguas, crenças e costumes próprios, os quais não constavam em quaisquer tratados ou relatos até então. Tampouco o texto bíblico, ainda uma das maiores referências de conhecimento da época, fazia menção aos povos originários da América. Questões de ordem antropológica emergiam e a própria noção de

humanidade exigia reflexões e respostas inéditas para as perguntas que surgiam. Por certo que a cultura humanista favoreceu a concepção de um mundo mais centrado no ser humano e, embora não o excluísse, ao menos já não era estritamente dependente do saber teológico. O racionalismo que irá marcar o Renascimento científico e cultural também ganha destaque para que a humanidade entenda a si mesma como dotada de razão e, por isso, capaz de dar conta das questões antropológicas com a qual era confrontada. As implicações vão além, confrontando inclusive o sentido de uma sociedade comunal e fraterna (tal como, pelo menos idealmente, era vislumbrado na Idade Média) com um individualismo já largamente aceito – e mais coerente com a mentalidade moderna. Afinal, o achamento da América não apenas coloca um novo continente no mapa, trazendo novas rotas comerciais, fontes de riquezas naturais e potenciais colônias e mercados, mas também apresenta grupos humanos totalmente desconhecidos, o que traz consigo uma questão antropológica extremamente interessante e desafiadora.

§3. Questões teológico-filosóficas: Por certo que todo este processo, sua evolução e suas características, trouxe novas problemáticas, assim como, em alguns casos, conferiu novas leituras para antigas questões. Desta forma, a Filosofia e a Teologia não puderam ignorar os eventos que marcaram os séculos finais da Idade Média e iniciais da Modernidade. Considerando este fato, se é errôneo apontar uma ruptura drástica entre o mundo medieval e o moderno, também o seria tratar a passagem da filosofia e teologia medievais para a filosofia e teologia modernas como uma cisão abrupta. Percebemos, de fato, distinções das mais variadas ordens quando comparamos filósofos de ambos os períodos, especialmente se estes pensadores são tomados como *representantes* de cada época. Mas também percebemos, analisando mais atentamente, uma gradual e muito produtiva mudança na forma de interpretar e explicar o mundo através da Filosofia e da Teologia. Agregamos a suposição de que já a partir da fase inicial da conquista da América a Igreja tinha um papel preponderante, dotada de um espírito cruzadístico, “herança das lutas contra os mouros, invasores da Península Ibérica”<sup>34</sup>, as quais se correlacionavam com a conquista da América e o enfrentamento com os indígenas. Como veremos a seguir, não é de se ignorar que as questões filosófico-teológicas fossem evocadas. Como

---

<sup>34</sup> HEINSFELD, 1992, p. 503.



qualquer relato histórico pode confirmar, “ao chegar à América, em 1492, um dos primeiros gestos de Cristóvão Colombo foi erguer uma cruz. Com isso, a conquista da América pelos europeus começava sob o signo da religião e da Igreja Católica”<sup>35</sup>.

O pensamento de Sandoval, manifestado através de seus escritos, é permeado por estes pontos. Não se trata mais daquele mundo no qual viveram as autoridades evocadas ao longo das páginas em *De instauranda...* e por isso a visão sobre os povos vindos de outras terras, submetidos à escravidão, também ganha novos tons. Estes eram também filhos de Deus, cuja saúde espiritual merecia ser resgatada, apesar da condição miserável em que viviam. E como isso dizia respeito intimamente à questão dos sacramentos, uma preocupação ocupava Sandoval de modo especial: o batismo dos africanos<sup>36</sup> recém-chegados em Cartagena. Ou melhor: o *correto* batismo, visto que muitas vezes o padre jesuíta denunciava que o ministério do sacramento se dava de modo errôneo, sem que aquele que o recebia tivesse, de fato, se convertido ou sido catequisado adequadamente<sup>37</sup>, e aí Sandoval não era uma voz isolada. “O batismo foi talvez o sacramento mais discutido nos concílios e sínodos provinciais” e sua problemática dizia respeito sobretudo à capacidade de compreensão dos etíopes em relação a seu significado<sup>38</sup>. A discussão daí originada trazia uma série de controvérsias: de um lado, os jesuítas, de modo geral, defendiam um batismo rápido, até mesmo sem a catequese, caso houvesse o risco de dispersão daquele que o receberia. De outro, havia aqueles religiosos que defendiam o rito de modo completo, com a catequese adequada. Apenas um ponto era consenso: o batismo era um

---

<sup>35</sup> HEINSFELD, 1992, p. 504.

<sup>36</sup> Sobre o descaso com a questão percebe-se que “Si tomamos como referencia los cuatro concilios realizados a lo largo del siglo XVI en Lima (1551-2, 1567-8, 1583 y 1591) podemos constatar que los negros aparecen mencionados tan solo en unos cuantos capítulos de sus respectivas constituciones, en general relacionados con la enseñanza de la doctrina y la administración de los sacramentos. Por otra parte, aparecen de manera indiferenciada, es decir, en tanto que negros (sin distinguir, por ejemplo, entre bozales y ladinos, siendo la lengua tan importante para la catequesis) o en tanto que esclavos, obviando la temprana presencia de libres y horros. No hay además en las constituciones de estos concilios un acápite específico bajo el que se agrupen los capítulos concernientes a los negros, como sí lo hay para los que atañen a los indios. Los de los negros están siempre insertos en el acápite de los capítulos dirigidos a los españoles, y en ellos figuran como individuos dependientes de sus amos, equiparados a veces con los sirvientes indios e incluso con los hijos de la casa, como cuando se habla del deber que tienen los padres y amos de enseñarles la doctrina o de hacer que cumplan con sus obligaciones de cristianos, como ir a confesarse” (QUEIJA, 2012, p. 270).

<sup>37</sup> “Cuando el mismo Fuenmayor reúne el I Sínodo Diocesano (c. 1539), lo que se plantea como urgencia es que los negros bozales importados de Guinea se bautizasen sin escrutinios ni requisito alguno acerca de su capacidad intelectual, una vez completado un mes de catequesis elemental, y antes de entregárselos al comprador” (SAES *apud* TRONCOSO, p. 144).

<sup>38</sup> TRONCOSO, p. 144.

sacramento de extrema importância e imprescindível aos etíopes recém-chegados à América. Sendo assim, e acompanhando Azopardo, entende-se que a questão se resolveu favoravelmente aos jesuítas defensores do batismo rápido, “dadas as circunstâncias de extrema urgência e necessidade em que chegavam os negros escravos”<sup>39</sup>.

Esta decisão de viés prático não impede a fiscalização e crítica a possíveis (ou, em muitos casos, evidentes) negligências, ou ainda decisões mais incisivas por parte das autoridades.

Com o tempo se advertiu que muitos chegava sem o batismo ou com um batismo recebido em condições de clara nulidade ou, pelo menos, levantando sérias dúvidas. Iniciaram-se investigações em ambos os lados do Atlântico, comprovando-se mediante testemunhos e interrogatórios que era certa a suspeita. Para remediar a situação, o arcebispo de Sevilha, Dom Pedro de Castro y Quiñones ditou, em fevereiro de 1614, uma instrução para sua diocese, que foi logo adotada também em outras cidades da América<sup>40</sup>.

Às instruções de Castro y Quiñones<sup>41</sup> se somariam ainda as determinações do IV Sínodo Diocesano de Santo Domingo (1622 e 1623), convocado por Pedro de Oviedo<sup>42</sup>, o qual inquiriu sobre o batismo dos etíopes:

Sabendo por experiência que os etíopes, trazidos da Etiópia e de outras regiões para estas Índias, carecem do benefício do Batismo, ainda que os mercadores digam, por outro lado, que estão de fato batizados, é ordenado que estes sejam questionados sobre seu Batismo, quando chegarem a nossas terras [...]. Da mesma forma, deve-se averiguar se, quando receberam o Batismo, tinham alguma compreensão, ainda que apenas imperfeita e bárbara, do Batismo e de seu efeito, que é dar saúde à alma; se eles tinham a intenção ou desejo de receber esta água da salvação. E se não

<sup>39</sup> AZOPARDO *apud* TRONCOSO, pp. 145-146.

<sup>40</sup> “Con el tiempo se advirtió que muchos llegaban sin el bautismo o con un bautismo recibido en condiciones de clara nulidad o, cuando menos, planteando serias dudas. Se iniciaron investigaciones a uno y otro lado del Atlántico, comprobándose mediante testimonios e interrogatorios que era cierta la sospecha. Para remediar la situación, el arzobispo de Sevilla don Pedro de Castro y Quiñones dictó, en febrero de 1614, una instrucción para su diócesis, que fue presto adoptada también en otras ciudades de América” (AZOPARDO *apud* TRONCOSO, p. 145).

<sup>41</sup> 1534-1623. “El nombre de Pedro de Castro y Quiñones está indisolublemente unido a los ‘libros plúmbeos’, cuya autenticidad defendió con denuedo, y a la construcción de la Abadía del Sacromonte en Granada, de donde fue arzobispo hasta 1610, año en el que pasó a desempeñar el mismo cargo en Sevilla, en donde su nombre quedó vinculado a la defensa de la Inmaculada Concepción y, sobre todo, a los continuos y graves enfrentamientos que tuvo con el Cabildo catedralicio. Si de su período granadino es poco conocida su labor religiosa con los moriscos, menos lo es todavía la realizada durante su período sevillano respecto a los negros” (QUEIJA, 2012, p. 480).

<sup>42</sup> 1577-1649.

consta que essas condições do seu Batismo existiram, seja batizado novamente<sup>43</sup>.

Sandoval é sensível a estas questões e talvez tenha sido a partir de Castro y Quiñones que se interessa pela questão do batismo dos etíopes<sup>44</sup>. Desta forma, dedica-se à redação de um verdadeiro manual para suprir esta lacuna, devidamente embasado em sua experiência em Cartagena, mas também acrescido da análise de relatos sobre as nações africanas, em seus aspectos culturais e geográficos, peculiaridades, traços físicos etc. Seu trabalho nos parece transcender seus escritos: a compilação de informações fora associada a uma proposta de tecnologia missional, na qual, para além da teoria, havia a instrução para a prática sacerdotal junto aos negros africanos de modo diferente do que até então era de praxe. Suas palavras e instruções (através de cartas) romperam barreiras, chegando até outros jesuítas não só da América como também no próprio continente africano<sup>45</sup>.

A dimensão das ideias de Alonso de Sandoval dentro da problemática do sacramento ministrado aos africanos é, também, reflexo da importância deste tema. A questão do batismo, nos parece, ocupava um lugar especial, embora, segundo Valtierra, acontecia algo semelhante com a confissão<sup>46</sup>. Em qualquer dos casos, a discussão se pautava na negligência para com os africanos, que acontecia por uma

---

<sup>43</sup> “Sabido por experiencia, que los etíopes, traídos de Etiopia y de otras partes a esta Indias, carecen del beneficio del Bautismo, aunque los mercaderes digan, por otra parte, que sí están bautizados, se ordena que los tales sean interrogados sobre su Bautismo, cuando llegaren a nuestras tierras [...]. Del mismo modo averíguese si, cuando recibieron el Bautismo, tenían alguna comprensión, aunque sólo imperfecta y bárbara, del Bautismo y su efecto, que es dar salud al alma; si tuvieron intención o deseo de recibir esta agua de salvacion. Y si no consta que estas condiciones de su Bautismo existieron, sean bautizados nuevamente” (“Cánones del I Concilio Provincial de Santo Domingo, Segunda Sesión celebrada el día 6 del mes de noviembre de 1622”, reproduzido em SAES *apud* TRONCOSO, p. 145).

<sup>44</sup> “Parece que fue a raíz de una consulta de Sandoval que el arzobispo se interesó por la cuestión de los bautismos entre los negros de su jurisdicción. De hecho, el primer paso que dio - o al menos del que tenemos información- fue ordenar que se hiciera una averiguación oficial, semejante a la hecha por los jesuitas en Cartagena, de tal manera que entre finales de noviembre de 1613 y enero de 1614 varios capitanes de naos negreras depusieron sus declaraciones ante escribano sobre el modo de bautizar a los negros en los ríos de Cacheo y Guinea. La información que dieron coincidía en gran medida con la reunida en Cartagena: se les bautizaba sin pedirles su consentimiento ni darles instrucción religiosa alguna, sin explicarles de manera directa ni mediante intérpretes qué es el bautismo ... ; a menudo, en el último momento llegaban más esclavos, a los que se embarcaba sin bautizar” (QUEIJA, 2012, p. 480)

<sup>45</sup> “Sandoval reunió materiales, describió procedimientos, sustentó las dificultades que transformaban la forma cómo hasta entonces había sido concebida la relación con los esclavos que arribaban a las Indias Occidentales. Incluso antes de ser publicado, las innumerables cartas y comunicaciones de Sandoval llevaron a que en lugares tan distantes como en los colegios de los jesuitas en Loanda (África) o los altos jerarcas como el arzobispo de Sevilla (Europa) se preguntarán por concepciones y prácticas que hasta entonces habían hecho parte del sentido común en relación con los esclavos negros” (RESTREPO, 2005, p. 16).

<sup>46</sup> VALTIERRA, 1956, XXV.

série de argumentos combatidos por religiosos como Sandoval. Assim, para alguns os africanos não teriam uma alma, outros apontavam a barreira idiomática (afinal, como seria possível uma confissão, por exemplo, se o tradutor seria uma terceira pessoa a qual poderia não guardar segredo), e ainda havia aqueles que não viam sentido em batizar ou confessar gente tão *rude*<sup>47</sup>.

Considerando, pois, entre outros aspectos (a) a presença africana em Cartagena; (b) as características da Modernidade, em contraste com o pensamento anterior; (c) as obrigações religiosas dos jesuítas e (d) a carência de uma metodologia missional apropriada para a síntese dos pontos anteriores, temos desenhado o cenário que levaria Sandoval ao desenvolvimento de seu trabalho. Nos parece que caberia aqui outro paralelo dialético, de modo que as ideias do jesuíta resultam da convergência entre o já traçado cenário e o esforço pessoal empreendido pelo religioso. Ora, outros havia que partilhavam da mesma experiência, porém sem perceber as potencialidades e necessidades da problemática da escravidão negra nas colônias americanas; bem como podemos encontrar pensadores que seguem Sandoval em suas ideias, mas encontravam-se em tempos e/ou espaços diferentes. Sandoval, por sua vez, procura desenvolver uma metodologia com base nas necessidades empíricas percebidas não apenas em seu cotidiano, como também de modo geral na América espanhola (e portuguesa<sup>48</sup>).

Embora não figure entre os objetivos da presente tese a sustentação mais minuciosa dos argumentos acima apresentados, estes nos parecem bastante relevantes, mesmo enquanto mera especulação, para destacar o papel de Sandoval no desenvolvimento de uma obra que se converteria em uma espécie de “vademécum” para a metodologia missional<sup>49</sup>. Morgan cita Margaret Olsen ao destacar a contribuição de Sandoval para a “construção de um *corpus* de conhecimento

---

<sup>47</sup> “El problema del bautismo administrado en Africa ligeramente, debía tener una solución en Roma, y así fue en realidad. El Padre Sandoval, a través de más de 200 páginas, hace un estudio minucioso de la parte teológica, histórica, y luego concreta de cómo hay que proceder en los bautismos de estos negros. Casos parecidos ocurrían en el sacramento de la confesión, pues no faltaban personas que no solamente aseguraban que estos pobres no tenían alma, sino que no parecía lícita la confesión entre esa gente ruda, y menos si se hacía por medio de intérpretes que no guardarían el secreto.” (VALTIERRA, XXV e XXVI). “El mayor problema al que se enfrentó la administración del Sacramento fue el hecho de que la mayoría de los esclavos bozales no hablaban el español, y la mayoría de los sacerdotes, al igual que a la hora de adoctrinar, necesitaban de intérpretes para administrar el sacramento” (TRONCOSO, p. 147).

<sup>48</sup> A menção ao território da Colônia sob domínio português não tem por base o conhecimento desta por parte de Sandoval, visto a total incoerência do argumento. O que procuramos destacar é o contexto mais amplo da questão escravista na América como um todo.

<sup>49</sup> VALTIERRA, 1956, XXV.

jesuíta<sup>50</sup>, claramente inspirado e influenciado pela obra *De procuranda indorum salute*, de Jose de Acosta<sup>51</sup>, em cujo título evidencia-se a aproximação. A obra de Acosta trata, entre outros pontos, da correlação entre a experiência e as possibilidades da evangelização nas Américas, em um cenário onde esta era posta em xeque visto os (maus) resultados atingidos<sup>52</sup>. Pich atenta para uma concepção na estrutura da obra que nos dá margem para esta interpretação, assim:

Se, porém, for buscada ainda outra forma de conceber estruturalmente a obra *De procuranda indorum salute* em seu próprio como texto teológico-missiológico, parece justificável que se proponha o seguinte: (i) trata-se, em parte, de um relatório, a modo de constatação refletida, dos insucessos – do fracasso! – das missões católicas até então, isto é, cerca de 70 anos depois do começo do labor missionário nas Índias. Trata-se, ademais, (ii) de uma constante, mas nem sempre sistemática, reflexão sobre princípios, propósitos e métodos da missão cristã, sempre, de todo modo, tendo em vista, sem qualquer resignação diante do item (i), mas, antes, com firme esperança teológica, (iii) a formulação de linhas diretivas gerais e propostas concretas para que a evangelização dos povos indígenas nas colônias hispânicas tenha êxito, enfim<sup>53</sup>.

Em Marzal também encontramos destacados os títulos constantes em *De procuranda indorum salute* mais diretamente relacionados com os “métodos pastorais, em especial nos livros IV (sobre a evangelização), V (sobre catecismo e o método da catequese) e VI (sobre a administração dos sacramentos)”. Acosta “nestes livros defende que a evangelização era possível se os sacerdotes [usassem] os métodos adequados na catequese e a administração dos sacramentos”<sup>54</sup>.

Acosta admite a possibilidade de efetiva evangelização dos indígenas, posto que, também para este padre, o nativos do Novo Mundo seriam portadores de um *logos*, ainda que apresentassem certa dificuldade ou resistência em apropriar-se dos dogmas, costumes ou ensinamentos trazidos pelos europeus. Assim, o esforço dos missionários passaria obrigatoriamente pela consideração ao método através do qual se almejava ensiná-los. Este *ensino*, cabe lembrar, que deveria se dar de modo efetivo, pleno, que atinja não apenas o intelecto, como também a vontade dos

<sup>50</sup> MORGAN, 2008, p. 75.

<sup>51</sup> 1540-1600.

<sup>52</sup> “Es sabido que, al llegar Acosta al Perú a los cuarenta años de la conquista, muchos ponían en cuestión la evangelización de los indios por los pobres resultados logrados. Estos se debían, sin duda, tanto a la dureza del régimen colonial, que hacía poco creíble la buena noticia del Evangelio, como a los deficientes métodos misionales en la catequesis, la administración de los sacramentos y la actuación de los sacerdotes” (MARZAL *in* MARZAL; TUA, 2005, p. 20).

<sup>53</sup> PICH, 2018, pp. 6-7.

<sup>54</sup> MARZAL *in* MARZAL; TUA, 2005, p. 20 [tradução nossa].

indígenas, afastando-se de uma mera convenção ou imposição, no mais das vezes e costumeiramente realizada pelo uso da força. Pich resume estas observações em dois princípios, os quais nos interessam de modo especial e, por isso, transcrevemo-los aqui:

(a) em primeiro lugar, ainda que os índios sejam tão simples quanto crianças, que necessitam da educação por tutores, eles são – como seres humanos dotados de razão – capazes de entender os conteúdos da fé que se quer adotada por eles. O missionário precisa saber comunicar de forma simples e facilmente compreensível – e sem falsificações – o conteúdo completo do Evangelho e do credo cristão, incluindo o que se precisa saber sobre Deus, as três pessoas da Trindade e a Igreja, ao ponto de que uma explicação mínima e fidedigna pudesse se imaginar presente quando da mera repetição dos artigos da fé, pelos índios. (b) Em segundo lugar, o missionário tem de levar em cuidadosa consideração – e, portanto, notá-las e conhecê-las – todas as realizações e ações dos índios, em especial aquelas (virtualmente todas!) que se encontram conectadas com visões religiosas: costumes, noções ou regras morais, superstições, cultos, etc. Como um todo, os índios não poderão reconhecer e adotar o bem que é ou traz a fé cristã se, em geral, não forem induzidos a modificar hábitos, portanto, a reeducar desejos e inclinações da vontade<sup>55</sup>.

Nos exemplos apresentados é perceptível, portanto, a preocupação com a *forma*, e não apenas com o *conteúdo*, no que diz respeito ao trabalho missionário nas Américas. À admissão da possibilidade de uma real conversão por parte dos nativos à fé cristã e sua capacidade de aprendizagem está associada a importância do método utilizado. Na mesma linha, este deve considerar as características específicas das populações, com vistas a um processo de catequização mais sutil, contrastando com meios mais tradicionais e nos quais a tolerância era exceção, e não regra. Marzal e Tua creditam a “uma liberdade de ação [...] frente ao Estado colonial” o desenvolvimento de um modelo missionário original<sup>56</sup>. O modo de vida, as crenças originais, os costumes daqueles que receberão os sacramentos passa, na visão destes e outros missionários, a ter importância.

Muito mais do que um mero manual, e escapando do padrão de outros tratados desenvolvidos e publicados na época, o *De instauranda...* fora escrito de modo que

---

<sup>55</sup> PICH, 2018, p. 14-15.

<sup>56</sup> “Se observa el original modelo misionero desarrollado por los jesuitas. Estos tuvieron, por el mismo territorio misional periférico que les tocó con su tardía llegada, mayor libertad de acción con los indios frente al Estado colonial y, al mismo tiempo, aplicaron unos métodos más adecuados a las culturas indígenas, inspirados en el *De procuranda indorum salute* (1588) de José de Acosta” (MARZAL, TUA; 2005, p. 9)

as informações apresentadas influenciavam diretamente o viés sacramental descrito e indicado, iluminando de uma forma nova a intervenção dos religiosos<sup>57</sup>. Restrepo elenca uma série de passagens em que fica evidente a dimensão que a obra alcança:

Vila Vilar anota na introdução da edição mais recente que "[...] os seus métodos impressos estavam a ser utilizados com sucesso por outros colegas e discípulos [...]". E isso não apenas nos confins de Cartagena ou nas Índias Ocidentais. O Arcebispo de Sevilha, por exemplo, decreta uma Instrução derivada diretamente das consultas feitas por Sandoval que faz eco a seus procedimentos e preocupações. Por sua vez, em um artigo dedicado à pastoral afro-americana, o antropólogo Pedro Pablo Morales [...] considera que Sandoval foi o verdadeiro criador, na teoria e na prática, de tal pastoral, cujos passos foram seguidos por aqueles que em seus dias se dedicavam a ela<sup>58</sup>.

A emergência de novas problemáticas coloca em xeque os dogmas de outrora, ao mesmo tempo em que as referências de até então não podem ser simplesmente descartadas. Na época dos *descobrimientos*, das *reformas* e do(s) *renascimento(s)*, a Filosofia também explora novas contribuições em relação à doutrina clássica. Sandoval está inserido, como aventamos, neste ponto: recorre à tradição, cita os grandes nomes tanto do pensamento filosófico quanto da fé cristã, apresenta as Escrituras, mas o caminho que percorre é original – e o mesmo levará a rumos igualmente inéditos.

Isso porque para Sandoval, e dentro de uma perspectiva humanista e antropológica, as características dos povos africanos não podiam ser ignoradas. A cultura, as características, o modo de vida daquelas populações foram considerados relevantes no desenvolvimento de uma espécie de pedagogia missional, a qual, se não visava uma adaptação dos pressupostos e dogmas cristãos ao *ethos* dos escravos, ao menos buscava lhes dar o devido relevo para que o ação dos jesuítas fosse mais efetiva e significativa – e não apenas uma mera formalidade, esvaziada de sentido.

---

<sup>57</sup> VALTIERRA, 1956, XXV.

<sup>58</sup> "Vila Vilar anota en la introducción a la mas reciente edición que "[...] sus métodos impresos estaban siendo utilizados con éxito por otros compañeros y discípulos [...]". Y esto no sólo en los confines de Cartagena o las Indias Occidentales. El Arzobispo de Sevilla, por ejemplo, decreta una Instrucción desprendida directamente de las consultas hechas por Sandoval que hace eco de sus procedimientos y preocupaciones. Por su parte, en un artículo dedicado a la pastoral afroamericana, el antropólogo Pedro Pablo Morales [...] considera Sandoval fue el verdadero creador en lo teórico y en la práctica de dicha pastoral cuyos pasos fueron seguidos por quienes en sus días se dedicaban a ella" (RESTREPO, 2005, p. 17)

A preocupação pedagógica para o desenvolvimento de uma prática missional efetiva que conduzisse os povos conquistados à fé cristã já era algo relativamente conhecido no Novo Mundo. Tomemos Bartolomé de Las Casas<sup>59</sup> como um exemplo bastante significativo, já desde o título de sua obra de 1537, *Único Modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, “um livro ousado que ambicionava mudar a toda uma concepção relativa aos métodos de evangelização, numa época em que dadas as circunstâncias históricas, isso era quase que totalmente contra o costume dos representantes da Igreja”<sup>60</sup>. Mas, antes de chegar à obra, cabe uma referência à controvérsia levada a cabo em Valladolid, em 1550, no qual ficaram em lados opostos Frei Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda<sup>61</sup>. Afirma Gutiérrez,

Entre os anos 1544 e 1545, Juan Ginés de Sepúlveda escreveu *Democrates Alter Sive De Justis Belli Causis Apud Indios*, mais conhecido como *Democrates Alter*. Nele utilizou, principalmente, a filosofia de Aristóteles – Política, livro I – para justificar a guerra contra os índios e a sua escravidão. Essa obra encontrou forte oposição no frade Bartolomé de Las Casas. Eles mantiveram uma disputa intelectual por vários anos, que teve seu ponto mais alto em Valladolid, onde, em 1550, Carlos V convocou os dois para discutir, em controvérsia pública, ante um júri composto por alguns dos melhores intelectuais da época. Ambos eram bons conhecedores das obras do filósofo grego e tentaram encontrar nele material para reforçar seus argumentos<sup>62</sup>.

Enquanto Las Casas se mostrava desfavorável ao cativo e à exploração dos nativos, Sepúlveda desde sempre argumentara em apoio à prática. Ademais os contrapontos entre os dois debatedores, podemos notar em seus discursos as referências que os sustentam, para daí identificar uma remissão aos filósofos anteriores, dos quais temos ênfase em Santo Agostinho e Aristóteles: este, bastante evocado por Sepúlveda, em especial no que diz respeito ao estatuto natural da escravidão dentre os povos definidos como “bárbaros”; aquele, imiscuído nos

---

<sup>59</sup> 1484-1566.

<sup>60</sup> SOUSA, 2014, p. 685.

<sup>61</sup> “Las Casas nasceu em Sevilha em 1484 ou 1485. Seu primeiro contato com o Novo Mundo se deu por meio de seu pai, que tinha viajado ao continente com Colombo em 1493. Em 1502, viajou pela primeira vez à América, como clérigo [...]. Instalou-se na Espanhola e, em 1510, como qualquer outro conquistador, recebeu sua encomenda. [Em 1511 escuta] o sermão do dominicano Antônio de Montesinos, intitulado *Sou uma voz que clama no deserto*, por meio do qual se acusava os encomendeiros de maltratar os índios”. Até sua morte, em 1566, o frei dominicano produziu cartas e livros tratando da questão indígena, acumulando debates e opositores. Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573), por sua vez, “era conhecido como um humanista de formação completa. Era doutor em artes e teologia pelo Colégio de São Clemente de Bolonha; estudou direito e, especialmente, filosofia na Universidade de Bolonha” (Sobre os dados biográficos cf. BRUIT, 1995).

<sup>62</sup> GUTIÉRREZ, 2014, p. 225.



argumentos de Las Casas, inclusive dada a exegese dos textos bíblicos, fator importantíssimo em um cenário dominado pela teologia cristã.

A aceitação das ideias de Sepúlveda no tocante ao tema da escravidão se explica porque

os que defendiam a conquista teriam que elaborar uma doutrina para justificar o domínio sobre a América com força suficiente para acalmar a consciência da Espanha. Várias tentativas foram feitas a esse respeito, mas a que teve maior sucesso foi aquela que tinha por fundamento o texto aristotélico da *Política*<sup>63</sup>.

Para Sepúlveda, a escravidão indígena não constituía um grande dilema moral, visto que sobre as populações da América teriam os europeus direito de domínio. Em paralelo com a temática da guerra justa, Sepúlveda escreve um livro em forma de diálogo, “muito elegante, com rigorosa obediência às regras e flores da retórica”<sup>64</sup>, no qual apresenta duas conclusões, sendo a primeira justificando as guerras promovidas pelos espanhóis em relação “à causa e ao direito em cujo nome foram movidas”<sup>65</sup>. Dada esta argumentação, tais empreendimentos não só poderiam, como também deveriam ser levados a cabo. Na sequência, a outra conclusão é a de que “os índios são obrigados a submeter-se para ser governados pelos espanhóis, como os menos sábios devem submeter-se aos mais prudentes e sábios; e que, se não querem submeter-se, os espanhóis podem mover-lhes guerra”<sup>66</sup>.

Visto como incivilizados, e por isso contrastando com as grandes civilizações europeias, ocupavam uma posição de inferioridade, portanto, do ponto de vista ocidental. Estabelecendo uma relação com o pensamento aristotélico, poderíamos

---

<sup>63</sup> GUTIÉRREZ, 2014, p. 224.

<sup>64</sup> LAS CASAS, 1984 [1552], p. 116.

<sup>65</sup> LAS CASAS, 1984 [1552], p. 116.

<sup>66</sup> LAS CASAS, 1984 [1552], p. 116. Tais argumentos podem ser tomados como ecos de Aristóteles, neste caso específico em *Pol.*, I, 4 e *EN*, VIII, como veremos adiante. Também Solorzano Pereira traz uma visão assemelhada: “Quando los Titulos ponderados en el Capitulo antecedente, no tuvieran la fuerza, y sustancia, que por ellos parece, pudieran recibir mucha, considerando, que todos quantos Indios hasta aora se han descubierto en este nuevo Orbe, eran Infieles, è idolatras, como se ha dicho, sin tener conocimiento alguno de nuestro verdadero Dios y Criador, y mucho menos de su precioso Hijo, Salvador y Redemtor nuestro Jesu Christo, ni de la Ley Evangelica y de gracia, que vino à predicar al Mundo, y esto bastava, para que solo por esta causa, quando faltaran otras, se les pudiera hazer guerra, y ser legitimamente privados y despojados de las tierras, y bienes que poseian, tomandolas en si y para si en dominio, y governacion superior los Principes Catolicos, que las conquistassen, principalmente teniendo para ello licencia del Romano Pontifice, cuya universal jurisdicion sobre los mortales, se estiende tambien à los Reynos de los Infieles [...]. Trayendo para comprobacion de estas dotrinas muchos lugares, y exemplos de la Sagrada Escritura, textos de derecho Canonico, y autoridade de Santos” (*DIPI*, I, x).

dizer que a escravidão seria uma condição natural ao ameríndio, enquanto a qualidade de dominador era, por sua vez, inerente ao europeu. Deste modo, qualquer inversão desta ordem seria uma violação da ordem natural das coisas. Aristóteles chega mesmo a comparar o escravo a uma ferramenta, um instrumento a realizar o trabalho: neste caso, um instrumento vivo, em contraponto aos outros tipos inanimados<sup>67</sup>. Tal proposta também apresenta-se na *Ética a Nicômaco*, onde cita-se que “o escravo é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo inanimado”<sup>68</sup>.

Obviamente, Aristóteles poderia sequer imaginar a existência das populações do Novo Mundo. Apesar disso, tratava de modo interessado da questão abordando os povos bárbaros, os quais deveriam ser subjugados pelos gregos, civilizados. Acompanhando o pensamento de Gutiérrez partimos de duas premissas para correlacionar o texto da *Política* com a situação da América nos anos iniciais do período colonial: a primeira premissa afirma que “os bárbaros são naturalmente escravos; os índios são bárbaros; logo, os índios são naturalmente escravos”. E a segunda afirma que “é lícito fazer a guerra contra os naturalmente escravos para subjugá-los; os índios são naturalmente escravos; logo, é lícito fazer a guerra contra os índios para subjugá-los”<sup>69</sup>. Deste modo, se o fundamento utilizado era aristotélico, em especial na obra *Política*, bastava a prova de que os indígenas eram bárbaros e o silogismo justificava a escravidão natural.

O fato de Las Casas, diferentemente de Sepúlveda, ter vivido no continente americano, e que por isso tivera um contato mais direto com as populações da América, nos parece crucial na composição de sua visão sobre essa gente. Em seus relatos, percebemos uma descrição crua e sem pudores sobre as práticas violentas dos conquistadores espanhóis, parecendo com fins de denúncia. Certamente podemos afirmar que esses relatos não se basearam em um esforço imaginativo do frei, mas em um testemunho real e chocado de uma realidade que este conhecia bem. Em especial, é sua *Brevíssima relação da destruição das Índias* a obra que melhor detalha as atrocidades cometidas pelos espanhóis contra os indígenas.

Essa experiência deve ter um lugar de importância na construção do ideário de Las Casas contra a escravidão no Novo Mundo - de fato, tal linha de pensamento nem sempre o acompanhou. Outro ponto o qual devemos destacar é a respeito de sua

---

<sup>67</sup> *Pol.*, I, 4.

<sup>68</sup> *EN*, VIII.

<sup>69</sup> GUTIÉRREZ, 2014, p. 224.

visão sobre a escravidão dos africanos: sobre este tópico, Las Casas não demonstra resistência, a não ser na fase mais tardia de sua vida, embora devamos ressaltar que “se inquietava com a maneira pela qual se aprisionavam os africanos, de modo a não pôr em risco a legitimidade do cativo na América”<sup>70</sup>. Em vista de nosso conhecimento sobre a postura de Las Casas acerca de questões humanitárias relacionadas à servidão, choca percebermos que o mesmo apoiou e até recomendou a escravidão do negro como inclusive meio de “aliviar a dura sorte dos índios”<sup>71</sup>. O mesmo escreve ao Conselho das Índias, em 1531:

O remédio dos cristãos é este certamente, que S. M. tenha por bem emprestar a cada uma dessas ilhas (as quatro grandes Antilhas) quinhentos ou seiscentos negros ou aqueles que parecem ser suficientes para que se distribuam pelos vizinhos que hoje não têm outra coisa além de índios... ou os confiem por três anos, hipotecados os negros com a mesma dívida... E uma das grandes causas que têm ajudado a perder esta terra, é não povoar mais do que já foi povoada, há pelo menos dez a onze anos aqui, é não conceder livremente a todos quanto queiram trazer licença dos negros, o que pedi e alcancei de S. M.<sup>72</sup>.

Na mesma linha de Acosta, para Las Casas está claro o potencial dos indígenas americanos no que diz respeito à sua racionalidade. Este era um ponto importante e largamente discutido à época, visto que a negação do nativo americano enquanto ser racional implicava em sua impossibilidade ou, ao menos, uma maior dificuldade em aceitar a fé cristã. Segundo Sousa, isto já estaria superado, de modo que “os índios não relutam em aderir aos costumes, cultura e religião dos europeus por falta de inteligência, mas sim pelos métodos grotescos de conversão a que são submetidos”<sup>73</sup>.

O relato sobre Valladolid destaca vários pontos que nos auxiliam a compreender a partir de onde Alonso de Sandoval escreve: em primeiro lugar,

---

<sup>70</sup> SOUZA, 2006, p. 37.

<sup>71</sup> HABLER, 1896, p. 515. De qualquer forma, se arrepende desta postura ao final da vida. “Pero hay, por paradoja también frecuente, otro hecho: las Casas, al querer defender al indio de la esclavitud, lanzó a la misma al negro. Fue uno de los primeros, es un hecho indudable, en pedir esclavos negros para América. Se arrepintió más tarde y se dolió, pero el mal estaba hecho” (VALTIERRA, VIII).

<sup>72</sup> “El remedio de los cristianos es éste muy cierto, que S. M. tenga por bien prestar a cada una de estas islas (las cuatro grandes Antillas) quinhentos o seiscentos negros o los que pareciere que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos que hoy no tienen otra cosa sino indios... o se los fien por tres años, hipotecados los negros a la misma deuda... y una de las causas grandes que han ayudado a perder esta tierra, é no poblar más de lo que se ha poblado, a lo menos de diez a once años acá, es no conceder libremente a todos cuantos quieran traer licencias de los negros, lo cual yo pedi y alcancé de S. M.” (LAS CASAS *apud* VALTIERRA, VIII e IX)

<sup>73</sup> SOUSA, 2014, p. 686.

destacamos a referência às autoridades gregas e eclesiásticas<sup>74</sup>. Aristóteles, sem dúvida, é o filósofo clássico mais evocado e a partir do qual se consolidam as bases mais fortes e persistentes da justificativa da escravidão. Mas os textos litúrgicos e seus filósofos respectivos requerem atenção e muitas vezes estas referências vão *de encontro* àquela outra. Outro ponto são os títulos que justificam a possibilidade de tornar um indivíduo propriedade de outro, em especial a guerra justa e a condição natural – a análise e, principalmente, a crítica a estes títulos ganham espaço nos debates da época. E, finalmente, destacamos o papel da vivência do missionário e o impacto frente à sua noção de tratamento dispensado aos escravos, pois tanto Las Casas quanto Sandoval são testemunhas do mesmo – diferentemente de Sepúlveda.

No entanto, Sandoval nos parece ser o primeiro que realiza este movimento para com os escravos africanos recém-chegados à América, a partir de uma série de considerações à sua cultura, história e particularidades (pelo menos da forma como estes dados chegam até ele). De tal estudo resulta sua obra mais importante, *De instauranda Aethiopia salute*.

Apenas no período da Modernidade temos a servidão de um indivíduo subordinado a outro, em uma relação de jugo, como um fator censurável ou condenável em si<sup>75</sup>, o que pode ser percebido claramente e tomado como exemplo em Sandoval: este não condena a escravidão mesma, mas recrimina de modo veemente os abusos e negligências por parte dos senhores<sup>76</sup>, assim como os títulos de escravidão injustos. Imiscuído na própria estrutura social dos povos antigos, o domínio de um indivíduo sobre outro fazia parte do *ethos*, do modo de ser da comunidade. Não teremos expressamente um pensamento abolicionista, nem ao menos entre aqueles que dedicaram seus esforços a analisar as diversas formas de

---

<sup>74</sup> Sobre a influência das autoridades na obra e no pensamento de Sandoval, trataremos em outro capítulo.

<sup>75</sup> Nicola ABBAGNANO, em seu *Dicionário de Filosofia*, é apontado que “No mundo moderno, foi a filosofia iluminista que mostrou a noção de E. como absurda e repugnante: sua defesa da noção de igualdade significa a condenação da E. em todas as suas formas e graus” (ABBAGNANO, 2007, *Escravidão*). Seguindo a divisão histórica estritamente, o Iluminismo situa-se no período final da Modernidade até o início da Idade Contemporânea.

<sup>76</sup> “Aparte de la condena absoluta de la esclavitud de los negros que llegaron a las Indias, realizada por Frías de Albornoz en 1573 y Jaca y Moirans en 1681, por considerarla inicua, ilícita e ilegítima y exigiendo su liberación inmediata no obstante los muchos años transcurridos, se levantaron voces condenando los malos tratos y abusos que se cometían con los esclavos negros, alguna muy significativa como fue la de Sandoval. Esta segunda postura, aunque no condenaba la esclavitud, sin embargo fustigó los crueles modos y los comportamientos que tenían muchos amos con sus esclavos y abogó constantemente por los buenos tratos y respeto que debían a sus personas, consiguiendo una legislación más favorable” (GARCÍA-AÑOVEROS, 2000a, p. 142).

cativeiro. Temos uma censura a procedimentos ilegais quanto à sua justificativa e crítica aos maus-tratos contra os servos, admoestando os senhores a considera-los como pessoas dignas de compaixão, ainda que se note uma relativa permissividade aos castigos, desde que fossem aplicados justamente e na medida do razoável.

Ainda que possamos identificar uma contradição moral, nos parece que devemos considerar uma série de fatores que interferiam de modo decisivo no tocante à condenação das relações servis, ou antes, do fato de um ser humano tirar a liberdade e a dignidade de outro indivíduo, o qual deveria ser visto como um sujeito de direitos, independentemente de sua origem, crença, cultura, raça ou quaisquer outros fatores. Preferimos especificar desta forma a questão, correndo o risco de utilizarmos de minúcias desnecessárias, a fim de evidenciar o caráter antropológico e teológico da questão. Esta relação entre os dois campos é deveras importante, como veremos no decorrer da presente tese<sup>77</sup>. Mas voltemos à nossa linha de raciocínio.

No que diz respeito à Modernidade, referenciada aqui para fins de contraste, já observamos que também fatores políticos e econômicos irão pesar na condenação ou não da escravidão por parte dos europeus. De fato, mesmo considerando um forte e amplo uso de argumentos perfeitamente embasado na lógica e na moralidade, nota-se uma resistência dos Estados quando intimados a proibir o uso de mão-de-obra escrava indígena ou africana em suas colônias. E, muitas vezes, há uma seletividade inescrupulosa no tocante aos limites da aplicação de decisões mais humanitárias: assim, por exemplo, enquanto o apresamento de indígenas fora mais rapidamente proibido pelos reinos de Espanha e Portugal, o tráfico africano perdurou até meados ou fins do século XIX, e mesmo apologistas da libertação indígena muitas vezes não se opuseram ao tratamento cruel dispensado aos negros, como percebe-se no caso do Frei Bartolomé de las Casas. Reafirmamos, pois, a Modernidade como um marco na discussão da escravidão enquanto ação imoral, e a Antiguidade clássica e Idade Média como períodos da História da humanidade sem maiores preocupações neste sentido, excetuando-se aquelas já citadas as quais se davam mais por uma

---

<sup>77</sup> De fato, o contexto antropológico associa-se às questões teológicas em voga, que por sua vez irão desembocar na discussão sobre a legitimidade do domínio de um povo sobre outro. Segundo VAHL (2016, p. 179) “a descoberta de novas civilizações por parte dos europeus, traz o assunto ao primeiro plano do pensamento, principalmente devido ao fato de os índios serem um povo totalmente diferente deles e, acima de tudo, apresentarem uma forma de vida bastante diversa em relação a seus colonizadores. Não se tratava, portanto, de discutir a legitimidade da escravidão dentro das sociedades europeias, mas do direito das nações da Europa escravizarem outras nações compostas de povos totalmente estranhos ao seu.”

preocupação com o indivíduo enquanto ser humano (de modo bastante geral), e não por sua condição de escravo<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Ainda em ABBAGNANO, encontramos: “Entre os filósofos, a justificação da Escravidão sempre teve a mesma forma: a Escravidão é útil não só ao senhor como também ao escravo”. Ao longo da definição, apresenta como exemplo Aristóteles, seguido, e apoiados na mesma lógica, por Tomás de Aquino (“é útil ao escravo ser governado por um homem mais prudente, e é útil a este último ser ajudado pelo escravo”) e Hegel (“O senhor é a autoconsciência do escravo e o escravo é o instrumento que elabora os objetos, a fim de que o senhor os usufrua e, desse modo, ele próprio participe, por mediação, da fruição do objeto, assim como, por mediação, o senhor participa da produção dele”) (ABBAGNANO, 2007, *Escravidão*).

## 2. O ESCRAVO POR NATUREZA E A ESTIRPE DE CAM: UMA GENEALOGIA DA ESCRAVIDÃO A PARTIR DA ANTIGUIDADE

Compreender o pensamento de Sandoval exige o entendimento das ideias que chegam até ele. O contexto histórico é deveras importante, mas não podemos esquecer que há também uma *história das ideias*. Por isso, é preciso retrocedermos até as raízes do pensamento ocidental para analisarmos melhor a formação e estrutura do sistema elaborado não apenas por Sandoval, como também por seus contemporâneos, no que diz respeito ao tema da escravidão.

Assim, mais do que uma mera citação das fontes, é importante uma breve genealogia da escravidão enquanto tema filosófico, a fim de esclarecer, na medida do possível, não apenas as ideias referentes ao tópico, mas também como estas chegam até Sandoval e são inseridas, revisitadas e analisadas em sua obra. Dada a complexidade desta empreitada, nossa análise orbita alguns conceitos-chave, especialmente liberdade e escravidão. Ora, a liberdade enquanto conceito, enquanto objeto de estudo e reflexão filosófica, sempre figurou, explícita ou implicitamente, nas ideias dos primeiros pensadores, fossem eles gregos ou romanos, ocidentais ou orientais, cristãos ou pagãos<sup>79</sup>: seja considerando um cosmos determinista, colocando cada elemento deste atrelado a um destino inexorável; seja já prenunciando o indivíduo cujo arbítrio é a condição de sua salvação ou sua danação. Ao longo da Filosofia ocidental podemos, portanto, elencar algumas justificativas para a servidão, das quais merecem destaque: (a) aquelas que a tem como uma condição natural de alguns povos; (b) outras que trazem uma origem ou determinação mística; e ainda (c) enquanto fruto da organização da sociedade civil, legitimadas através de uma série de requisitos que denotariam seu aspecto *justo*.

No caso da escravidão tomada como algo natural, certos indivíduos, ou melhor, certos povos teriam uma espécie de superioridade em relação a outros, os quais poderiam (ou deveriam, conforme algumas observações) ser subjugados pelos primeiros, obedecendo, assim, uma determinação para além de qualquer deliberação

---

<sup>79</sup> “As idéias filosóficas e religiosas, desde o século VI a.C., nos falam da fixação do destino e da incapacidade humana de escapar das forças de uma conjuntura que o indivíduo, sozinho, tem mínima capacidade de enfrentar. Aparece assim, além do destino traçado pelos astros ou pelos deuses, a figura de uma outra forma de escravidão ligada à natureza. Incluído nessa natureza, está o próprio indivíduo, lutando contra suas fraquezas, suas deficiências, suas paixões, seus vícios, e, de outra parte, contra seu semelhante, como adversário, tentando subjugar a vida e a liberdade de outras pessoas em benefício próprio” (*DiAes*, 2004, p. 12).

humana, isento de convenções políticas e sociais. No segundo caso, de um motivo sobrenatural, a relação de servidão não encontraria justificativa em uma natureza humana submissa ou dominante (visto que perante Deus todos os seres humanos são igualmente livres), mas a condição do escravo estaria relacionada com algum tipo de mácula, desvio, pecado (não necessariamente seu, mas inclusive de sua linhagem), e sua respectiva remissão propiciada pela subordinação àqueles considerados seus senhores. Em ambos os casos, a relação entre dominantes e dominados é dada de modo inato e necessário. Acrescentemos, ainda, uma importante fundamentação para a escravidão percebida na Antiguidade: as bases legais que a justificam no âmbito do Direito romano. Enquanto um dos pilares da civilização clássica ocidental, com seus ecos chegando até a Modernidade e a Contemporaneidade, o Direito romano concorre para as determinações sobre quem é e como deve ser tratado o escravo. A civilização romana é marcada pela presença deste grupo social em todas as fases de seu desenvolvimento, até seu declínio e queda, exigindo um aparato legal suficiente para dar conta das questões envolvendo os cativos. Visto que as discussões futuras sobre o tema inevitavelmente farão referência à lei (seja ela positiva ou natural, eclesiástica ou civil), o Direito romano é um ponto de análise imprescindível. Este capítulo presta-se a desenvolver este tipo de abordagem.

Na Grécia antiga a compreensão mais ampla da liberdade não se dava por um único termo, mas por três: *eleuthería*, *enkrateia* e finalmente *autarkeia*. *Eleuthería* se refere a uma dimensão sociopolítica, sendo correlacionada à questões legais e de caráter político, aos quais a liberdade estaria ligada, enquanto a *enkrateia* está ligada ao domínio de si mesmo, ligando e subordinando a ideia de liberdade ao autoconhecimento, e a *autarkéia* diz respeito ao cultivo de uma vida virtuosa. Nosso foco nesta pesquisa volta-se principalmente para a *eleuthería*, visto que este conceito abrange as relações entre os cidadãos livres e os escravos. Destacamos, no entanto, que os três termos estão imbricados na concepção grega de liberdade<sup>80</sup>. Esta pluralidade terminológica denotaria também uma diversidade de “concepções da liberdade, o que nos revela, em primeiro lugar, uma riqueza de matizes e de enfoques que não pode ser esquecida”<sup>81</sup>, presente desde as tragédias até os fragmentos e tratados filosóficos. As relações entre ser e essência, a conversão da potência em ato,

---

<sup>80</sup> JAEGER, 1995, p. 168.

<sup>81</sup> FARIA, 1995, p. 168. A obra citada apresenta um estudo bastante amplo sobre este tópico.



o *panta rhei* heraclitiano, o mergulho na insondável imensidão do *logos*, enfim toda a ponderação sobre as perguntas fundamentais da Filosofia, passa, inevitavelmente pela questão da liberdade<sup>82</sup>, à qual as obras dos filósofos cristãos também cedem um lugar especial – e por isso é importante frisar que, em um dado contexto cristão, mesmo os conceitos igualmente abordados no mundo grego recebem um verniz específico.

Ora, a liberdade da qual tratavam os primeiros filósofos em Atenas e suas colônias era, boa parte das vezes, o mesmo termo presente nos grandes tratados de Teologia do período Patrístico. No entanto, neste último período sua dimensão e interpretação estava em consonância com o texto bíblico e os ensinamentos de Cristo. Não há um determinismo, não há um destino previamente traçado, mas sim uma vasta gama de possibilidades, dentre as quais cabia à vontade humana tomar a decisão daquela a ser seguida, o que ainda assim não configurava uma impossibilidade à onisciência divina. De todo modo, o ineditismo e a complexidade de tal debate à época gerou uma série de controvérsias e disputas – e, por fim, vingou nos cânones a aceitação do livre-arbítrio da vontade.

E se a liberdade, enquanto conceito, reveste-se de uma nova roupagem nos escritos dos Padres da Igreja, por certo que o mesmo deve acontecer com as noções de escravidão ou servidão. O ser humano, não mais escravo do destino, deve agora aceitar sua condição de servo de Deus, mas também pode, por corrupção, tornar-se escravo do pecado: em qualquer dos casos, a escolha permanece sendo livre e precisaríamos o empenho e a sabedoria necessários para, a partir da via certa, alcançarmos a salvação. As implicações antropológicas também devem ser consideradas: todos os seres humanos são fruto da Criação divina, portanto, iguais, dotados de uma alma pura. Ainda assim, o pecado original macula esta alma, erros dos antepassados podem ser transmitidos às futuras gerações e, assim, distinguimos dentre os *iguais* aqueles que estariam em uma condição de superioridade daqueles que podem ser subjugados.

---

<sup>82</sup> “Os pré-socráticos que se dedicaram a *physis* (a natureza) forneceram importantes subsídios aos pensadores que desenvolveram as doutrinas materialistas, enquanto que, na mesma época, outros pré-socráticos estudaram o *intangível* como o espaço e o horizonte, no dizer de Anaximandro, designado pelo termo grego *apeiron* e ainda o *nous* que identifica o espírito de Anaxágoras enquanto que, na escola eleática, Parmênides desenvolve a teoria do Ser e do Não-Ser. A oposição das idéias dessas duas bases que podem se resumir em materialista e espiritualista, embora sejam divergentes, concorrem, também de maneira diversa, para os conceitos do que se entende por liberdade, sua origem e razão” (DIAS, 2004, p. 71).

Sobre a questão da escravidão enquanto tema filosófico, alguns apontamentos se fazem necessários. Como já dissemos acima, não nos parece muito perceptível que tal tema seja de grande importância dentro do pensamento grego clássico, ou ao menos que goze de tanta dedicação quanto outros pontos ligados à antropologia, ética ou política<sup>83</sup>. Repetimos que não estamos insinuando uma ausência da abordagem da escravidão nas obras ou discursos dos principais pensadores dos séculos iniciais da Filosofia grega<sup>84</sup>. Apenas destacamos que análises específicas não são frequentes<sup>85</sup>, em especial sobre o estatuto ontológico, teleológico ou moral do escravo, a relação entre senhores e servos, as causas e justificativas da escravidão etc. Ainda, a escravidão enquanto instituição não constituía um problema moral ou ético na Antiguidade clássica<sup>86</sup> ou mesmo na Idade Média, ao menos não com expressão suficiente para suscitar algum debate com viés abolicionista (embora perceba-se em vários momentos a preocupação no tocante à condição do escravo<sup>87</sup>).

Por óbvio, há contextos e tradições bem específicos nos quais cada ideia e tradição filosófica está inserida. Assim, faz-se importante analisar o cenário histórico e político, buscar a gênese das ideias, seus desenvolvimentos, reflexos e consequências. Aristóteles e Agostinho de Hipona são as principais referências para este tema, não apenas por sua grande influência em Sandoval, mas também por demarcarem toda uma percepção sobre a temática da escravidão no mundo antigo,

---

<sup>83</sup> “Os filósofos gregos não foram capazes de desenvolver uma teoria da liberdade como a proposta pelos filósofos modernos, como autonomia (capacidade de criar as próprias leis) e como liberdade individual (capacidade de fazer tudo o que não é proibido)” (OLIVEIRA, 2015, p. 69). Apontamos aqui, a título de ilustração, o tratamento dado à questão da liberdade, visto a correlação deste conceito com o de escravidão. Mais destacada ainda a problemática filosófica quando contrastamos com a abordagem moderna sobre o tema.

<sup>84</sup> A título de exemplo, Platão faz poucas alusões ao tema (HADDAD, 2015, p. 93), enquanto vamos encontrar algo mais substancial em Aristóteles, como veremos a seguir.

<sup>85</sup> BRUGNERA destaca os contratempos neste tipo de pesquisa, visto que “difícilmente vamos encontrar alguma obra, que trate especificamente da escravidão, e que não a interprete como uma simples situação histórica” (1998, p. 10).

<sup>86</sup> “Por mais que se denunciasse [na Grécia antiga ou em Roma] a violência da instituição [da escravidão], nunca se colocou em pauta a questão da sua legitimidade, pelo simples motivo de que não se concebia uma sociedade sem escravos e tampouco a escravidão era vista como um problema moral que levantasse a questão do fim do trabalho escravo” (JOLY, 2005, *introdução*).

<sup>87</sup> Em especial este debate ganha espaço na Cristandade. “Os pensadores cristãos tinham diante de si, desde o começo e por toda a parte, a instituição da escravidão. Não houve de início nem recomendação nem prática de supressão da mesma, predominando um conservadorismo no tempo vivido e uma expectativa escatológica no tocante à justiça renovada e explícita entre todos. Há, porém, pareceres críticos e a percepção de que a escravidão não é boa – uma ‘consciência infeliz’ [...]. A instituição da escravidão – a condição sócio-política dos escravos – não foi, com efeito, modificada [...]. A partir da igualdade de todos diante de Deus, sem nenhuma base antropológica como a de Platão ou de Aristóteles para a escravidão – *por natureza* [grifo do autor] -, sugerem-se ‘direitos’ para todas as pessoas humanas” (PICH, 2019, p. 293). Esta concepção, em forma de crítica embasada na teologia moral, ganhará forte repercussão nos escritos de Sandoval, como veremos.

formando as bases que sustentarão o debate nos séculos seguintes – por isso serão investigados de modo mais particular, iniciando com o Estagirita, para posteriormente chegarmos ao Bispo de Hipona. Tal ordem não se baseia exclusivamente em um respeito à cronologia, como também dá prioridade àquele que será notadamente o filósofo mais evocado nas discussões posteriores sobre a escravidão e um dos mais citados em *De instauranda...*. Nesta obra, Aristóteles aparece de certo modo como a referência a partir da qual questões fundamentais serão corroboradas ou contestadas, mas Agostinho também se destaca visto que surge como uma visão cristã ao tema, o que no filósofo grego não encontramos (nem poderíamos encontrar). É um equilíbrio teórico delicado.

Também merece destaque que, justamente por consideração ao contexto e à maior compreensão das ideias aqui apresentadas, não podemos nos limitar unicamente os nomes elencados, precisando por vezes analisar pensadores que tampouco são mencionados por Sandoval. Referências à Platão e aos estoicos, dentre outras fontes serão pinçadas ao longo dos capítulos. De todo modo, a ordem dos filósofos não deveria interferir nesta investigação, exceto, como já apontado, pelo respeito à cronologia ou à primazia das ideias aristotélicas. Ademais essas considerações, deve-se pontuar que em nenhum momento Agostinho “responde”<sup>88</sup> a Aristóteles quanto ao tema da servidão: ambos filósofos mantêm-se em seus nichos no tocante a este assunto, e só irão encontrar-se nos debates bastante posteriores a seus respectivos contextos históricos, como referências imprescindíveis. Da mesma forma, o Direito romano, por suas peculiaridades e complexidades, apresenta-se como uma análise a parte neste capítulo, de forma alguma se alinhando com, refutando ou convergindo para as ideias dos filósofos citados.

## 2.1. A escravidão no contexto filosófico grego

Na Grécia antiga, o escravo era uma peça fundamental, como não poderia deixar de sê-lo, visto que a base da pirâmide social de todas as antigas civilizações era ocupada por cativos. Assim se passava com os povos da Mesopotâmia e da Palestina, o Império Egípcio e, obviamente, com os habitantes da Hélade. Por certo,

---

<sup>88</sup> Isto é, apesar da relevância dos dois autores quanto ao tema da escravidão, e considerando este momento da análise em que pesa a presença de ambos, não deve o leitor esperar, ao menos por ora, que se estabeleça um cruzamento, um diálogo entre os mesmos, com fins de uma espécie de síntese.

o modo de produção vigente necessitava a figura do escravo e podemos especular a importância deste para o desenvolvimento dos povos da Antiguidade.

A escravidão ganha um destaque maior entre os gregos no fim do período conhecido como Homérico e início do período Arcaico<sup>89</sup>, quando a organização por genos (sociedades patriarcais, marcadas pelo uso comum da terra) dá lugar às cidades-Estado, as quais constituem a estrutura administrativa mais marcante da história grega. Dentre estas, duas comumente são utilizadas como parâmetro: Atenas e Esparta. Podemos de modo geral especular a razão para tal escolha, ou *as razões*, visto parecer que esta se dá por um distanciamento (evocando as diferenças entre as mesmas, *apesar* de ambas serem parte da Hélade) e também por uma aproximação (os fatores em comum enquanto helenas, *apesar* de serem cidades-Estado distintas). Basicamente, as *pólei* gregas têm em comum a língua e a cultura<sup>90</sup>. Por mais distintas (e muitas vezes rivais) que sejam, se reconhecem enquanto gregas e, por consequência, todo aquele que não fala o grego e não possui a cultura helênica (cujo mais importante elemento é a religião) é um bárbaro, um incivilizado, um *xénos*, e por isso inferior.

Já em relação às distinções, e tomando Atenas e Esparta como modelos, podemos apontar a organização política. Assim, enquanto uma *pólis* poderia adotar um regime baseado na aristocracia (tal como na sociedade espartana altamente militarizada), é bastante evocada a democracia ateniense como um modelo inovador e propedêutico a algo que, hoje, parece ser a regra, mas que então se configurava

---

<sup>89</sup> O período homérico (entre 1200 e 800 a.C.) diz respeito a “quando os aqueus, os jônios e os dórios conquistam e dominam Micenas, Troia e Creta, trazendo para as costas do mar Egeu um regime patriarcal e pastoril, passando, no decorrer de quatrocentos anos à economia doméstica e agrícola e, em seguida, à economia urbana e comercial, quando começam a visitar países distantes”, enquanto o período arcaico (o qual se estende até o início do século V a.C.) é caracterizado pelos “agrupamentos [que] constroem cidadelas ou fortalezas para sua defesa [de modo que], à sua volta, começam a surgir as cidades como sedes dos governos das comunidades [...]. Passando da monarquia agrária à oligarquia urbana, economicamente predominam o artesanato e o comércio (portanto, a economia monetária), os artífices e comerciantes se sobrepõem aos aristocratas fundiários e os gregos se espalham por toda a orla do Mediterrâneo” (CHAUI, 2002, p. 2). Sandoval parafraseia Homero em *De Instauranda...* ([1627] II, 1): “Y si todos estos males, que habernos dicho, tienen asiento en los hombres por serlo, claro es que ternán mayor cabida en los miserables negros, cuya suerte por ser de esclavos dijo agudamente aquel poeta tan celebrado de los griegos, Homero: *Dimidium mentís Iuppiter Mis aufert, qui servituti subiecti sunt*, que parece que Dios, hablando a su estilo, había quitado la mitad del entendimiento a los esclavos” [“E se todos estes males, que temos dito, têm assento nos homens por sua condição, claro é que terão maior extensão nos miseráveis negros, cuja sorte por ser escravos disse perspicazmente aquele poeta tão celebrado dos gregos, Homero: [...] que parece que Deus, falando de seu jeito, tirou a metade do entendimento dos escravos”. A alusão é bastante próxima do pensamento Aristotélico.

<sup>90</sup> A obra de Werner Jaeger, “Paideia: a formação do homem grego” segue uma referência ímpar neste tocante.

como uma exceção. Nesse sentido, ressalvas devem ser consideradas. Afinal, a democracia ateniense excetuava as mulheres, os estrangeiros, todos aqueles que ainda não se encontravam na idade apropriada e também os escravos. Notamos, portanto, um caráter segregacionista mesmo neste regime político, para o qual um escravo era não mais que uma posse do cidadão. Por dois principais meios uma pessoa tornava-se um escravo (não eliminando outros que por ventura são listados na historiografia): pelo aprisionamento decorrente de uma guerra ou pela impossibilidade de saldar uma dívida, de modo que mesmo um ateniense poderia estar sujeito a esta condição.

Já havíamos chamado à atenção, nas páginas anteriores, o fato de que o tema da escravidão está atrelado a outro, a saber, ao da liberdade, o qual de modo mais perceptível se nota nas discussões dos filósofos clássicos. Afinal, independente do conceito de escravo do qual se parta, em todos eles está clara a questão da privação da liberdade. Assim, apesar da restrição já mencionada, e à qual retornaremos, da abordagem acerca da servidão, temos algumas análises interessantes sobre a liberdade. “Foram os trágicos do século V a.C. e não, inicialmente, os filósofos pré-socráticos, aqueles que sentiram, vivenciaram e representaram de maneira intensa e artística a problemática da liberdade”<sup>91</sup>. O povo grego, o qual, malgrado sua fragmentação geográfica e política, encontrava sua unidade na língua e na religião, compartilhava uma visão de mundo determinista, centrada em uma forte crença no destino. Logo, muitas das discussões sobre a (falta de) liberdade, a ação humana e suas consequências para os próprios indivíduos, orbitavam nesta relação entre um destino e a possibilidade de escolha - e o teatro grego oferecia um rico material neste campo. Em obras de autores como Ésquilo, Sófocles ou Eurípedes, o destino tem uma finalidade pedagógica, “que remonta à estrutura das coisas ou à vontade dos deuses”<sup>92</sup> as quais devem ser respeitadas.

Notamos, assim, em *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, o próprio titã à mercê do destino, evidenciando que tampouco os imortais escapam da sina. Deuses, heróis ou mortais, todos estão dentro de uma trama a qual não pode ser desfeita, nem oferece alternativas. Na obra de Sófocles, *Édipo Rei*, mesmo a tentativa de contornar o destino acaba levando, efetivamente, à concretude deste: Laio, ao saber que seu filho estava fadado a cometer o parricídio e desposar a própria mãe, procura eliminá-

---

<sup>91</sup> LARA, 1989, p. 149.

<sup>92</sup> LARA, 1989, p. 150.

lo, mas tal ação na verdade apenas faz com que se cumpra a profecia. No entanto, notamos uma peculiaridade no contraste entre os dois textos: se de um lado *Prometeu acorrentado* apresenta um cenário sem mortais, no qual apenas o panteão merece ser representado, o *Édipo* coloca homens e mulheres no palco – e aí os deuses não figuram, apenas são evocados. Tal condição não deve ser subestimada, pois aponta para uma dramaturgia cada vez mais humanista, a qual chega até Eurípedes, onde o papel do mito será relegado a um segundo plano para que o indivíduo real (nobre ou camponês, homem ou mulher) surja em suas peças com maior protagonismo<sup>93</sup>. A tragédia grega aponta para a questão: o ser humano é mesmo livre? Há um destino a ser cumprido?

### 2.1.1. O tema da escravidão na filosofia platônica

Por certo que o tema da escravidão levanta a necessidade de um viés antropológico que ambiente as questões a ela concernentes. Uma reflexão filosófica centrada no ser humano admite-se como um campo muito mais fértil para o surgimento de ideias sobre a relação entre os indivíduos, seus *status* de igualdade, natureza, relações de domínio etc. Neste tocante, nos parece perfeitamente coerente que a escravidão enquanto problema apareça de modo mais explícito nos tratados dos filósofos do período socrático, também chamado de antropológico. Se na fase anterior, entre os assim denominados “filósofos da natureza” ou físicos, a reflexão era muito mais orientada para a natureza (*physis*) como um todo (e o ser humano era visto como um elemento deste todo, a partir do qual poderia ser compreendido), após Sócrates, e com a concorrência dos sofistas, o homem figura como o ponto fundamental da Filosofia, a partir do qual, e invertendo o processo anterior, poderíamos compreender a totalidade do mundo.

---

<sup>93</sup> “Sófocles é [...] o poeta do Destino e da luta do homem contra esse poder que o ameaça sem nunca o esmagar [...]. Com Eurípedes, prossegue a evolução que leva a tragédia à análise dos recônditos da alma humana [...]. A dimensão cósmica das tragédias de Ésquilo, já bastante reduzida em Sófocles, torna-se aqui [em Eurípedes] apenas perceptível. São pessoas, almas individuais que sofrem e lutam, mais contra si próprias do que contra forças divinas” (GRIMAL, 1986, pp. 48-50). Também, sobre este ponto, deve-se notar que “os heróis individualistas de Eurípedes não encontram esclarecimento ao sofrer e não trazem renovação à vida moral da comunidade; estão em luta com os deuses muito óbvios, humanos e maliciosos, e o que [eles] sofrem, sofrem injustamente e sem nenhum proveito. Onde a celebrada ironia de Sófocles parece encarar a própria *condition humaine* – servidão da alma em um mundo que lhe é totalmente estranho – a ironia de Eurípedes dirige-se [toda] aos inacreditáveis ‘deuses’ e às superstições dos que [neles] acreditam” (FERGUSON, 1964, pp. 31-32)

Assim, no recorte estabelecido para desenvolvermos a análise sobre o pensamento clássico a respeito da escravidão, se faz interessante nos limitarmos ao período socrático. Malgrado os sofistas não serem uma grande contribuição neste âmbito, e considerando o fato de que de Sócrates nada temos registrado, partimos de Platão para o desenvolvimento deste tópico. Este, ainda assim, mas seguindo uma tendência entre os autores do período, dedica poucas linhas ao tema<sup>94</sup>, visto a presença de escravos ser algo trivial na sociedade grega, não distinguindo-se a relação entre senhor e servo de outras tão comuns até hoje, como aquelas entre pais e filhos ou entre cidadãos<sup>95</sup>.

No entanto, Platão nos oferece, aqui e lá, algumas citações que nos permitem perscrutar de modo geral as ideias do Filósofo da Academia sobre a escravidão. Gregory Vlastos<sup>96</sup>, especialmente, realiza uma abordagem esclarecedora sobre isso, inclusive apontando em direção à defesa da escravidão por natureza, de modo bastante próximo a seu discípulo, Aristóteles<sup>97</sup>. Em sua análise, enquanto alguns indivíduos seriam dotados de *logos*, conferindo significado a suas ações (ou ainda, permitindo a compreensão deste significado para o próprio ser agente), outros não seriam capazes de algo além da mera repetição, sem possibilidade de compreender, explicar ou qualquer forma de entendimento que denunciasse uma apropriação mais profunda do saber em questão, conforme lemos nas *Leis*:

Estes, sejam eles nascidos livres ou escravos, adquirem sua arte sob a direção de seus mestres pela observação e prática, e não pelo estudo da natureza – que é o meio pelo qual os médicos nascidos livres aprenderam a arte por si mesmos e pelo qual instruem seus próprios discípulos<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> “A formal discussion of slavery is nowhere to be found in Plato. We must reconstruct his views from a few casual statements” (VLASTOS, 1941, p. 289).

<sup>95</sup> “In spite of the many incidental references to slavery in Greek classical literature, and if one may judge from that literature, it is surprising how little serious attention was really given in classical Greece to the institution of slavery itself. The presence of slaves was a daily fact, not so much inescapable as below the level of comment or observation. Slavery, like marriage, parenthood, or citizenship was one of the common personal relationships, and of these, it was the least important. The slave was not considered as an individual but was given a number of stock roles which varied with the circumstances: he was now virtuous and loyal, now menial and untrustworthy” (CUFFEL, 1966, p. 323).

<sup>96</sup> VLASTOS, 1941.

<sup>97</sup> “As passagens que ele escolhe para abrir o artigo são já anunciadoras da leitura que ele faz de Platão, que conclui com a afirmação de que para o filósofo, assim como para Aristóteles, a escravidão seria natural, decorrente da privação natural do *logos* na maioria dos homens. As passagens transcritas por ele logo no primeiro parágrafo são das *Leis*, 720, 773 e 996” (HADDAD, 2015, p. 94).

<sup>98</sup> PLATÃO, *Leis*, IV, 720c.

Haddad salienta dois pontos nesta passagem, a fim de justificar a análise de Vlastos. Transcrevemos aqui o trecho nas palavras da própria autora:

Duas coisas se fazem notar na passagem em questão e que interessaram para a análise de Vlastos. Primeiro, o ajudante de médico tem um saber parcial ou precário das doenças, não sendo um conhecedor da *physis*, e apenas tomando a *tekhnē* médica como uma rotina segundo a qual ele aplica nos doentes que trata aquilo que ele viu o médico-senhor fazer com os seus. Nesse sentido ele é um repetidor dos atos do médico-senhor e não saberia explicá-los. É por isso que ele seria incapaz de também explicar seus procedimentos ao paciente. Em segundo lugar, o paciente escravo também parece, embora o texto não seja explícito quanto a isso, incapaz de acolher a explicação acerca de sua doença e de ele mesmo colaborar com o médico, instruindo-o. Além disso, o escravo não se inclui entre os pacientes que podem ou devem ser persuadidos antes de iniciar o tratamento<sup>99</sup>.

E conclui, a partir de Vlastos, que para Platão, o escravo “é aquele incapaz de ser persuadido, de acolher um *logos* admoestador e incapaz de dar as razões de seus atos. É um escravo, enfim, sob o aspecto cognitivo”<sup>100</sup>.

O tratamento dado aos escravos deveria, nesta direção, ser também diferente, ao compararmos com as ações orientadas aos homens livres. Em outras palavras, parece claro que para Platão deve-se respeitar a diferença no trato entre *iguais* (isto é, entre dois indivíduos dotados plenamente de *logos*) e entre aqueles que se distinguem em *submissão* – o que ainda não exige o mestre de oferecer um tratamento justo em relação a seus escravos.

Nós devemos punir os escravos de modo justo, e não torná-los pretensiosos apenas advertindo-os, como faríamos com os homens livres. A forma de se dirigir a um servo deve ser, na maioria das vezes, uma simples ordem: não deve haver brincadeiras com servos, sejam homens ou mulheres, pois por uma conduta de indulgência excessivamente tola no trato com seus escravos, os senhores muitas vezes tornam a vida mais difícil tanto para eles próprios, como autoridades, quanto para seus escravos, como sujeitos à regra<sup>101</sup>.

Desta forma, transparece a imagem de um indivíduo dependente do “outro”, qual seja, seu senhor, para que suas ações sejam direcionadas de modo apropriado. Não sendo, portanto, capaz de ouvir corretamente o *logos* e assim agir com sabedoria, deve se submeter a quem, dotado de razão, possa guia-lo. Percebe-se que tanto na passagem citada quanto no comentário respectivo, a ação do escravo decorrente da admoestação do senhor não implica uma compreensão daquele acerca das razões

<sup>99</sup> HADDAD, 2015, p. 94.

<sup>100</sup> HADDAD, 2015, p. 95.

<sup>101</sup> PLATÃO, *Leis*, VI, 777d-778a.



deste, indicando total necessidade de obediência. Em suma, temos, em Platão, a defesa da tese de que alguns indivíduos, por carência no *logos*, são *naturalmente* servos, enquanto outros são, da mesma forma, senhores. Mas podemos avançar, ao menos, de modo secundário, para fora da escravidão como a relação entre dois diferentes. Sigamos.

Refinando a leitura e a análise de modo mais aprofundado, é possível encontrarmos uma noção de servidão para consigo mesmo, o que se destaca e em alguns aspectos encontrará eco em determinadas passagens do Cristianismo vindouro. Ora, a noção de que o ser humano não é totalmente livre devido à sua inserção em um cosmos determinista, o qual rege sua vida em todos os aspectos é perfeitamente reconhecível nos mais variados aspectos da cultura da Antiguidade clássica. No entanto, a admissão de que podemos estar submetidos e ter nossa liberdade limitada por uma falha do próprio caráter merece uma análise própria. O pensamento político de Platão estabelece uma correspondência entre um homem e um Estado, ambos tirânicos. Ao relacionar o que seria um desvio tanto na esfera ética (considerando o indivíduo) quanto no nível político, o filósofo da Academia ressalta um tipo de escravidão que se daria deste homem consigo mesmo, ou melhor, o sujeito se tornaria escravo da sua pior parte: “Pior ainda se observarmos a vida do tirano, veremos que se trata de uma verdadeira vida de escravo, repleta de medos e proibições”<sup>102</sup>.

Em suma, embora Platão não tenha nos deixado um tratado específico sobre o tema da escravidão, ou ao menos algo mais substancial no *corpus* de sua obra, é possível extrair algumas conclusões a partir da análise de fragmentos, os quais, apesar de muitas vezes exigirem um esforço interpretativo, ao menos contextualizam de modo suficiente com o escopo geral de sua obra e o contexto sócio-histórico no qual este se encontrava.

### 2.1.2. O tema da escravidão na filosofia aristotélica

Em Aristóteles iremos encontrar a principal referência sobre a escravidão, dentre os filósofos gregos clássicos e, para além destes, nos apresenta uma das mais influentes análises sobre o tema. A abordagem aristotélica sobre a escravidão não

---

<sup>102</sup> TRABATTONI, 2012, p. 196.

aparece em uma obra específica sobre o tema, mas se insere em textos sobre ética e política (temas praticamente indissociáveis dentro do pensamento do Estagirita). Assim, vamos encontrar na *Política*, *Ética a Nicômaco* e *Ética Eudemia*, os elementos que permitem compreender de forma mais ou menos clara a visão de Aristóteles sobre a questão da escravidão.

Aristóteles interpreta a vida do ser humano no contexto da vida em geral: há uma relação entre aquela e a dos vegetais e dos animais. Hierarquicamente, o ser humano está acima do animal, denotando um humanismo realista em Aristóteles. A diferença fundamental, específica do ser humano, “está justamente na racionalidade”<sup>103</sup>, argumento este perfeitamente inserido na cultura grega e explicitamente lembrado por Sandoval<sup>104</sup>, conferindo não apenas um distintivo em relação ao restante dos seres vivos, mas servindo de mote para uma diferenciação mesmo entre os próprios seres humanos, os quais poderiam apresentar, segundo a interpretação pertinente à análise aristotélica, diferentes graus de racionalidade, o que denotaria diferença nas relações de domínio.

Assim, em relação à teoria do Estagirita, o homem animal e o homem racional integram-se na relação ato e potência, matéria e forma. Não se trata de uma síntese, mas dois co-princípios, de modo que “estava superado o dualismo antropológico de Platão”<sup>105</sup> - racionalismo e humanismo “se imbricavam profundamente” na experiência histórica do povo grego. A razão torna o homem destacado no Cosmos e na História. “Humanizar-se era, pois, deixar-se impregnar de racionalidade, era submeter-se ao jogo da razão”<sup>106</sup>. Aristóteles deixa claro que o método para analisarmos a política e o Estado é o analítico, donde analisamos “um composto até aos seus elementos mais simples”<sup>107</sup>. No Estado, deve haver uma relação entre elementos mutuamente dependentes: homem-mulher, senhor-escravo<sup>108</sup>. Cada um dos elementos se relaciona com outro, contribuindo para uma noção harmônica do *todo*.

---

<sup>103</sup> LARA, 1989, p. 145.

<sup>104</sup> *DiÆs* [1627] I, 2: “el ánima racional, que esencialmente pertenece al hombre” [“a alma racional, que essencialmente pertence ao homem”].

<sup>105</sup> LARA, 1989, p. 145.

<sup>106</sup> LARA, 1989, p. 149.

<sup>107</sup> *Pol.*, I, 1: “[E] assim também examinaremos as partes componentes de uma cidade, vendo melhor como as diversas formas de autoridade diferem entre si, compreendendo de modo positivo cada uma das funções mencionadas”.

<sup>108</sup> *Pol.*, I, 2: “Em primeiro lugar, aqueles que não podem existir sem o outro devem formar um par. É o caso da fêmea e do macho para procriar (e isto nada tem a ver com uma escolha já que, como nos animais e nas plantas, a necessidade de progeneratura é, em si, um facto *natural*); é ainda o caso daquele que, *por natureza*, manda e daquele que obedece, para segurança de ambos” (grifos nossos).

De início, devemos perceber que a abordagem primordial se dá no universo do *oikos*, em seu sentido mais aproximado de lar: em uma casa há relações entre senhor e servo, esposo e esposa, pai e filhos. Estas são distintas entre si, e distintas daquelas que ocorrem no Estado<sup>109</sup>. A diferença do poder expresso do *oikos* e aquele desenvolvido na polis não se dá apenas por uma questão numérica, de modo que estão enganados “os que pretendem que as funções de um governante, de um rei, de um senhor de uma casa, e de um senhor de escravos são uma e a mesma coisa, como se não existisse grande diferença entre uma grande casa e uma pequena cidade”<sup>110</sup>.

A obra *Política* é aquela na qual encontraremos de modo mais destacado a justificativa natural para a condição de escravo. Explicitamente em I, 5, Aristóteles estabelece a relação entre a Natureza e a função do escravo, tomando como parâmetro o indivíduo, o qual deve permitir que a alma governe o corpo.

Em primeiro lugar, um ser vivo é composto pela alma e pelo corpo; o primeiro é o governante por natureza, o segundo, o governado. Deveríamos, de preferência, ver o que é natural nos seres cuja condição é conforme à natureza, e não naqueles em que existe corrupção. Devemos, então, considerar aquele indivíduo que tem as melhores disposições, tanto de alma como de corpo, no qual isto é evidente; porque nos indivíduos que têm uma índole perversa, tem-se a impressão de que é o corpo a governar a alma, devido à condição degradada e desnaturada. Dizemos, pois, que é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor e de um governante<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Charles YOUNG, tratando do tema da justiça em Aristóteles, versa sobre esta questão: “Aristotle’s view that justice *tout court* does not exist between a master and a slave, between a father and a child, or between a husband and wife may have some bearing on the question why the discussion of justice as an individual virtue of character in *NE [Ética a Nicômaco]* V.1–5 and the discussion of justice and responsibility in V.6–11 belong together. Aristotle’s reasons for thinking that justice *tout court* does not obtain in the first two cases is that one’s slave or one’s child is ‘as it were a part of one’ (V.6 1134b11), and there no injustice towards ‘one’s own’ (b10). This may strike one as a poor way of making a couple of reasonable points, that a slave is one’s property and that a child is one’s responsibility until it comes of age, both of which Aristotle does make (b10–11). But Aristotle may have put his point as he did because he thinks that there is some sort of separateness-of-persons condition between parties that must be met before relations of justice are possible between them, and that this condition is violated in the case of master v. slave and father v. child. His acceptance of such a condition is confirmed by his view that justice *tout court* obtains ‘to a greater extent’ between a husband and wife than between a master and a slave or a father and a child (b15–16): The separateness-of-persons condition is closer to satisfaction in that case, even though ‘domestic justice,’ as he calls it, still falls short of full ‘political justice’ (b17–18)” (YOUNG, 2009, p. 464)

<sup>110</sup> *Pol.*, I, 1.

<sup>111</sup> *Pol.*, I, 5. Faz-se necessário citar também a relação entre *inteligência* e os *apetites*: “A alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afectiva pela inteligência e pela parte que possui a razão; já a paridade entre as tuas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos”.

A frase que fecha este argumento é bastante significativa ao trazer para a própria condição do sujeito a prova de uma coexistência natural entre quem *ordena* e quem é *ordenado* e, dentre aqueles em que se observa a predominância do corpo sobre a alma, uma referência à degradação do indivíduo mesmo. De modo geral, a relação entre senhor e escravos estabelece uma espécie de unidade, cuja totalidade denota uma ordem, um conjunto em que as partes podem se associar de modo harmônico, embora também esta mesma ordem possa se corromper quando as partes em questão não participam conforme deveriam<sup>112</sup>. Na criatura viva, no binômio alma e corpo, se esta ordem é obedecida, temos um homem em sua essência, em seu melhor estado e nele está o parâmetro para a análise. No caso oposto, onde o homem deixa o corpo sobrepor-se à alma, temos a corrupção. O domínio despótico da alma/racional sobre o corpo/paixões é sempre superior, natural e conveniente. Da mesma forma, respeitada a analogia, o senhor deve dominar o servo, e esta hierarquia também será, além de natural, superior e conveniente a ambos.

A seguir, define o que entende por escravo:

Por conseguinte, aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza, e para eles é melhor estarem sujeitos a esse tipo de autoridade, se dermos crédito às distinções acima referidas. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão por que pertence de facto) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir<sup>113</sup>.

O escravo, admitido como um ser humano, detém uma condição específica, de uma existência alienada de sua autonomia, devendo, assim, servir a outro. A relação de pertencimento, que o coloca no nível de uma propriedade, não se dá, como vemos, por uma convenção social, mas por uma condição natural. O escravo obviamente tem uma existência, a qual pode, perfeitamente, ser conduzida fora do domínio de um senhor. No entanto, Aristóteles aponta que esta não se daria de forma plena; seria incompleta. Pois, mesmo considerando que o escravo poderia sobreviver sem a subordinação ao senhor, como os animais irracionais sobrevivem por meio de instintos e do uso de suas percepções, o interesse do escravo é regulado pelo interesse do senhor: o que é bom para ambos é bom para as partes, e o escravo é “parte” do

---

<sup>112</sup> Cf. REEVE, 2009.

<sup>113</sup> *Pol.*, I, 5.

mestre. Há uma relação direta entre esta última conclusão e a proposta de que o escravo guarda uma deficiência em relação ao *logos*, no momento em que o senhor supre a carência de razão característica do escravo<sup>114</sup>.

A relação mestre-escravo é um dos elementos fundamentais nas formas primitivas de comunidade. O mestre não existe sem o escravo, e o escravo não pode existir sem o mestre, do mesmo modo que é percebido em outras relações, por exemplo, entre pais e filhos, ou macho e fêmea. Neste caso, a relação entre estes elementos (macho e fêmea) garante a perpetuação da espécie. No caso do senhor e o escravo, da relação depende a preservação, subsistência, não necessariamente em um sentido de algo que é mantido através de um ato defensivo, mas um tanto como algo que garante a manutenção. Desta forma, o escravo não é comparado exatamente com uma arma, mas com uma ferramenta ou um animal de tração, de modo que sob esta perspectiva a escravidão pareceria tão útil ao senhor quanto seria ao escravo.

Na comparação com o animal de tração, há um interesse, por parte do animal, em sobreviver, mesmo, e talvez porque, sob o jugo do arado, bem como um interesse econômico do camponês<sup>115</sup>. No caso do escravo, para Aristóteles a servidão lhes daria uma melhor vida do que aquela que se desenrolaria por sua própria vontade, se estivesse em liberdade. Um argumento muito próximo de certo apologistas modernos da escravidão, para os quais a escravidão seria positiva aos escravos no momento em que lhes dá a oportunidade de conhecer e converter-se ao Cristianismo - mas a esta aproximação voltaremos em breve, no momento oportuno.

O senhor utiliza o escravo para as tarefas que ele não poderia fazer ou faria com mais dificuldade. Ora, é clara aí a conveniência ou a vantagem para o mestre a partir da relação estabelecida entre este o servo. Mas por que o escravo precisa do mestre? A analogia para esclarecer este ponto se dá justamente na analogia citada da relação entre alma e corpo. O corpo *precisa* ser controlado pela alma. Então é preferível a alguns seres humanos serem controlados por um outro quando eles

---

<sup>114</sup> "Aristotle makes two points in support of his claims: (1) a slave belongs to another, and (2) a slave is cognitively inferior or impaired: he can understand or follow reason, but does not possess it. The first point is dependent on the second, for one human properly is or becomes a part of another because of this cognitive lack" (REEVE, 2009, p. 527).

<sup>115</sup> *Pol.*, I, 5. "Os animais domésticos são melhores do que os selvagens, e é melhor serem dominados pelos homens, já que assim obtêm a respectiva segurança". Cabe mencionar que Sandoval é explícito em repudiar a equiparação de qualquer ser humano, e isso inclui os escravos, a um animal irracional. Por exemplo, no texto de *De instauranda Aethiopia salute*, na edição de 1647, critica severamente os senhores que "no contentos con que los esclavos les sirvan de hombres, los cargan como azemilas, trasladando la noble naturaleza racional del desdichado que le sirve, en el acto servil del bruto" (I, 1, xxvi, 4).

mesmos não podem dirigir seus corpos devido a uma carência em sua capacidade de deliberação, racionalidade.

Para além da metáfora entre o corpo e a alma, é relevada a condição física também como um distintivo a caracterizar as partes envolvidas. No que diz respeito, portanto, ao corpo, Aristóteles observa a diferença entre o corpo dos escravos, fortes e aptos ao trabalho servil (o corpo dos escravos, escravo das paixões, atende às necessidades da vida), e o corpo dos senhores, esguio, mas útil à política e às artes, embora inútil para o trabalho físico<sup>116</sup>. São, por isso, e destacamos mais uma vez, escravos naturais, não apenas na condição imposta pelo domínio do *logos*, como também na configuração física que a própria natureza lhes dotou. Em suma: tanto do ponto de vista racional, quanto no aspecto corpóreo, o senhor é naturalmente disposto a mandar e o escravo é naturalmente disposto a ser mandado. “É óbvio, então, que uns são livres e outros escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não só adequada mas também justa”<sup>117</sup>.

Aristóteles não apenas busca definir e justificar a escravidão, mas também defender a garantia de liberdade do cidadão. Busca também, enquanto filósofo, apresentar contrapontos às teorias que negam a escravidão como natural, apontando-a como uma violência. Aristóteles está atento a esta crítica, por isso, procura uma justificação racional para escravidão, de modo a excluir a justificativa pela mera força ou violência.

Será justamente para responder a esta objeção que Aristóteles introduz a distinção entre escravo por lei e por natureza<sup>118</sup>: somente demonstrando a naturalidade da escravidão, poder-se-ia justificá-la e ir além do mero uso da força. A escravidão legal será justa somente no caso em que escravos por lei e por natureza coincidam, pois de outra forma pode acontecer que “os considerados de mais nobre nascimento se tornem escravos e descendentes de escravos, caso sejam capturados e vendidos”<sup>119</sup>. Este ponto, no entanto, não exclui totalmente a ideia do cativo tomado pela força, mas apenas impõe como condição de justiça a relação de superioridade

---

<sup>116</sup> *Pol.*, I, 5. “É intenção da natureza modelar os corpos dos homens livres de modo diferente dos corpos dos escravos, atribuindo a uns a força necessária para os trabalhos pesados e dando a outros a postura erecta e tornando-os impróprios para esse género de trabalhos, mas tornando-os aptos para a vida de cidadão (que se divide em actividades de guerra e de paz)”.

<sup>117</sup> *Pol.*, I, 5.

<sup>118</sup> *Pol.* I, 6. “Dizemos ‘escravatura’ e ‘escravo’ com um duplo sentido: é que também existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores”.

<sup>119</sup> *Pol.*, I, 6.

entre os povos ou indivíduos em conflito - em oposição a alguns que interpretavam como uma ofensa à lei permitir escravizar um homem por violência e força bruta. No entanto, se houve vitória, isso indica superioridade, logo excelência.

Esta distinção entre diferentes tipos de escravidão, especialmente entre aquela convencionada pelos indivíduos e aquela que se fundamentariam na natureza, evidencia que, para Aristóteles, “não são a mesma coisa o domínio de um senhor [sobre seu escravo] e o do governante [sobre o Estado]”<sup>120</sup>. A questão naturalista faz com que o senhor sobre um escravo o seja em razão da natureza mesma. No Estado, o poder se dá sobre homens livres e iguais. As implicações são drásticas, a ponto de, em uma análise mais dura, resultar nas próprias condições para a definição do senhor. Afinal, admitindo-se que não se sustenta a escravidão por convenção, a relação entre um senhor e um servo não pode ser fruto de uma transação comercial, pois aquele assim o é “não porque adquiriu escravos mas porque sabe utilizá-los”<sup>121</sup>.

De modo sintético, podemos, definir o escravo por natureza a partir da obra aristotélica com base em quatro pontos<sup>122</sup>, os quais desenvolvemos a seguir recorrendo sempre às palavras do próprio filósofo na *Política*. De qualquer modo, vale ressaltar que, tão importante quanto a exposição do pensamento de Aristóteles, é o contraponto que podemos oferecer ao mesmo. Para os objetivos desta pesquisa as análises paralelas não prejudicam os resultados finais – do contrário, nos auxiliarão em nosso derradeiro argumento. Vejamos, pois, as ideias em questão<sup>123</sup>:

(1) O escravo é “objeto de propriedade e instrumento de produção”: O escravo se diferencia das outras propriedades por ter uma alma, no entanto, em relação aos outros servos, não possui liberdade, e literalmente, “pertence” a outro indivíduo. É “instrumento animado” e “instrumento de ação” (não de produção). Aí encontramos uma definição que não necessariamente justifica naturalmente a escravidão, mas que na totalidade do argumento se faz importante.

(2) Para Aristóteles, “alguns, desde o nascimento, são destinados a comandar, outros a serem comandados”. Essa espécie de relação hierárquica expressa uma

---

<sup>120</sup> *Pol.*, I, 7.

<sup>121</sup> *Pol.*, I, 7.

<sup>122</sup> TOSI, 2003, p. 76.

<sup>123</sup> Todas as definições foram extraídas do Livro I, *passim*.

analogia entre organismo e sociedade: para o funcionamento de todas as partes devem servir conforme sua especificidade, e, *naturalmente*, algumas devem ser subordinadas a outras. Em contraponto, pode-se argumentar que esta definição não sustenta necessariamente a escravidão, mas sim o governo. De fato, a questão política sobre as formas de conduzir o Estado, analisadas do ponto de vista do Estagirita, parecem também se aplicar a uma relação entre as partes e sua perfeita harmonia.

(3) Os escravos em relação aos outros indivíduos, que lhes seriam “superiores”, também poderiam ser identificados como “aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal”. Neste ponto, diferenças mais drásticas parecem apontar para senhores e escravos quase que pertencerem a espécies diferentes. Já fizemos menção, inclusive, à defesa de que a própria configuração corpórea daqueles tidos como escravos por natureza seria mais apropriada ao trabalho do que a fisionomia dos povos livres.

(4) Finalmente, no âmbito racional, o escravo seria aquele que “pode perceber, mas não possuir a razão”. Tão drástica quanto a questão física, esta diferenciação nos parece uma das mais importantes, dado a importância não só do *logos*, mas também de sua posse no contexto social e político grego, ainda mais se considerarmos o destaque que Aristóteles dá às diferentes formas de conhecimento, seu exercício e a produção a partir dela, inclusive na taxonomia das espécies animais.

No Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles versa sobre a questão da amizade. De modo geral, esta é uma virtude, o que há de mais necessário à vida, pois, de modo bem particular, nenhum outro bem pode ser usado ou conservado sem os amigos. Distingue-se do amor, no momento em que este pode voltar-se a algo inanimado; também porque se confundem com excitação, desejo, causado pela vista da beleza. Também não pode ser confundido com a benevolência, pois esta pode ser oculta, não se manifestar, ou se manifestar para desconhecidos. Na amizade, para Aristóteles, há um sentido de comunidade, visto que o desejo de bem-estar é mútuo à amizade civil.

Na tirania há pouca ou nenhuma amizade, pois a amizade é mais forte quanto mais coisas em comum houver entre iguais. O que fundamenta a amizade? Utilidade



recíproca, prazer ou bem. No caso da utilidade e do prazer, a amizade corre o risco de acabar quando o prazer e a utilidade acabarem, o que não acontece no caso do bem. Logo, a amizade fundada no bem é a verdadeira amizade.

Poderia haver amizade entre o mestre e o escravo? Há uma dificuldade na visão de Aristóteles sobre a escravidão natural neste ponto. Ele afirma que há uma mutualidade, identidade de interesse nas partes envolvidas na relação senhor-escravo.

Amizade requer preocupação mútua, onde cada parte deseja o bem da outra. O mestre preocupa-se com o bem do escravo, para que este possa realizar plenamente suas funções, suas tarefas. O bem do escravo é visto de modo incidental: afinal, se este perece, o senhor é prejudicado. Mas a questão se problematiza na justificativa para o escravo fazer sua parte nesta relação a qual denota um benefício mútuo para ambos. Para a justificativa de Aristóteles fazer sentido, o escravo deveria estar preocupado com o bem-estar do mestre e, inclusive, esforçar-se para manter esta relação, na qual se submete a ele.

Para Aristóteles o mestre não pode ser amigo do escravo enquanto escravo, mas sim amigo do escravo enquanto humano. Ou seja, se o escravo não for considerado apenas um instrumento inanimado, mas também um homem, a amizade é possível. Neste ponto, Aristóteles evidencia uma menção à humanidade do escravo, ideia que não é muito desenvolvida de modo explícito em seu pensamento. Ainda mais se tomarmos algumas citações que justamente parecem colocar o cativo em uma posição totalmente destituída de humanidade, radicalizando a já mencionada distinção entre este e os indivíduos que teriam a prerrogativa de domínio. Por exemplo, em dado momento Aristóteles se utiliza da seguinte analogia: “o escravo é uma ferramenta viva e a ferramenta é um escravo inanimado”<sup>124</sup>. Por certo, que podemos tomar este trecho por isso mesmo, isto é, uma analogia, uma comparação, mas ainda assim há, no contexto de uma obra de suma importância na história da Filosofia, uma forte carga conceitual presente.

Sandoval recorre ao trecho da *Ética a Nicômaco* para defender a amizade para com os escravos, em um argumento que parte de referências bíblicas:

Y para que desto no dudásemos, llama el mesmo Señor muchas veces en el Viejo Testamento a sus siervos amigos; y en el Nuevo casi desterró el nombre

---

<sup>124</sup> EN., VIII, 11.

de servo, y quiso entablar y usar del de amigo; y así dijo a sus discípulos y en ellos a sus fieles, por San Juan : *lam nom dicam vos servos; sed amicos*: quiero dejar el nombre de servo con la ley de servidumbre y usar del nombre de amigo en ley de gracia y amor. Pues si esto hay, cuánto debemos desear y procurar con todos los medios posibles hacer amistades de tan grande estima; y si hablando comúnmente de amistad le alaban tanto las divinas letras, dándole tantos epítetos que ya le llaman *Protectio fortis*, fuerte amparo; ya *Thesaurum*, un riquísimo tesoro; ya *Medicamentum vitae*, medicina de nuestra vida, que está enferma ; y para significarlo todo dijo últimamente que *nulla est comparatio*, que no hay acá bien con quién compararla. ¿Qué alabanza le daría? ¿Cómo la engrandecería significándola entre los hombres y Dios? Pero si miramos las razones de bien, hallaremos tantas, que no dejen rastro de duda. Sólo diré una, fundada en la definición del amigo. Aristóteles dice que *amicus est altor ego*, y una alma en dos cuerpos, como dijo Diógenes: *Amicus una anima est in duobus corporis habitant*<sup>125</sup>.

### 2.1.3. O estoicismo e a escravidão

Um caso específico refere-se à situação peculiar (e, até onde sabemos, única na Filosofia) de um filósofo escravo, o qual parece dedicar uma atenção especial ao tema da liberdade - trata-se do estoico Epicteto<sup>126</sup>. Ullmann, discorrendo sobre este, assim interpreta a relação entre a condição e as projeções do mesmo: “Alforriado por Epafrodito, Epicteto tornou-se filósofo, retomando, inúmeras vezes, o tema da liberdade. Até parece que, com isso, tencionava superar o complexo de escravidão a que, por muitos anos, esteve submetido”<sup>127</sup>. Sobre sua didática, pretendia que seus discípulos tivessem pureza de intenção para reformar-se e preparar-se para *uma vida verdadeiramente livre*<sup>128</sup>. Ainda segundo Ullmann<sup>129</sup>, ensinava “à maneira de Sócrates” e “concentrava-se no estoicismo primitivo”, com “admiração por Platão”. Também Zenon e Diógenes são lembrados por Epicteto, não como uma genealogia de ideias, mas pelo fato de que “esses grandes nomes – de pensadores que viveram

<sup>125</sup> *DiÆs* [1627] II, 26. Também em [1627] II, 19, Sandoval defende a boa relação entre senhores e servos recorrendo paralelamente a Aristóteles e outra referência cristã, desta vez, Tomás de Aquino: “Harále ser ( dice el Apóstol) la caridad al caritativo obrero, que sea benigno, manso y muy afable con todos; porque la afabilidad, como dijo Aristóteles, se extiende a conocidos y no conocidos, a domésticos y extraños. Y no solamente dice Santo Tomás, los iguales han de ser afables entre sí, sino también los ricos con los pobres, los señores con los criados y los príncipes con los vasallos”.

<sup>126</sup> Embora neste ponto tratemos mais de perto do estoicismo imperial, situado no contexto romano, optamos por desenvolvê-lo no capítulo referente ao pensamento filosófico, mesmo que até o momento tenham sido os gregos objeto de nossa atenção, e ainda que mais adiante trataremos especificamente do Direito Romano. Esclarecemos que o critério definido foram os âmbitos da Filosofia pagã e do Direito, e não do pensamento grego ou romano. Feita a observação para maior clareza de nossos propósitos.

<sup>127</sup> ULLMANN, 1996, pág. 70.

<sup>128</sup> ULLMANN, 1996, pág. 70.

<sup>129</sup> ULLMANN, 1996, pág. 70.

mais de quatro ou (no caso de Sócrates) cinco séculos antes – são, simplesmente, suas autoridades e paradigmas”<sup>130</sup>.

O estoicismo parece apresentar-se como um movimento filosófico particularmente interessado na questão da liberdade e da escravidão. Podemos tomar uma de suas fontes mais proeminentes, Sêneca, como exemplo. Segundo este,

o homem só pode ser escravizado fisicamente, não, porém, no espírito, por ser este de todo em todo livre. Divergindo de correntes filosóficas gregas, o pensador de Roma afirmava ser a escravidão uma instituição humana e não condição imposta pela natureza, precisamente por todos, pelo espírito, de *iure* serem livres<sup>131</sup>.

Tais ideias, que, ao mesmo tempo em que destoam do pensamento clássico aristotélico se assemelham às vindouras noções cristãs sobre o ser escravo, não são uma inovação dentro do estoicismo, mas uma retomada de sua vertente mais antiga. E, corroborando um posicionamento nada surpreendente (pelo contrário, perfeitamente comum), não militava pela abolição da escravatura, aceitando-a, mas pregando e zelando pelo bom tratamento aos servos.

Ullmann traduz a *Carta 47*, de Sêneca, dedicada a Lucílio, da qual extraímos os seguintes trechos:

Prazerosamente eu soube, pelos que vêm de ti, que vives com teus escravos como em família, conduta, aliás, bem digna de um personagem esclarecido e culto como tu. São escravos? Sim, mas homens. São escravos? Sim, porém são amigos humildes. São escravos? Sim, e mais do que isso: são nossos companheiros de escravatura, se pensares que sobre ambos, sobre ti e sobre eles, a fortuna tem igual poder. [...]

Não queres refletir um pouco sobre o fato de que aquele a quem chamas escravo tem a mesma origem que tu; que frui do mesmo céu; que respira o mesmo ar e que, como tu, vive e morre? Tanto tu podes considera-lo como livre, quanto ele te pode ter em conta de escravo. [...]

É estultíssimo quem julga um homem ou por seu traje ou por sua condição, a qual nos cobre como uma veste. ‘É um escravo’ – dirás. Mas pode ser que sua alma seja livre. ‘É um escravo’. E isso lhe pode ser imputado como crime? Mostra-me quem não o é. Este é escravo da libertinagem; aquele, da avareza; um terceiro, da ambição. [...] Nenhuma escravidão é mais vergonhosa do que a voluntária<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> SCHOFIELD, 2006, p. 260.

<sup>131</sup> ULLMANN, 1996, p. 28.

<sup>132</sup> ULLMANN, 1996, pp. 33-37, *passim*.

Sêneca é lembrado por Sandoval quando este ressalta a condição de igualdade inerente a todos os homens<sup>133</sup>, bem como a responsabilidade para com todos os considerados “inferiores”, entre os quais é destacada a condição dos servos<sup>134</sup>. É interessante que Sandoval coloca o filósofo estoico em consonância com as palavras da Bíblia, mas apontando a “confusão” que o mesmo poderia gerar justamente por conta de não ser cristão.

## 2.2. A escravidão nos primórdios da Filosofia cristã

Dada a análise das especulações filosóficas acerca da questão da escravidão na Antiguidade clássica, ou, mais especificamente, no mundo grego antigo, voltemos nossa atenção agora ao debate sobre o tema conforme o pano de fundo do cristianismo em seus primeiros séculos. Nosso recorte é delimitado pelo período patrístico, o qual caracterizava-se inclusive pela necessidade de fundamentar filosoficamente a fé cristã que recém ganhara espaço em um mundo marcado pelo declínio e queda do Império Romano e o germen daquilo que seriam os Estados europeus modernos. O embate não só entre os filósofos pagãos, mas também entre ideias divergentes no próprio seio da Igreja, é uma marca a ser considerada. Por isso, situemos melhor o período em questão.

Entre o final do período Clássico e o início do Medieval podemos identificar um momento histórico o qual se convencionou chamar Antiguidade tardia. Este conceito é relativamente novo, tendo sido “formulado originalmente no final do século XIX e no

---

<sup>133</sup> “Todos viven debajo de un cielo, a todos alumbrá un mesmo sol, a ninguno se niega el aire y los demás elementos, como muy bien considera el filósofo Séneca” [“Todos vivem debaixo de um céu, a todos ilumina o mesmo sol, a ninguém se nega o ar e os demais elementos, como muito bem considero o filósofo Sêneca”] *DiÆs* [1627] I, 18; e [1647] I, 16, 1.

<sup>134</sup> “Lo que quieres para ti, quiere para tu prójimo, y lo que deseas que otros hagan contigo, hazlo tú con ellos. Mira pues si tú fueras criado como quisieras que te tratara tu señor, y pues eres señor trata de esa manera a tus criados, que doctrina es de un filósofo gentil, que por serlo, causa confusión a los cristianos. El filósofo es Séneca, y dice: *Sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis*: y si la ley de la misericordia te obliga a tener cuidado de los pobres, dando de comer a los hambrientos, vistiéndolos a los desnudos, visitando a los enfermos y hospedando a los peregrinos, ¿cuánto más te obligará la ley de la justicia, hermanada con la misericordia cristiana, para hacer esto mismo con tus criados?” [“O que queres para ti, queira para teu próximo, e o que desejas que outros façam contigo, faz tu com eles. Perceba, pois, se tu fora criado como quisera que te tratasse teu senhor, e, sendo senhor, trata desta maneira a teus criados, que é doutrina de um filósofo gentil, o qual, por sê-lo, causa confusão aos cristãos. O filósofo é Sêneca, e diz ‘trate seus inferiores como gostaria de ser tratado por seus superiores’: e se a lei da misericórdia te obriga a cuidar dos pobres, dando de comer aos famintos, vestindo os desnudos, visitando os enfermos e hospedando os peregrinos, quanto mais te obrigará a lei da justiça, irmanada com a misericórdia cristã, para fazer isto mesmo com teus criados?”] *DiÆs* [1627] II, 4.

início do XX, nos campos da História da Arte e da História das Religiões”, contrapondo-se inclusive a uma perspectiva de decadência da civilização romana, em geral fruto de uma visão renascentista e iluminista dos períodos finais da Idade Antiga clássica<sup>135</sup>. Por convenção, e porque não há uma data precisa neste recorte, tomemos a Antiguidade Tardia como o período situado entre os séculos III e VIII<sup>136</sup> da era cristã.

Para Peter Brown este é um período bastante peculiar, trazendo consigo aspectos tanto sociais quanto espirituais, os quais estariam estreitamente vinculados<sup>137</sup>. Desta forma, muito além de uma mera convenção histórica, a Antiguidade Tardia marca a transição de uma “mentalidade identitária cívica a uma mentalidade identitária religiosa”<sup>138</sup>, o que fica claro se considerarmos a característica do *zoon politikon* grego ou do *civitas* romano frente às particularidades do indivíduo medieval, inserido em um contexto fortemente religioso, o qual interfere de modo direto e bastante incisivo tanto na comunidade quanto no sujeito tomado isoladamente<sup>139</sup>. Neste período consolida-se a influência cristã na Europa ocidental e é ao longo dos séculos correspondentes que temos o desenvolvimento da Patrística, a qual, por sua vez, lança as bases da Cristandade.

Considerando, portanto, os séculos ao longo dos quais a Antiguidade tardia se desenvolveu e a complexa gama de ideias coexistentes no período, percebe-se a dimensão que uma análise mais apurada exigiria. No entanto, visto a necessidade de clareza e objetividade desta pesquisa, em alinhamento com seus objetivos, elegemos

---

<sup>135</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 124.

<sup>136</sup> “a questão que devemos nos colocar é em que medida essa concepção de uma Antiguidade Tardia longa, distinta e autônoma, abrangendo pelo menos os séculos III a VIII, nos permite realmente compreender as transformações fundamentais das sociedades antigas rumo a formas medievais” (OLIVEIRA, 2008, p. 124)

<sup>137</sup> Nas palavras do próprio Peter Brown, “No one can deny the close links between the social and the spiritual revolution of the Late Antique period. Yet, just because they are so intimate, such links cannot be reduced to a superficial relationship of 'cause and effect'. Often, the historian can only say that certain changes coincided in such a way that the one cannot be understood without reference to the other. A history of the Late Antique world that is all emperors and barbarians, soldiers, landlords and tax-collectors would give as colourless and as unreal a picture of the quality of the age, as would an account devoted only to the sheltered souls, to the monks, the mystics, and the awesome theologians of that time. I must leave it to the reader to decide whether my account helps him to understand why so many changes, of such different kinds, converged to produce that very distinctive period of European civilization – the Late Antique world” (BROWN, 1971, p. 9).

<sup>138</sup> OLIVEIRA, 2008, p. 125.

<sup>139</sup> “Privilegiando a história cultural e religiosa em suas dimensões sociais e mentais, Brown, seus colegas e discípulos, têm insistido na importância das transformações lentas para a definição do período: trata-se, sobretudo, de analisar o impacto das religiões emergentes (o cristianismo e o islamismo) sobre as concepções e os comportamentos pessoais e coletivos (OLIVEIRA, 2008, p. 125)

o pensamento de Agostinho de Hipona como forma de, ao mesmo, delimitar e contextualizar as ideias do período sobre a Escravidão<sup>140</sup>.

### 2.2.1. Liberdade e escravidão em Agostinho de Hipona

Tendo em vista que Agostinho de Hipona<sup>141</sup> ocupa lugar de destaque na Filosofia Ocidental, percebemos a relevância de seu estudo como pensador influente e crucial na formação da Europa Medieval e Moderna. Sua obra, voltada para a problemática teológica, definiu os rumos da Patrística medieval, o que refletiu no pensamento cristão europeu e, por consequência, na Modernidade e até mesmo na Contemporaneidade. Neste sentido, e a partir de um recorte não só teológico-metafísico, mas também político e social<sup>142</sup>, buscamos nesta pesquisa analisar a concepção agostiniana sobre a escravidão, em contraponto com as ideias clássicas sobre o tema, em especial na obra de Aristóteles. Relacionado ao assunto abordado, é necessário considerar a questão da liberdade, da vontade, do pecado original, dentre outros conceitos fundamentais para desenvolver uma análise mais ampla e completa do mesmo.

As principais obras de onde extrairemos suas ideias acerca deste tema são as *Confessiones* (Confissões), o *De libero arbitrio* (Diálogo sobre o Livre Arbítrio) e, em especial, *De civitate Dei* (A Cidade de Deus). Também em seus sermões e em suas cartas, Agostinho desenvolve um pensamento político que servirá de alicerce para toda uma concepção de sociedade no contexto da Idade Média cristã europeia, mas é, com certeza, na Cidade de Deus que encontramos uma fonte preciosa de estudos, em especial, o livro XIX (o qual se intitula “Da liberdade, que é natural, e da servidão que tem como primeira causa o pecado – porque o homem de vontade má, mesmo

---

<sup>140</sup> Vainfas ressalta o importante papel de Agostinho no desenvolvimento do tema. Ou autor analisa que os “Padres da Igreja não fariam mais que aprofundar as concepções paulinas acerca da escravidão, legitimando-a em vários aspectos, inclusive no tocante ao cativo de cristãos batizados - conforme pareceu a São Basílio. Inácio de Antioquia, Santo Ambrósio, Isidoro de Sevilha, todos pareciam concordar que a escravidão, o despotismo e a coerção eram ‘parte do castigo pela queda do homem’. Mas seria de Santo Agostinho a melhor fundamentação da escravidão terrena na Antigüidade tardia”, fato este que corrobora nossa opção pela análise do Hiponense de modo mais detalhado (VAINFAS, 1988, p. 50). Cabe lembrar também que este período é marcado por uma presença marcante da escravidão em acordo com a lei: “In the world of Augustine slavery according to the law was more or less universal” (GARNSEY, 1996, p. 206).

<sup>141</sup> 354-430.

<sup>142</sup> “Pregando numa época em que a escravidão era ainda fundamental no mundo dos Césares, ou escrevendo em meio ao colapso do antigo escravismo, cuidaram de adaptar a doutrina e a moral à realidade de seu tempo” (VAINFAS, 1988, p. 51)

que não seja propriedade de outro homem, é escravo das suas próprias paixões”), capítulos XV e XVI, o qual constitui nossa fonte mais importante na pesquisa, visto ser aí o ponto da obra na qual diretamente Agostinho desenvolve suas análises sobre a condição do escravo.

A obra em questão, escrita entre os anos de 416 e 427, é elaborada justamente em um período crítico não só para o Hiponense, como também para a civilização ocidental de modo geral, visto que o contexto histórico remetia à invasão de Roma pelos povos germânicos, o que se convencionou chamar de “invasões bárbaras”, cujo ápice – a saber, a queda do Império Romano do Ocidente – marca o fim da Idade Antiga e o início da Idade Média.

Combatendo a ideia de que a queda do Império estava ligada ao abandono da religião antiga dos romanos em preferência ao culto ao Deus cristão (acusação bastante difundida na época), Agostinho elabora os vinte e dois livros de *De civitate Dei*, ao longo dos quais discorre de modo exímio e com certo ineditismo sobre teologia e filosofia da História, bem como teoria política – embora sobre esta abordagem existam diferentes estudos, por vezes divergentes, o que de modo algum prejudica os objetivos desta pesquisa<sup>143</sup>. Procuraremos, assim, a partir da análise de trechos específicos destas obras e abarcando em nossa pesquisa não só o *corpus* agostiniano, como também explorando outras fontes referentes ao tema, analisar como a questão da escravidão é pensada e apresentada por Agostinho.

De modo sucinto e obedecendo um padrão já definido nas análises propostas, é interessante nos determos por um momento na temática da liberdade, antes de nos aprofundarmos no estudo sobre a escravidão tal como desenvolvida na obra de Agostinho. Afinal, uma análise suficiente e completa sobre a servidão exige nosso entendimento sobre o que é ser livre, na concepção do Pai da Igreja - concepção essa que influencia de modo direto e inegável a visão cristã medieval.

Sobre a liberdade, portanto, cabe pontuar a extensão e a profundidade com que o Hiponense trata o tema, o que por si só renderia uma vasta pesquisa, a qual deveria ser somada a inúmeras outras já realizadas sobre o tópico - e assim mesmo esta se mostraria um esforço sempre incompleto e desafiador. Fato é que Agostinho relaciona de modo peculiar e inovador os conceitos de liberdade e vontade.

---

<sup>143</sup> HORN, 2008, p. 201.

Contra-pondo-se à noção grega de liberdade, a qual se encontra atrelada ao status do indivíduo da *pólis*, o Hiponense faz “da liberdade a essência da vontade, e não a ação dela decorrente”<sup>144</sup>.

Consonante com o que vimos anteriormente, tomando Aristóteles como referência, podemos afirmar que na *pólis*, para o cidadão grego, “a vontade individual (estava) diretamente associada à ação, e esta se dá na cidade”<sup>145</sup>. Ao considerarmos a vontade enquanto associada ao conhecimento, implica que os desejos devem submeter-se à razão. A vontade, portanto, relaciona-se à ação, à razão e à felicidade, em um contexto social/político, e não individual. Agostinho realiza uma mudança de perspectiva, sobre este ponto: o pecado configura-se como um mal voluntário. O homem, por ser dotado de livre-arbítrio, é capaz de pecar, de fazer o mal. Em suma, a vontade é boa, mas pode ser usada de forma equivocada. Esta é, antes de tudo, individual, sendo apenas em um segundo momento do âmbito social ou político. Em Agostinho, portanto, a vontade converte-se em livre-arbítrio: apegada aos bens materiais, às questões mundanas, leva ao pecado; caso contrário, dirigida aos bens espirituais, conduz à vida feliz. Apresenta-se, assim, o conflito entre o “homem interior”, voltado ao Bem, o qual respeita a hierarquia das coisas espirituais acima das materiais, e o “homem exterior”, o qual subverte a ordem, ao ansiar pelas coisas mundanas, corrompendo sua vontade e, por isso, pecando. O homem interior busca a Deus para assim atingir a verdadeira felicidade, através de uma relação dialética entre a vida ativa e a vida contemplativa.

Nesse processo, a submissão à Lei divina leva à vida reta, a qual resulta na beatitude, cuja consequência é a felicidade, e assim se desenha a resposta para a questão “O que é ser livre?” para Agostinho. Sendo a vontade livre, a liberdade é um ato interior, cuja verdadeira expressão só se dá em Deus. A retidão da alma tem lugar, neste contexto, na submissão à razão, à Verdade. Considerando o jogo de palavras possível<sup>146</sup>, submissão aqui é apresentada como condição para a verdadeira liberdade. O indivíduo de fato livre é aquele que se submete à Lei divina. Após esta breve (e por isso deliberadamente insuficiente) abordagem sobre a liberdade, concentremos nossa atenção ao tema da escravidão.

---

<sup>144</sup> ARENDT, 1992, p. 188.

<sup>145</sup> COSTA, 1997, p. 27.

<sup>146</sup> E que pode dar margem para um aparente paradoxo, caso se fuja de ou ignore o contexto das Escrituras.



A partir do já exposto, torna-se mais clara a concepção agostiniana sobre a escravidão. Retomando certos pontos, o ser humano dotado de livre-arbítrio peca quando um desvio da vontade leva à prática do mal. Orientando seus desejos, seu “querer”, para os bens materiais, corrompendo a Ordem, imerge na luxúria. Tal comportamento, ao se converter em um hábito, torna-se uma necessidade, a qual acaba por aprisionar o indivíduo. Notamos que o problema da escravidão que ocupa Agostinho em *De civitate Dei* leva o Hiponense a apontar a relação entre a condição do escravo e a culpa por seus pecados. O juízo divino, em sua perfeição, explicaria a escravidão do homem já como escravo do pecado, de modo que aquele que vive na servidão deva compreender sua condição como merecimento, submeter-se ao senhor e amá-lo<sup>147</sup>.

Considerando que segundo Agostinho, acompanhando a teologia cristã e a análise bíblica, todo homem é marcado pelo pecado original de Adão, qualquer indivíduo é, portanto, pecador. O pecado não é, no entanto, uma característica da natureza humana, mas *na* mesma. Ou seja: a alma, criada por Deus, não é pecadora por ter sido assim concebida, mas adquire essa mácula por conta do primeiro homem, ancestral de toda a humanidade, de acordo com o Gênesis. Desta forma, todos deveriam buscar a expiação e a redenção dos pecados.

Interessante notar que em Agostinho a escravidão não tem um estatuto natural. Destacamos tal ponto, pois, como vimos, é inevitável nos referirmos a Aristóteles quando tratamos da temática da escravidão na Filosofia<sup>148</sup>. Há uma divergência entre esta concepção e a agostiniana: sendo que todos os seres humanos foram criados por Deus, são iguais perante o Criador, portanto, naturalmente não podemos classificá-los entre senhores e servos. Em consonância com Gênesis I, 26, no *De civitate Dei*, lemos:

Não quis que ele, ser racional feito à sua imagem, dominasse senão sobre os irracionais - e não que o homem sobre o homem, mas o homem sobre o

---

<sup>147</sup> “Slavery was unavoidable, for we are slaves either of God or of sin”, então, a partir desta condição e dada a presença da instituição da escravidão “Augustine produced, on the one hand, a moral theology of slavery, or pastoral advice about the way masters and slaves should comport themselves in relation to one another, and, on the other, a dogmatic theology of slavery, or a theoretical statement about the place of slavery in the divine order” (GARNSEY, 1996, p. 206).

<sup>148</sup> A análise do Estagirita sobre este tema, expressa nas obras *Política e Ética a Nicômaco*, segue como uma das principais e mais discutidas abordagens sobre a questão do escravo e sua condição, de modo que não podemos deixar de considerá-la, mesmo que para oferecer um contraponto, como faremos aqui.

animal. Por isso é que os primeiros justos foram instituídos mais como pastores de gado do que como reis de homens<sup>149</sup>.

Isso não impede que alguns indivíduos possam viver em relação de servidão com outros, justamente por ser esta condição uma forma de castigo pelos pecados. O homem, a pecar, corrompe a ordem, a qual precisa ser restabelecida através do castigo e da expiação. A paz dependeria disto, o que tornaria a servidão aceitável. O pecado é, portanto, a primeira causa da servidão: é assim que o homem se submete ao homem pelo vínculo de sua condição; isto não acontece sem um desígnio de Deus, em que não há injustiça e que sabe distribuir as penas diferentes conforme as culpas dos pecadores<sup>150</sup>.

A escravidão tem, assim, um estatuto social, com uma função a cumprir, em benefício da ordem e da paz, denotando um compromisso a ser observado tanto pelo escravo, o qual deve se submeter ao senhor com respeito e obediência, visto que sua condição é uma punição justa e expiação dos pecados, mas também pelo senhor. Afinal, tão problemático quanto colaborar para que alguém perca um bem maior, incorrendo na corrupção e no pecado, é omitir-se quando se percebe o outro incorrendo no mal. Em ambos os casos, a culpa recai sobre quem colabora ou se omite<sup>151</sup>. Apesar disso, os senhores devem tratar respeitosamente seus escravos, na mesma proporção que escravos devem obedecer a seus mestres. A escravidão, desta forma, não pode ser senão uma condição social, a qual decorre “da perda da natureza primitiva, por parte do homem”, visto que esta vem a se corromper depois do pecado. Reforça-se então a tese contrária a Aristóteles, de que a servidão não é um estado de natureza<sup>152</sup>. De modo análogo, Agostinho “não distingue claramente entre uma relação a qual é especificamente política e outras relações de autoridade e sujeição, especialmente a relação entre um senhor e escravos”<sup>153</sup>.

Como já citado anteriormente, aquele que se propõe a não fazer o mal não deve limitar-se apenas a não causar o mal, mas também deve “afastar do pecado ou punir o pecado, quer para corrigir pelo castigo o que é punido, quer para atemorizar

---

<sup>149</sup> “Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt” (*De civ. Dei*, XIX, xv).

<sup>150</sup> “Conditio quippe seruitutis iure intellegitur inposita peccatori” (*De civ. Dei*, XIX, xv).

<sup>151</sup> “Sicut enim non est beneficentiae adiuuando efficere, ut bonum quod maius est amittatur: ita non est innocentiae parcendo sinere, ut in malum grauius incidatur” (*De civ. Dei*, XIX, xvi).

<sup>152</sup> COSTA, 2006, pp. 9-10.

<sup>153</sup> WEITHMAN, 2001, p. 238.

os outros com exemplos”<sup>154</sup>. Ou seja, se o ser humano se submete por amor ou por temor, e se a relação entre senhor e escravo apresenta-se como uma forma de expiação e remissão dos pecados, restituindo a ordem e a paz, a análise sobre a escravidão evidencia a justificativa da punição.

Em uma comparação com a família,

Se alguém em casa se opuser por desobediência à paz doméstica, é ele corrigido por palavras ou por açoites ou por qualquer outro género justo e lícito de castigo, conforme o permite a sociedade humana, para o reconduzir, no seu próprio interesse, à paz de que se tinha separado<sup>155</sup>.

Os castigos físicos seriam, assim, instrumentos de justiça, não de vingança, reforçando a ideia do respeito que o senhor precisa dispensar aos servos. Afinal, ao usar dos castigos, o senhor estaria submetendo o servo desobediente à força, ou causa o medo que o faz cumprir o seu fardo<sup>156</sup>. Caso o escravo sirva de bom grado, os castigos são desnecessários<sup>157</sup>. Sandoval transpõe esta orientação ao tratar do comportamento esperado tanto de servos quanto de senhores, citando diretamente Agostinho

No seas como león en tu casa, alborotando a los domésticos y oprimiendo a los criados y a tus esclavos, que es decir no gobiernes como tirano, con espíritu de crueldad, llenando la casa de clamores furiosos, de mandatos incomparables, de amenazas terribles y de castigos desaforados. Y si este desorden es tan malo cuando castigas las culpas y faltas verdaderas, ¿cuánto peor será cuando solamente nace de tu mala condición, áspera, insufrible y muy voluntariosa? Que con ella perviertes a los criados y de buenos los haces malos, y de leales, desleales y fugitivos. Y por esto añadió el Eclesiástico: Si tienes algún siervo y criado leal, ámale como a tu vida y a tu alma, quiérole como a ti mismo y trátale como a hermano, pues como sangre de tu alma y alivio de tu casa; y si injustamente le oprimes, dasle ocasión para que te deje, y perderás el bien que con él tenías. Enfrena, pues, tu áspera condición, para que no pierdas los buenos esclavos, antes ganes a los malos, haciéndolos con tu prudencia buenos. Y porque lo digamos todos y alumbremos a semejantes personas, que llevadas de su gran cólera y pasión desenfadada

---

<sup>154</sup> “Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, uerum etiam cohibere a peccato uel punire peccatum, ut aut ipse qui plectitur corrigatur experimento, aut alii terreantur exemplo” (*De civ. Dei*, XIX, xvi).

<sup>155</sup> “Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci aduersatur, corripitur seu uerbo seu uerbere seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito quantum societates humana concedit, pro eius qui corripit utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur” (*De civ. Dei*, XIX, xvi).

<sup>156</sup> “Portanto, a correção/punição não deve ter um caráter de vingança ou crueldade, mas de misericórdia para com o pecador e remédio preventivo contra o mal: amor para com o pecador, para que se corrija e volte ao seio da comunidade. Vista sob esse prisma, e baseado no princípio de que ‘é melhor prevenir do que remediar’, Agostinho diz que aplicar o castigo é, antes, um dever, uma responsabilidade, do que uma ação maldosa. E quem não o fizer, comete pior ato do que se castigasse” (COSTA, 2014, pp. 151-152).

<sup>157</sup> GILSON, 2006, p. 320.

de la ira, no será razón callar lo que dice San Agustín en semejantes casos. Hable el Santo, que hablará mejor que nosotros: *Si dominus* (dice en el libro *De concordia fratrum*) *peccaverit in servam, inviste caedendo, inviste litigando: durum mihi videtur, ut dicat Mi, ignosce mihi: ne ille incipiat superbire. Quid ergo faciet? Ante oculos Dei paeniteat eum: ante oculos Dei puniat cor suum: & quia non oportet dicere servo suo ignosce mihi, Mande illum alloquatur, blanda enim allocutio veniae postdatio est:* como si dijera el Santo: No deja de quedar sin grande obligación el que con demasía castiga a su siervo y esclavo, porque dado caso que no tenga tanta obligación de pedirle perdón, pero tendrá la de hablarle bien, de regalarle, de acariciarle y de satisfacerle de la manera que pudiere aquel agravio que le hizo, que sin duda lo es mostrarse tan cruel con una criatura racional, que es su prójimo y hermano, según la santa ley de Dios: pues conforme a ella tenemos obligación de amar a nuestros esclavos aún más que a los propios hijos, cuando los unos son buenos y los otros no tales<sup>158</sup>.

Nesse sentido, um tópico particularmente interessante diz respeito à concepção de que, para Agostinho, a resistência à lei (a qual justifica o castigo) é a marca de quem obedece “como um escravo”, o que se dá quando alguém obedece apenas pelo temor do açoite, pelo medo das penas as quais pode sofrer. Já quando não se suporta a lei, como um fardo, mas se aceita e ela é “abraçada e querida pelo amor de Deus”, não é mais suportada e o “espírito de servidão dá lugar ao espírito de liberdade”<sup>159</sup>. O sujeito escravizado poderia, portanto, ser mais livre do que seu senhor, se este for pecador, enquanto aquele teme e segue a determinações de Deus.

De imediato, ressaltamos como Agostinho relaciona a condição de escravo à observância e respeito à Lei divina: segui-la por castigo ou medo é obedecer como um escravo, em uma conotação negativa; quando abraçada e amada, está ligada à liberdade e à fruição da paz. Neste contexto, dois temas característicos das ideias do Hiponense despontam de modo particular: a discussão sobre a vontade, presente de modo especial em *De libero arbitrio*, e a questão graça. A reta vontade nos orienta para Deus, ao passo que a graça nos conduz ao amor à Lei. Em suma, podemos apontar dois princípios básicos no que diz respeito à teoria agostiniana sobre a escravidão: a centralidade desta no homem, o qual usou de modo indevido sua liberdade, e a abrangência tanto moral quanto física (escravidão da alma e do corpo) após a Queda<sup>160</sup>.

<sup>158</sup> *DiAes* [1627] II, 5.

<sup>159</sup> GILSON, 2006, p. 320.

<sup>160</sup> “1. His is a man-centred explanation of slavery. Man had misused the freedom he had been given in the natural state. 2. The explanation covers both moral and physical slavery, slavery of both soul and body. Both slavery to man and slavery to sin enter the picture after the Fall” (GARNSEY, 1996, p. 2018).

Visto que a escravidão não é natural, Agostinho prega sua extinção, mesmo que a admita por sua relação como pecado original, conforme lemos claramente em *De civitate Dei*,

Mas na natureza, em que primitivamente Deus criou o homem, ninguém é servo de outro homem ou do pecado. [...] Se não podem libertar-se dos seus senhores, poderão de certo modo tornar livre a sua servidão, obedecendo com afectuosa fidelidade e não com temor hipócrita, até que a injustiça passe e se aniquile toda a soberania e todo o poderio humano e Deus seja tudo em todos<sup>161</sup>.

### 2.2.2. Cam e a narrativa bíblica sobre a escravidão

A abordagem agostiniana sobre a escravidão não estaria plenamente contemplada se ignorássemos o papel do mito de Cam (ou Ham) em sua obra. Em verdade, tal narrativa é de suma importância não apenas na obra do Hiponense, como também na abordagem da escravidão do ponto de vista do Cristianismo como um todo, afinal, aí se encontra uma pretensa relação entre os povos africanos e o estigma da subserviência, esta sendo tratada como um castigo divino, apresentando, assim, nuances de uma relação causal<sup>162</sup>.

A narrativa bíblica encontra-se no livro de Gênesis, capítulo 9, versículos 20 a 27, os quais transcrevemos aqui:

21 Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha.  
 21 Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda.  
 22 Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos.  
 23 Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai.  
 24 Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem.  
 25 E disse: "Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!"

<sup>161</sup> "Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conseruari iubet, perturbari uetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coerendum. Ideoque apostolus etiam servos monet subditos esse dominis suis et ex animo eis cum bona uoluntate seruire; ut scilicet, si non possunt a dominis liberi fieri, suam seruitutem ipsi quodam modo liberam faciant, non timore subdolo sed fideli dilectione seruiendo, donec transeat iniquitas et euacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus" (*De civ. Dei*, XIX, xv).

<sup>162</sup> "Santo Agostinho seria também pioneiro na demarcação da genealogia dos cativos, observando, na célebre Cidade de Deus, que o primeiro registro bíblico da palavra *servus* ocorrerá a propósito da maldição de Noé contra seu filho Cam, culpado de escarnecer da nudez do próprio pai, e condenado à escravidão perpétua juntamente com sua descendência" (VAINFAS, 1988, p. 51).

26 E disse também: "Bendito seja lahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo!  
 27 Que Deus dilate Jafé, que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja seu escravo!"

A falta de Cam pode ter múltiplas interpretações, além daquela que parece ser explícita quando lemos literalmente o trecho. Assim, além da possibilidade deste ter cometido o gravíssimo desrespeito de ter visto seu pai nu e caçoado dele, algumas exegeses também tratam da possibilidade de sua falta na verdade dizer respeito a um ato de castração ou até incesto para com seu progenitor<sup>163</sup>. Bergsma e Hahn, apontam uma quarta possibilidade, ou seja, o incesto materno, visto que esta interpretação daria conta de uma série de soluções em relação ao relato bíblico, destacando-se uma possível disparidade entre a falta e a punição aplicada, bem como o fato de ter sido Canaã, e não Cam a sofrer-la<sup>164</sup>.

Obviamente estas interpretações são mais recentes e escapam à análise dos autores tratados neste ponto da pesquisa, em especial Agostinho de Hipona. Neste contexto, portanto, segue-se mais de perto o texto bíblico, de modo que, embora tenha sido Cam aquele que caçoa de seu pai, Noé não poderia tê-lo amaldiçoado, pois o mesmo capítulo cita que este teria sido abençoado anteriormente por Deus, juntamente com seus irmãos, como consta em Gen. 9, 1: "Deus abençoou Noé e seus filhos, e lhes disse: 'Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra [...]']". Logo, o infortúnio recai sobre Canaã, filho de Cam<sup>165</sup>. Já sobre a maldição lançada, lemos na obra de Agostinho

<sup>163</sup> "Exegetes since antiquity have identified Ham's deed as either voyeurism, castration, or paternal incest" (BERGSMA; HAHN, 2005, p. 26). Neste artigo, os autores destacam que "Samuel's alternative view - that Ham sexually abused Noah - is enjoying a surprising contemporary resurgence, gaining the support of a number of scholars who represent divergent heological and methodological approaches but are united by conviction that the literary artist of Genesis conveys something more in Gen 9:20-27 than a simple 'voyeurist' reading of the passage reveals" (p. 28).

<sup>164</sup> "The heuristic strengths of the maternal-incest interpretation are manifold: it explains (1) the gravity of Ham's sin, (2) the rationale for the cursing of Canaan rather than Ham, (3) Ham's motivation for committing his offense, (4) the repetition of "Ham, the father of Canaan," and (5) the sexually charged language of the passage. In addition, biblical and ancient Near Eastern analogues for Ham's crime are easy to find, and the related passages of the Pentateuch fit together more elegantly on this interpretation" (BERGSMA; HAHN, 2005, p. 40). Outras considerações acerca da correspondência entre a punição sofrida por Cam e o castigo infligido a este podem ser encontradas em SOLLORS, 1997, pp. 96-102, *passim*.

<sup>165</sup> Citemos, de modo complementar, um breve parágrafo da obra de Sollors, *Neither Black Nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*: "The Bishop of Bristol Thomas Newton (1746) suggests an emended text in which Noah says 'Cursed be [Ham the father of] Canaan.' Josephus Flavius (37-90), in the *Antiquities of the Jews*, writes differently that Noah "did not curse [Ham], by reason of his nearness in blood, but cursed his posterity: and when the rest of them escaped that curse, God inflicted it on the children of Canaan.' U. Cassuto (1949), who carefully and systematically describes some of the difficulties in interpreting this passage, concludes that Noah's utterance was directed not

Noé, intuindo e prevendo o que, num futuro longínquo, havia de acontecer, recomenda dois dos seus filhos, Sem e Jafet, por uma bênção profética. [...] [Contra] o seu filho do meio, mais jovem que o mais velho e mais velho que este Jafet, que tinha pecado contra o pai, ele pronunciou uma maldição, não na pessoa deste filho, mas na do filho dele, seu neto, com estas palavras: *Maldito seja o filho Canaã. Ele será escravo de seus irmãos.* [...] E foi por isso também que ele acrescentou uma bênção para os seus dois filhos, o mais velho e o mais novo, dizendo: *Bendito seja o Senhor, Deus de Sem. Canaã será seu escravo. Que Deus alargue (a) Jafet e habite nas moradas de Sem*<sup>166</sup>.

É, pois, explícita aqui a menção à descendência de Cam na condição de escravos, ou, mais destacado ainda, escravos perante Iahweh e sob o jugo da descendência de Sem e Jafé. Nota-se que a partir daí Cam não mais será mencionado, embora, como apontaremos adiante, o nome persista como indicação de certas regiões, em especial no Egito (“Terras de Cam”). As Escrituras trarão ainda considerações à sua descendência, isto é, Canaã, mas quase sempre destacando sua condição de amaldiçoado, inferior e submetido à descendência dos irmãos.

Menos clara é, no entanto, a correlação com os povos africanos, pelo menos no citado capítulo 9 de Gênesis. Tal lacuna é notada por Lotierzo ao comentar o excerto: “Aqui se fala em castigo e servidão, faltando-se no entanto clareza quanto à extensão da pena a toda a descendência de Canaã. Além disso, escapa ao trecho qualquer referência à África”<sup>167</sup>. Ainda assim, é possível, por uma análise minuciosa, levantarmos alguns pontos esclarecedores neste tocante, em especial se nos detivermos na questão do significado dos nomes dos personagens envolvidos e nas referências geográficas colhidas ao longo do texto bíblico.

---

against Ham, or Canaan, but against ‘the Canaanite people’: ‘This is not a case, therefore, of a son being punished for this father’s sin: the perspective is much wider.... The Canaanites were to suffer the curse and the bondage not because of the sins of Ham, but because they themselves acted like Ham, because of their own transgressions, which resembled those attributed to Ham in this allegory.’” (SOLLORS, 1997, pp. 82-83)

<sup>166</sup> “Noe duos filios suos Sem et Iapheth prophetica benedictione commendat, intuens et praevidens quod longe fuerat post futurum. Vnde factum est etiam illud, et filium suum medium, hoc est primogenito iuniorum ultimoque maiorem, qui peccauerat in patrem, non in ipso, sed in filio eius suo nepote malediceret his uerbis: Maledictus Chanaan puer, famulus erit fratribus suis. Chanaan porro natus fuerat ex Cham, qui patris dormientis nec texerat, sed potius prodiderat nuditatem. Vnde etiam quod secutus adiunxit benedictionem duorum maximi et minimi filiorum dicens: Benedictus Dominus Deus Sem, et erit Chanaan puer illius; latificet Deus Iapheth, et habitet in domibus Sem” (*De civ. Dei*, XVI, i).

<sup>167</sup> LOTIERZO, 2013, p. 61.

A etimologia dos nomes dos filhos de Noé nos traz algumas luzes sobre determinados pontos. Sem ou Shem, por exemplo, significa, no hebraico, “renome”, remetendo à prosperidade ou fama. À menção do versículo 27, quando Noé pede que lahweh “dilate” Jafé, “o hebraico faz um jogo de palavras entre *Yafet* e *Yaft*, ‘que ele dilate’”<sup>168</sup>. Já o nome Cam (ou Ham) etimologicamente remete a “quente” ou ainda ao adjetivo “queimado”. Seria esta uma marca da punição divina, e assim um indicativo da condição de escravo, de modo que, de acordo com a interpretação dos filósofos cristãos, “quando os escravos foram introduzidos no mundo, também os negros o foram”, sendo a cor da pele um “sinal externo de Deus”<sup>169</sup>. Lotierzo, por sua vez, denuncia a correlação entre os povos negros e a maldição descrita no Antigo Testamento remetendo à “escravidão [como] uma espécie penalidade para um crime ancestral, cuja comprovação dependia de tomar-se a pele escura como evidência cabal”<sup>170</sup>.

Agostinho dedica o capítulo II do Livro XVI de *De civitate Dei* a esta questão etimológica sobre os nomes dos filhos de Noé. Seu intuito visa buscar “o que foi profeticamente figurado nos filhos de Noé”, chegando até a prenúncia de Cristo. Desta forma, para o Hiponense “Sem, de cuja semente nasceu Cristo segundo a carne, significa ‘afamado’ (*nominatus*). [...] Jafet significa ‘extensão’ (*latitudo*). Mas Cam, [...] quer dizer ‘quente’ (*calidus*)”<sup>171</sup>. Ora, para Agostinho Sem, “afamado”, profetiza a fama de Cristo, “cujo nome se espalha por toda parte”, enquanto de Jafé temos a extensão das nações que habitam as igrejas. No entanto, no que diz respeito a Cam, o aspecto da calidez, acrescido da condição de filho do meio, o coloca separado dos irmãos, “mas permanecendo entre os dois”<sup>172</sup>. Em sua interpretação, questiona-se, assim, o simbolismo de Cam que “nem pertence às primícias de Israel nem à plenitude das nações, senão à raça dos hereges em fervura, não pelo espírito

---

<sup>168</sup> Gen. 9, 27. d.

<sup>169</sup> “As noted above, it is a mark of such punishment and slave condition the fact that Ham's lineage was black colored. So, when slaves were introduced in the world, so were Blacks, and the cause of such a skin color is a punishment for a wrong doing that deserved an external signal from God” (PICH, 2015, p. 60).

<sup>170</sup> LOTIERZO, 2013, p. 63. Na mesma página, continua a autora: “Interessa notar que, do mito às exegeses, instaura-se uma forma de expor a condenação na própria imagem dos infratores, tornar as marcas da maldição de Cam explícitas ou cravá-las na pele de seus descendentes, instaurando-se, na prática de uma suposta justiça, a lógica da evidência ocular. Segundo tal modelo, o corpo passa a servir como locus de uma verdade factual latente”.

<sup>171</sup> *De civ. Dei*, XVI, ii, *passim*.

<sup>172</sup> *De civ. Dei*, XVI, ii, *passim*.



de sabedoria, mas pelo da impaciência, que costuma pôr em efervescência as entranhas dos hereges e perturbar a paz dos santos”<sup>173</sup>.

A solução proposta remete à Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, na qual o Apóstolo aponta que “É preciso que haja até mesmo cisões entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados”<sup>174</sup>. Percebe-se, portanto, uma *utilidade* do herege, que, conforme avançamos no texto de Agostinho, se dá, ao que nos parece, de duas formas: no primeiro caso, porque sua condição contrasta com a do justo, destacando-o e inclusive ajudando-o a tornar-se melhor<sup>175</sup>; no segundo, porque este justo tem a possibilidade de servir-se do inepto, o que traria vantagens a ambos<sup>176</sup>. Neste tocante, Agostinho recorre a *Provérbios* X, 4 (conforme a Septuaginta): “O filho instruído será sábio e fará o néscio seu servidor”.

Em suma, temos que Cam é identificado com o calor, ou ainda (e talvez como consequência deste) com a pele queimada, essa uma marca visível de sua natureza íntima, por sua vez associada com o pecado. Considerando que a distinção em relação aos irmãos não se dá apenas no tocante ao temperamento, mas também no aspecto físico e ainda na divisão entre as nações, essa separação coloca a descendência de Cam como um povo à parte, com feições próprias e condenado à servidão.

Sollors chama à atenção o largo uso do texto bíblico na justificativa da imposição da escravidão aos povos africanos nos períodos posteriores ao início da Era Cristã. Para além disso, também destaca o mesmo argumento no tocante às distinções de classe, corrupção humana e, *surpreendentemente*, os “debates sobre a origem da pele de cor negra”. Na mesma esteira vêm a segregação racial e a proibição dos casamentos inter-raciais<sup>177</sup>. Ora, muito mais do que uma questão etimológica, a

---

<sup>173</sup> *De civ. Dei*, XVI, ii.

<sup>174</sup> I Cor., XI, 19. Em *De civ. Dei* (XVI, ii) o mesmo versículo lemos assim: “Convém que haja hereges para que se evidenciem entre vós os que têm virtude comprovada”.

<sup>175</sup> “Efectivamente, quando muitas questões relativas à fé Católica são agitadas pela acalorada agitação dos hereges, são elas examinadas com maior cuidado, compreendidas com maior clareza e pregadas com maior insistência para que sejam defendidas dos seus ataques – e assim uma questão suscitada por um adversário torna-se uma ocasião de aprender” (*De civ. Dei*, XVI, ii).

<sup>176</sup> “Mas o mau irmão torna-se [...] o servidor ou antes o escravo de seus irmãos bons, quando, para se exercitarem na paciência ou para progredirem na sabedoria, os bons conscientemente se servem dos maus” (*De civ. Dei*, XVI, ii)

<sup>177</sup> “Probably the most widespread uses that have been made of Genesis 9 concern themselves not only with slavery (which is, after all, presente in the text), class structure, or human weakness, but also, and from a textual point of view quite surprisingly, with debates about the origin of black skin color. It is the story of the accursed Ham or Canaan that has often – as in the play *The First One* – served as a myth of origin of black people. It has also been invoked as a specific justification of the enslavement of

pele “queimada” é tida como algo acidental, tornando visível sua condição de inferioridade, advinda da maldição imposta. Assim, o negror característico na tez dos povos africanos marcaria, de acordo com a interpretação desta parte do livro de Gênesis, como aqui suficientemente demonstrado, um sinal de que estes deveriam servir aos outros povos.

Pich remete a Ambrósio<sup>178</sup> quando lembra da advertência de Abraão para que não desposasse uma mulher de Canaã, “não porque os habitantes daquela terra seriam idólatras, mas porque eles eram descendentes de um homem ignóbil”<sup>179</sup>. Este homem, Cam, bem como sua narrativa, aqui analisada, será tomado pelos autores cristãos, de modo especial na Patrística, como a etiologia da “primeira servidão no mundo – a qual [...] explicitamente [relacionaria-se] com a ‘negritude’ e os ‘negros’ nas interpretações de Crisóstomo, Ambrósio e Agostinho”<sup>180</sup>.

Mas uma coisa é tratarmos das populações negras; outra é situarmos um determinado grupo étnico em um ponto específico do Globo. Concentremos nosso enfoque, agora, na questão geográfica para uma melhor compreensão desta conclusão: Um ponto bastante claro e evidente, mas ainda assim importante o suficiente para merecer um comentário, refere-se à menção da descendência de Noé nas Escrituras, a partir de seus três filhos, não designar especificamente homens, mas povos<sup>181</sup>, alguns dos quais acabaram por miscigenar-se, não se dignando, assim, a serem mencionados.

Quanto à interpretação da narrativa bíblica, bem como sua relevância para a noção cristã sobre os povos africanos enquanto passíveis de serem escravizados, a descendência de Cam corresponderia aos povos habitantes da África<sup>182</sup>, em especial

---

Africans, of modern racial segregation, and the prohibition of inter-racial marriages” (SOLLORS, 1997, pp. 86).

<sup>178</sup> 340ca-397.

<sup>179</sup> “Stressing now this last thesis, he refers to an exegesis of Ambrose, who noted that Abraham took care in order for his son not to get married with a woman from ‘Chanam’, not because the inhabitants of that land (‘Chananeos’) were ‘idolaters’, but because they were descendants of an ignoble man” (PICH, 2015, p. 59-60).

<sup>180</sup> “Our author finds this etiology of the first servitude in the world -which he explicitly connects with ‘blackness’ and ‘Blacks’- in the interpretations by Chrysostom, Ambrose, and Augustine” (PICH, 2015, p. 59-60).

<sup>181</sup> *De civ. Dei*, XVI, iii.

<sup>182</sup> É necessário que lembremos, e que o leitor tenha consciência, de que a concepção de “África” em Agostinho (bem como em quaisquer dos seus contemporâneos) é diferente da noção moderna sobre o continente. Grosso modo, utilizamos o nome do continente em menção aos povos que ali habitam para facilitar a contextualização e a exposição das ideias.

à região do Egito, chamada também de “terras de Cam”, segundo podemos conferir em especial no livros dos Salmos, por exemplo em 78, 51 e 105, 23-27, como segue respectivamente:

Feriu todo primogênito no Egito, as primícias da raça nas tendas de Cam.

Então Israel entrou no Egito, e Jacó residiu na terra de Cam. Ele fez seu povo crescer muito, tornando-o mais forte que os seus opressores; mudou-lhes o coração, para que odiassem o seu povo e usassem de astúcia com seus servos. Enviou Moisés, seu servo, e Aarão, a quem escolhera. Fizeram contra eles os sinais de que falara, prodígios na terra de Cam.

No século VII, Isidoro de Sevilha<sup>183</sup>, em sua obra *Etymologiae*, apresenta uma concepção do mundo denominado “Mapa T e O”. Neste, apresentam-se os três continentes (Europa, Ásia e África) fracionados de modo grosseiro. Esta representação conta com forte influência bíblica e associa cada continente com os descendentes de Noé, a saber: à Ásia corresponderia o reino de Sem; à Europa, Iafet; e finalmente na África encontraríamos a linhagem de Cam<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> 560-636.

<sup>184</sup> LOTIERZO (2013, p. 64) desenvolve esta e outras referências a fim de aprofundar a interpretação da narrativa de Cam em seu viés geográfico e remeter às nações do mundo. Vale sua transcrição para maior clareza deste ponto: “Já no período medieval, coube a autores como Venerável Beda (ca. 672-735) e Rabanus Maurus (776-865), por exemplo, a vinculação entre o povo judaico, os habitantes de Sodoma e a prole de Cam, além de uma possível origem textual do termo ‘infidel’, referindo-se aos não-cristãos. Gregório de Tours (ca. 540-594) identificou os camitas entre aqueles que praticavam a magia diabólica. Já Isidoro de Sevilha (560-632) é o reputado autor de um mapa que busca fixar geograficamente o paradeiro dos descendentes de Cam. A imagem divide o mundo então conhecido entre os filhos de Noé, explicando que a Ásia era o reino de Sem, a Europa, de Iafet; e a África, de Cam. A seu turno, os vitrais da Catedral de Chartes, construída no século XII, na França, instauram uma correlação não menos interessante, em que os três filhos de Noé são distribuídos como os representantes originais dos estratos sociais: Iafet, Primeiro Estado; Sem, Segundo Estado; e Cam, Terceiro Estado”. O texto original corresponde a SOLLORS, 1997, pp. 83-84)

Ainda sobre a concepção de mundo por Isidoro de Sevilha, PARMEGANI (2013, pp. 6-7) comenta a respeito do capítulo correspondente nas *Etymologiae*: “É perceptível na forma como se estrutura esse capítulo, que esse conhecimento científico de Isidoro está em função das narrativas bíblicas. A cartografia está marcada por essa linha discursiva, construída pelos teólogos medievais sobre os livros que compõem o Antigo Testamento, principalmente o Gênesis. A partir de uma organização de tempo e espaço que extrapola o sentido cronológico, o autor traz para o momento contemporâneos aos seus leitores, os eventos deste livro bíblico. A organização do espaço se dá a partir do dilúvio, sendo cada um dos continentes povoados por um dos filhos de Noé, e dos descendentes dos seus filhos. Segundo as Etimologias, Iafet foi para a Europa; Sem para a Ásia e Cam para a África.”

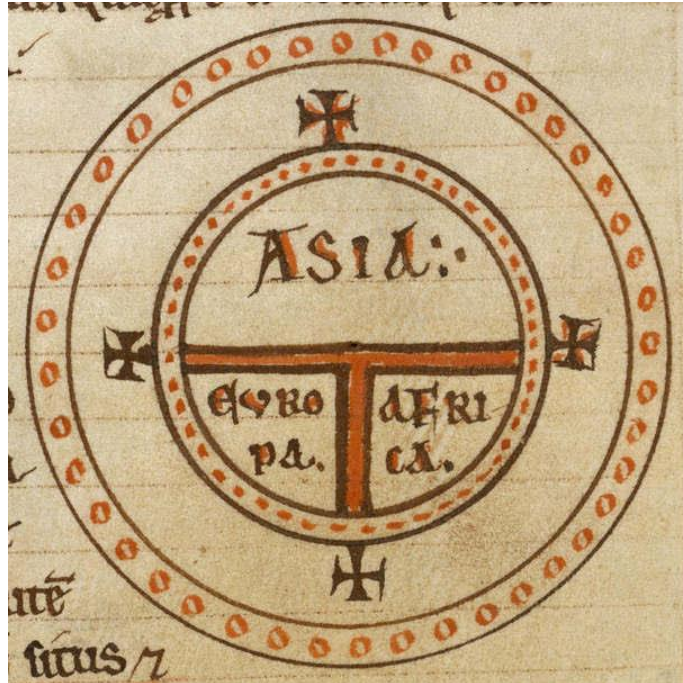


Imagem 1: Mapa T e O, do *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha

A narrativa sobre Cam, Canaã e sua relação com a servidão não escapa a Agostinho quanto este pondera sobre a questão da liberdade e da escravidão, reforçando sua teoria de que alguns povos padeceriam com a condição de escravos não por um estatuto natural, mas porque assim foram castigados. Em outras palavras, embora todos sejam igualmente filhos do mesmo Deus, alguns povos podem trazer máculas as quais são transmitidas hereditariamente, ao mesmo tempo que podem ser curadas, desde que se encontre a remissão e a salvação para os pecados cometidos ou herdados<sup>185</sup>. Agostinho despontaria como sendo o “pioneiro na demarcação da genealogia dos cativos, observando, na célebre Cidade de Deus, que o primeiro registro bíblico da palavra *servus* ocorrerá a propósito da maldição de Noé contra seu filho Cam”<sup>186</sup>.

Agostinho assinala que a palavra servo a mereceu, o homem, não por natureza, mas pelo pecado. Daí que, a rigor, nada está legitimado para chamar ou fazer alguém servo seu em nada. Somente o pecador, em relação a Deus, é atribuível tal categoria<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> “Em meio às especulações sobre diferenças que hoje chamamos *raciais* e à construção de justificativas para a escravidão dos africanos pelos europeus, emerge dessas proposições a imagem de Cam transformado em negro e, com ela, inúmeras teorias que procuram auferir as possibilidades de uma transformação oposta, de negro a branco” (LOTIERZO, 2013, p. 59)

<sup>186</sup> VAINFAS, 1988, p. 51.

<sup>187</sup> GARCIA-JUNCEDA, 1988, p.189 *apud* COSTA, 2014, p. 156.

Este argumento, “caríssimo aos vários letrados católicos da modernidade”<sup>188</sup>, trazia como consequência o fato de os cristãos não condenarem de modo algum as formas de servidão, apenas instruindo os senhores a tratar respeitosa e amorosamente seus cativos. Afinal, a privação da liberdade por meio da escravidão, ainda que admitida como algo não natural, “se afigurava [...] como castigo divino e, ao mesmo tempo, como verdadeira graça dos infelizes, que renunciando conformados à liberdade terrena, abriam largo caminho em busca de Deus”<sup>189</sup>. Como expresso em *De civitate Dei*, “Não que o castigo seja um bem em si mesmo, mas, apenas, um instrumento da Justiça, pelo qual se aplica o princípio de ‘dar a cada um o que é seu’. Daí que ‘o jugo da fé impõe-se, com Justiça ao pecador’”<sup>190</sup>.

### 2.2.3. Considerações finais sobre a análise agostiniana acerca da escravidão

Em suma: a relação da servidão com um desvio da vontade, o qual leva ao pecado, parece-nos claramente um ponto central na teoria agostiniana sobre o problema da escravidão, ocupando o *De civitate Dei* de modo especial, e leva o Hiponense a apontar a relação entre a condição do escravo e a culpa por seus pecados. O juízo divino, em sua perfeição, explicaria a escravidão do homem que já é escravo do pecado, de modo que aquele que vive na servidão deva compreender sua condição como merecimento, submeter-se ao senhor e amá-lo.

Os indivíduos são iguais perante Deus, de modo que nenhum homem teria a primazia do domínio sobre outro se considerarmos o fundamento teológico da tese; assim, a explicação para a servidão se dá por uma questão social. Os homens, de modo geral, são escravos através de uma cadeia que inicia na vontade, passa pelo hábito e chega ao pecado, este sim a razão da servidão humana, a qual pode manifestar-se no plano temporal como castigo e expiação de suas faltas. Apesar disso, enquanto instituição não natural e com um propósito bem definido, a escravidão poderia (e deveria) ser superada. Tal conclusão nos parece coerente com as ideias agostinianas como um todo, e pode servir de ponto de partida para a compreensão

<sup>188</sup> VAINFAS, 1988, p. 51. Cf. também DAVIS, 2001, p. 87.

<sup>189</sup> VAINFAS, 1988, p. 51.

<sup>190</sup> *De civ. Dei*, XIX, xv. “Baseado em tais princípios, defende que, além de ser justo que uns mandem e outros obedeçam, é também justo que se castigue o infrator, ou seja, aquele que não quer obedecer ao que manda. Não por puro sadismo do Poder, mas com o intuito de corrigir o outro, de trazê-lo de volta à ordem. Nesse sentido, ainda que o castigo o faça sofrer, é uma verdadeira obra de amor [de caridade], um dever, um compromisso com a Verdade” (COSTA, 2014, p. 151).

do pensamento de autores medievais e, especialmente, modernos sobre a escravidão.

A análise da tese de Agostinho à luz das abordagens desenhadas pelos escolásticos do período colonial é, no mínimo, interessante. Especialmente ao levarmos em conta que, conjuntamente à Antropologia, se desenvolve uma problemática jurídica, no tocante ao direito natural na América Latina. A legitimidade da conquista dos territórios e das gentes, considerando as várias ópticas, desde o Europeu colonizador até os pensadores nascidos nas colônias, é analisado, por exemplo, por Francisco de Vitória<sup>191</sup>, importante nome no direito internacional, bem como pelo próprio Alonso de Sandoval, o qual alarga sua proposta teórica ao campo da legalidade da escravidão, como veremos.

### 2.3. A escravidão no Direito Romano

Se nos tópicos anteriores nos atemos à análise da escravidão e sua justificativa no âmbito do pensamento filosófico, precisamos agora nos ocupar de outra importante fonte de embasamento sobre o tema: o Direito romano. Este configura-se um dos maiores legados do Império Romano à civilização ocidental, cujas expressões, ideias e estrutura são perceptíveis até hoje. Assim, procedemos a partir de agora uma breve análise considerando o contexto histórico da Antiga Roma, sua interface com as questões sociais e, daí, a abrangência do código romano no tocante à questão do escravo e da escravidão.

Por certo que não seguimos a ordem cronológica ao situarmos tal capítulo posterior àquele dedicado ao paradigma cristão, em especial a Agostinho. Nossa proposta, conforme apresentado na introdução deste capítulo, segue o intuito de traçar as principais referências oriundas na Antiguidade que chegam até o mundo moderno e são evocadas no esforço de justificativa e compreensão da condição do escravo. Assim, o Direito Romano, tido como o primeiro grande aparato jurídico, com características peculiares e uma complexidade inédita, não se escusa de versar sobre o tema. Mas, antes de chegarmos a este ponto, cabe um breve retrospecto histórico para maior elucidação.

---

<sup>191</sup> 1483-1546.

Giordani, citando Matos Peixoto, assim define o Direito Romano: “conjunto de normas jurídicas que regeram o povo romano nas várias épocas de sua História, desde as origens de Roma até a morte de Justiniano, imperador do Oriente, em 565 da era cristã”<sup>192</sup>. Dada esta definição enxuta, mas precisa, notamos que enquanto objeto histórico o Direito Romano não está restrito a um período curto de tempo. Como legado de um dos maiores Impérios da Antiguidade (tanto em extensão territorial quanto em duração cronológica), sua abrangência exige ao menos um breve olhar sobre a história de Roma.

A civilização romana nasce na região do Lácio, onde fundam-se várias aldeias, entre elas, Roma. Os povos que se instalaram na região (italiotas, etruscos e gregos, especialmente) o fizeram a partir do segundo milênio antes da Era Cristã, em distintos momentos. A história romana costuma ser dividida em períodos, iniciando com a Monarquia, a partir de 753 a.C., passando pela República (509 a.C.) e findando com o Império, o qual surge em 27 a.C. e persiste até a queda de sua parte Ocidental, em 476 d.C. Durante estes longos séculos, conflitos externos e internos marcam a conturbada gênese, desenvolvimento, “declínio e queda”<sup>193</sup> de Roma. E o complexo ordenamento jurídico é fruto e reflexo deste processo.

Na Monarquia já se sentia a necessidade de um aparato político e social organizado, com suas instituições características, a saber, o Senado e a Assembleia, as quais, juntamente com o Rei, tinham por função, inclusive, a proposição, aceitação ou rejeição de leis. Em uma sociedade extremamente hierarquizada a partir de estamentos bem definidos, os patrícios (cidadãos) constituíam uma aristocracia, em uma posição distinta dos plebeus (de modo geral, o povo). Ambos, patrícios e plebeus, eram livres. O que os diferenciava era o direito de participar politicamente da República, este exclusivo aos patrícios. Os plebeus, embora muitas vezes tivessem uma boa condição financeira, não tinham acesso aos cargos públicos.

---

<sup>192</sup> Desenvolvendo ainda melhor a definição, continua: “Estudando a História da Educação em Roma, o historiador Marrou sublinha que, no campo do ensino jurídico, cessa o paralelismo entre as escolas gregas e latinas : ‘Abandonando aos gregos a filosofia e (ao menos por muito tempo) a medicina, os romanos criaram com suas escolas de direito um tipo de ensino superior original.’ Esta originalidade provém evidentemente do objeto desse ensino: o direito romano que, como acentua, ainda, Marrou, representa ‘o aparecimento de uma forma nova de cultura, de um tipo de espírito que o mundo grego não havia de modo algum pressentido” (GIORDANI, 1996, p. 1).

<sup>193</sup> Sobre tão complexo evento, ainda constitui importante referência a obra de Edward Gibbon, “Declínio e queda do Império Romano”.

“Para além da dicotomia entre patrícios e plebeus havia mais dois grupos: os clientes e os escravos”<sup>194</sup>. Os clientes eram caracterizados por uma relação de obediência a um patrício, relação esta da qual extraíam algumas vantagens, especialmente na forma de terras e proteção. Dada a desigualdade marcante da época, estes eram *bens* muito cobiçados, em troca dos quais o cliente oferecia seus serviços e sua fidelidade.

Completando o quadro social temos os escravos, levados a esta condição principalmente por duas mãos: a guerra ou a pobreza. Assim, uma pessoa poderia se tornar cativo de um cidadão romano por prisioneiro de guerra ou então “a pobreza de camponeses e trabalhadores urbanos levava-os à escravidão”<sup>195</sup>. Considerados uma propriedade, pertenciam, literalmente, ao seu senhor. E assim configurava-se, em uma exposição bastante didática e deixando de lado quaisquer análises mais pormenorizadas, a pirâmide social da antiga civilização romana. Devemos pontuar, pois, que a questão política e social em Roma era um gatilho muito sensível<sup>196</sup>. De fato, é a partir de uma revolta dos patrícios contra o reinado de Tarquínio (o qual estaria conferindo favores aos plebeus) que se instala a República romana, período igualmente conturbado por questões sociais.

Assim, embora houvesse rigidez na sociedade romana, os pobres podiam mudar de posição. É verdade que quase sempre para situação pior – de livre para escravo ou de plebeu para cliente. É nesse contexto que se pode entender a grande luta entre patrícios e plebeus durante a República Romana<sup>197</sup>.

Esta “grande luta” (a qual, talvez, possa ser decomposta em “lutas” ocorridas ao longo do período) levou a mudanças no quadro das leis romanas, como por exemplo na instituição da *lei das Doze Tábuas*<sup>198</sup> e da *lei Canuleia*<sup>199</sup>. Também uma vitória significativa, aos poucos os plebeus conquistam cargos de magistrados.

---

<sup>194</sup> FUNARI *in* PINSKY; PINSKY, 2012, pp. 51.

<sup>195</sup> FUNARI *in* PINSKY; PINSKY, 2012, pp. 51. Segundo Funari, os escravos eram “basicamente domésticos” até o século III a.C..

<sup>196</sup> “Durante a Monarquia (753-509 a.C.) e no início da República (509-31 a.C.), essa elite da sociedade romana constituía uma nobreza de sangue, hereditária. Por um bom tempo este foi um grupo fechado, um verdadeiro estamento, inacessível. Tal condição deu origem a tensões sociais e a lutas, por parte de outros membros da sociedade, pelo acesso a direitos reservados apenas a patrícios” (FUNARI *in* PINSKY; PINSKY, 2012, p. 51)

<sup>197</sup> FUNARI *in* PINSKY; PINSKY, 2012, pp. 51-52.

<sup>198</sup> Determinou que leis escritas regesse os direitos de patrícios e plebeus, conferindo maior transparência às normatizações.

<sup>199</sup> Autorizava o matrimônio entre patrícios e plebeus.



Apesar disso, precisamos ressaltar que tais vantagens não atingiram a plebe como um todo. Pelo contrário, os maiores beneficiados seriam aqueles que já gozavam de um certo prestígio e condições financeiras excepcionais. A República romana ascendeu como as cidades-Estado gregas, mas, de modo peculiar em seu sentido político,

o expansionismo romano se distinguia em princípio da experiência grega. A evolução constitucional da cidade conservou todo o poder político aristocrático durante a fase clássica de sua civilização urbana. A monarquia arcaica foi dominada por uma nobreza no período mais antigo de sua existência, ao final do século VI a.C., em uma alteração rigorosamente comparável ao modelo helênico. Mas, daí em diante, ao contrário das cidades gregas, Roma jamais conheceu a transformação social de um governo despótico, que quebrasse a dominação aristocrática e conduzisse a uma subsequente democratização da cidade, baseada em uma firme agricultura média ou pequena<sup>200</sup>.

O papel da constituição era, sob certo aspecto, muito maior em favor da manutenção do poder da aristocracia oriunda do período da Monarquia, apresentando “importantes modificações populares no decorrer de uma prolongada luta social violenta dentro da cidade, mas que nunca foi abolida ou substituída”<sup>201</sup>. Soma-se a isso a informação de que os códigos eram produzidos por “juristas especializados e aristocráticos” (e não necessariamente funcionários do Estado ou legisladores envolvidos em questões de ordem prática), muitas vezes alheios às questões de juízo, de modo que suas intervenções pautavam muito mais os princípios legais do que efetivamente as “matérias de fato”<sup>202</sup>. Roma “faz do Direito o objeto de uma jurisprudência profissional”<sup>203</sup>, destacando-se como a civilização que pela primeira vez na história contaria com grandes juristas.

Os juristas republicanos, sem uma posição oficial, desenvolveram uma série de figuras contratuais aplicáveis à análise de atos privados de intercâmbio comercial e social. Tinham uma tendência mais analítica do que sistemática, mas o resultado cumulativo de seu trabalho foi o surgimento, pela primeira vez na História, de um corpo organizado de jurisprudência civil como tal<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> ANDERSON, 1992, p. 51.

<sup>201</sup> ANDERSON, 1992, p. 51.

<sup>202</sup> ANDERSON, 1992, p. 63.

<sup>203</sup> GIORDANI, 1996, p. 7.

<sup>204</sup> ANDERSON, 1992, pp. 63-64.

Martins destaca a relevância do desenvolvimento do direito no período clássico e chama a atenção para tal evento coincidir “com o apogeu da civilização romana”<sup>205</sup>. Ora, isso remete à questão da urbanização que apresentava então uma peculiaridade: ao mesmo tempo que “à época, todo o universo cultural e político girava em torno das cidades [...], o florescimento da urbs não se baseava em uma economia tipicamente urbana (comercial ou manufatureira), mas sim em uma economia essencialmente agrícola”<sup>206</sup>. Tal situação, aponta o autor, pode ser explicada justamente pelo trabalho escravo utilizado no campo: a aristocracia vigente na época, embora calcada na propriedade rural, estaria livre, pela mão-de-obra escrava, para efetivar sua vivência urbana, exercendo neste cenário sua cidadania, ao mesmo tempo em que “continuava tirando riquezas do solo”. “Assim, a predominância das cidades romanas devia-se a uma aristocracia fundiária que, graças à escravidão, podia se desvincular do campo, de forma a investir os lucros provindos do cultivo e da criação nos centros urbanos”<sup>207</sup>.

O retrospecto histórico que traçamos até aqui é fundamental não apenas para contextualizarmos o processo de surgimento e estabelecimento do direito romano, como também para, a partir desta contextualização, entendermos suas implicações sociais. Dado isso, também é interessante evocarmos duas grandes influências sobre o direito romano: a filosofia e retórica gregas e o Cristianismo.

Giordani aponta que “a Grécia não produziu juristas”<sup>208</sup> ao contrário do que se sucede com os romanos. Além desta diferença, pontua que entre os helenos o costume, ou seja, a regra não escrita, embora figure nas esferas familiar e religiosas, por exemplo, não é tomado como fonte do direito, admitindo-se apenas a norma escrita como tal, dada uma “disposição intelectualista” do grego<sup>209</sup>. Mas, apesar destas diferenças, é evidente que o Direito Romano muito se beneficiou e sofreu influência da Grécia antiga, em especial no tocante à retórica e à filosofia<sup>210</sup>.

---

<sup>205</sup> MARTINS, 2002, p.

<sup>206</sup> MARTINS, 2002, p.

<sup>207</sup> MARTINS, 2002, p.

<sup>208</sup> GIORDANI, 1996, p. 7. No mesmo parágrafo, o autor cita que “Um fato chama logo a atenção quando se estuda a formação do Direito Grego: embora tenha existido na Grécia uma vida jurídica, não encontramos aí, anota Gernet, ‘como órgão de conservação e de elaboração do direito, qualquer coisa comparável aos prudentes romanos’”. Importante este contraste que muito nos diz sobre duas civilizações tão próximas e ao mesmo tempo tão distintas.

<sup>209</sup> GIORDANI, 1996, p. 7.

<sup>210</sup> “Enfatize-se, todavia, que essa influência nada subtrai ao mérito próprio dos criadores do Direito Romano e nem retira a estes o cunho da criação original que, já vimos, Marrou caracteriza como ‘uma forma nova de cultura’” (GIORDANI, 1996, p. 9).

No que se refere à filosofia, é sabido que a partir do período helenístico os romanos tiveram amplo acesso à cultura grega, inclusive à filosofia. No entanto, como de praxe, acolheram, selecionaram e adaptaram as ideias gregas conforme lhes apeteceu. São os ecléticos e os estoicos, especialmente, que chegaram até nomes como Cícero, Sêneca e Marco Aurélio. “O último florescimento da filosofia do Pórtico deu-se em Roma, onde assumiu características peculiares e específicas, tanto que os historiadores da filosofia utilizam unanimemente o termo ‘neo-estoicismo’ para designá-la”<sup>211</sup>. A seletividade e adaptação dos romanos dizia respeito sobretudo à inclinação aos “problemas práticos e não os puramente teóricos”, o interesse pela ética e o desprezo por questões lógicas<sup>212</sup>. Da mesma forma, a retórica grega exerce seu fascínio, dada sua importância no âmbito jurídico. A partir destes dois pontos, a influência helênica se fará sentir em aspectos como a definição de *Direito Natural*, a diferenciação entre *coisas corpóreas* e *coisas incorpóreas*, as relações entre *Direito* e *moral*, entre outros<sup>213</sup>.

Sobre a influência cristã é perceptível sobretudo a partir de Justiniano, quando este promulga a *Digesta*, em dezembro de 529, “em nome de Nosso Senhor Deus Jesus Cristo (*in nomine Domini Dei nostri Jesu Christi*)”<sup>214</sup>. Com o Cristianismo ganhando espaço até finalmente, com Teodósio, tornar-se religião oficial do Estado, “compreende-se, assim, que a mentalidade da Roma pagã fosse, cada vez mais, sofrendo a profunda influência da doutrina e da moral cristãs. O Direito Romano, evidentemente, não ficaria isento dessa influência”<sup>215</sup>.

---

<sup>211</sup> REALE; ANTISERI, 1990, p. 305. “A propósito, deve-se observar que o estoicismo sempre foi a filosofia que teve maior número de seguidores e admiradores em Roma, tanto no período republicano como no período imperial. Aliás, o desaparecimento da República, com a consequente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu notavelmente nos espíritos mais sensíveis o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estoica em particular”.

<sup>212</sup> REALE; ANTISERI, 1990, pp. 305-306. Também GIORDANI, 1996, p. 9, ratifica: “O gênio romano, entretanto, não possuía vocação para a especulação filosófica. O senso prático dos intelectuais romanos levaram-nos a um ecletismo filosófico, aceitando e selecionando, adaptando e vulgarizando os sistemas filosóficos helênicos”.

<sup>213</sup> “É comum salientar-se que, enquanto a Grécia antiga notabilizou-se, entre outras características, pela vocação especulativa, cultora da idolatria da razão, que deu ao mundo ocidental a Filosofia, Roma, impregnada de um senso prático, criou um admirável ordenamento jurídico da sociedade, que reflete tão bem os traços marcantes do gênio romano: a *gravitas* (senso de responsabilidade), a *pietas* (expressão da obediência à autoridade tanto divina como humana) e a *simplicitas* (a qualidade do homem que vê claramente as coisas e as vê tais como são)” (GIORDANI, 1996, p. 1).

<sup>214</sup> GIORDANI, 1996, pp. 11.

<sup>215</sup> GIORDANI, 1996, p. 12.

### 2.3.1. O escravo na sociedade e no direito romano

Após situarmos historicamente o Direito Romano, vejamos de forma mais aproximada o papel do escravo no seio desta sociedade. A análise passa necessariamente pela percepção que os antigos romanos tinham do trabalho enquanto atividade e suas variadas formas. Distinguem-se facilmente daquelas atividades mais *nobres*, como por exemplo a política e as funções administrativas, o trabalho braçal, as atividades urbanas ou campesinas, estabelecendo-se uma espécie de *status* em relação às mesmas. Sendo assim, “grandes proprietários rurais, os oligarcas romanos desprezavam as atividades urbanas e mesmo o fruto do trabalho na terra que não fosse feito por escravos ou agregados subalternos”<sup>216</sup>. Na pirâmide social romana, alguns poucos ocupavam o topo e detinham o poder político e administrativo, sustentados por uma base numerosa que garantia a sustentação de toda a estrutura. Isso coloca o escravo romano como um elemento, ao mesmo tempo que destituído de glórias, imprescindível para o todo, muito mais do que uma simples peça, mas um conjunto de engrenagens que permitia a manutenção da vida em sociedade. É justamente quando a escravidão se estabelece de forma organizada enquanto modo de produção que Roma atinge a fase do “apogeu de seu poder e de sua cultura”: o período clássico<sup>217</sup>. Anderson aponta que isto teve como resultado uma crescente demanda para suprir especialmente o trabalho nos grandes latifúndios:

A mão-de-obra para as enormes explorações que emergiam do século III a.C. em diante era abastecida pela espetacular série de campanhas que deu a Roma o poder sobre o mundo mediterrâneo [...]. As guerras vitoriosas proporcionavam mais cativos escravizados que eram distribuídos às aldeias e propriedades da Itália<sup>218</sup>.

Assim, criou-se uma circularidade na qual as conquistas de territórios garantiam a demanda de escravos, oriundos dos povos dominados, enquanto a expansão dos limites romanos demandava cada vez mais mão de obra. No final do período da República romana também as atividades urbanas estavam majoritariamente sendo realizadas pelos cativos<sup>219</sup>. “Numa estimativa aproximada devia haver entre 1,5 a 2

<sup>216</sup> FUNARI in PINSKY; PINSKY, 2012, p. 51.

<sup>217</sup> ANDERSON, 1992, p. 58.

<sup>218</sup> ANDERSON, 1992, p. 58.

<sup>219</sup> Neste período “talvez uns 90 por cento dos artesãos de Roma fossem de origem escrava” (ANDERSON, 1992, p. 59)

milhões de escravos na Itália em meados do século I a.C., o que correspondia a cerca de 20% da população total”<sup>220</sup>.

Enquanto viam o número de escravos aumentar, os romanos livres, especialmente os mais poderosos, experimentavam sentimentos ao mesmo tempo divergentes e (cada vez mais) coexistentes: “o desdém e sadismo ficavam lado a lado com medo e preocupação em relação à sua dependência e vulnerabilidade”<sup>221</sup>. Atentando para um ditado da época o qual estabelecia que “tem-se tantos inimigos quanto se tem escravos”<sup>222</sup> (*quot servi, tot hostes*, em tradução nossa), a presença deste grupo cada vez mais expressivo era acompanhada com o receio de alguma insurgência, ora latente, ora em ebulição, em um cenário em que a adoção de medidas visando “traçar linhas claras e consistentes entre escravos e livres ou de definir a inferioridade dos escravos [...] era necessariamente frustrada pela prática social”<sup>223</sup>. Sem alternativa, a não ser esta convivência peculiar e delicada, escravos e cidadãos livres, senhores e servos, compartilhavam os espaços públicos e privados: nos locais de trabalho os escravos “podiam ser amigos e confidentes tanto quanto propriedades humanas”<sup>224</sup>.

Também a família romana contava com a presença de escravos, incluindo-os não apenas enquanto propriedades desta, mas mesmo enquanto parte de sua própria definição (da maneira como o conceito era entendido à época)<sup>225</sup>. “A família patrícia

---

<sup>220</sup> BEARD, 2017, p. 324. No Dictionnaire de Théologie Catholique, verbete *Esclavage*, no tópico sobre *Esclavage dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, lemos que “Les évaluations données pour Rome sont fort variables, et oscillent entre un million et 200 000 [...]. Athénée, VI, 104, observe qu'un seul Romain peut avoir à son service 10 000 ou 20 000 esclaves. Pline, *H. N.*, XXXIII, 135, cite un affranchi (mort en 8 avant Jésus-Christ) qui laissa 4 116 esclaves. Les victoires des Romains avaient amené à Rome des foules d'esclaves: Paul-Émile avait vendu 150 000 Épirotes, Marius après Aix 80 000 Teutons, après Verceil 20 000 Cimbres, César, après la conquête des Gaules, plus d'un million”. Estas informações, sobretudo os expressivos números que as acompanham, dão uma dimensão do peso da escravidão na Roma antiga.

<sup>221</sup> BEARD, 2017, p. 325.

<sup>222</sup> “A nivel ideológico, también podemos inferir que la dicotomía ciudadano/esclavo seguía siendo importante, al menos esto se percibe a través de una carta de Séneca (Epístolas Morales, 47.5) en la cual él discutía contra una opinión expresada en un proverbio que decía así: “Todos los esclavos son enemigos” (*quot servi, tot hostes*). Es decir, la hostilidad hacia los esclavos, vistos como enemigos, evidentemente era una forma de pensar extendida en su época (siglo I d.C.). El filósofo se oponía a ella, pues la juzgaba como un acto de insolencia de parte de los amos para con sus esclavos, a quienes se debía — según él— tratar con humanidad y admitirlos en la mesa, conforme a los criterios del estoicismo” (PIANTANIDA, 2018, p. 25).

<sup>223</sup> BEARD, 2017, p. 325. Na mesma passagem, a autora cita, como ilustração, que “no reinado do imperador Nero, quando alguém teve a brilhante ideia de fazer os escravos usarem uniforme, ela foi rejeitada com a alegação de que isso deixaria claro para a população escrava o quanto ela era numerosa”.

<sup>224</sup> BEARD, 2017, p. 325.

<sup>225</sup> FUNARI *in* PINSKY; PINSKY, 2012, p. 5, e também BEARD, 2017, p. 325.

formava uma unidade econômica, social e religiosa, encabeçada pelo pai de família (*pater familias*), dotado de autoridade moral (*auctoritas*) e poder discricionário (*imperium*) sobre os outros membros da família: esposa, filhos, escravo”<sup>226</sup>.

Visto a acentuada presença do escravo na história e na sociedade romana, podemos supor que este não seria ignorado pelo Direito. Assim, este é marcado por uma notável “critério dicotômico” através do qual estabelecia-se uma separação entre os homens livres e os escravos<sup>227</sup>. Facilmente podemos identificar o reflexo do que expomos até aqui, o que fortalece a percepção da relevância que os escravos tinham dentro da sociedade e (agora) do Direito romano, embora esta não lhes garantisse um tratamento digno em quaisquer das instituições. Citando a *Digesta*, em relação ao direito civil, há uma nulidade no que diz respeito ao servo<sup>228</sup>.

A já referida expansão ocorrida no período final da República levou não apenas a uma demanda social, econômica e militar, como também à necessidade de adaptação da legislação romana a este cenário, contribuindo para que definisse assim seus contornos específicos. Em especial, o sistema jurídico desenvolvido a partir de 300 a.C. “tornou-se essencialmente preocupado com a regulamentação de relações informais de contrato e permuta entre cidadãos”<sup>229</sup>. Sendo assim, o foco do Direito não estava centrado exatamente no “relacionamento público entre cidadão e Estado” ou nas relações estabelecidas entre seus membros de uma família, mas sim nas transações econômicas e questões matrimoniais ou testamentárias que definiam. “O verdadeiro esforço da jurisprudência republicana [era] a lei civil administrando processos entre partes em disputa sobre propriedade, o que formava o peculiar campo de seu notável progresso”<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> FUNARI in PINSKY; PINSKY, 2012, pp. 50-51.

<sup>227</sup> Piantanida (2018, p. 7) nos traz alguns exemplos: “Es el caso de Gayo, Instituciones, I, 3, 9, quien señala lo siguiente: ‘La principale distinction afférente au droit des personnes est que les hommes sont libres ou esclaves’ [o autor está citando de Gaius, *Institutes*, edición y traducción de Reinach J., Paris, Les belles Lettres, 1965, p. 2. Traduzimos: ‘A principal distinção relacionada ao direito das gentes é que os homens são livres ou escravos’]. Igualmente, el orador Quintiliano, *Instituciones oratorias*, V, 10, 26, contrapone libres con esclavos” (PIANTANIDA, 2018, p. 7).

<sup>228</sup> “quod attinet ad ius ciuile serui pro nullis habentur” (Dig. 50, 17, 32).

<sup>229</sup> ANDERSON, 1992, p. 63.

<sup>230</sup> Segundo ANDERSON (1992, p. 63), as relações entre os cidadãos e o Estado, ou seja, a lei pública, era considerada “mutável demais para estar sujeito à jurisprudência sistemática”, enquanto as questões pertinentes às relações familiares compunham a esfera criminal, sendo, portanto, campos “marginais” à lei civil.

Na teoria e na prática, isso definia uma distinção importante entre a mera *posse* e a *propriedade*, entendida aqui em seu sentido legal. Em outras palavras, “a lei de propriedade romana [...] representou a destilação conceitual primitiva da produção comercializada e da troca de mercadorias num sistema estatal muito mais amplo que o imperialismo republicano tornara possível”<sup>231</sup>. Neste ponto, a abordagem sobre a questão dos escravos se torna peculiar: ao mesmo tempo que “não havia algo como o escravo típico”, denotando toda uma pluralidade no que diz respeito às condições, origens, estilos de vida, tanto quanto a que se observava nos cidadãos livres, os cativos possuíam ao menos uma característica em comum: “eram seres humanos de propriedade de alguém”<sup>232</sup>. E, nesta condição, também estavam inseridos neste âmbito jurídico. Por exemplo, a *Legis Aquilia* estipulava uma equiparação de pena àquele que tenha matado quer um escravo, quer um animal de propriedade de outrem<sup>233</sup>.

De todo modo, percebe-se que o Direito romano evoluiu de forma relativamente favorável aos escravos – embora não o suficiente para livrá-los de sua condição miserável. De fato, podemos supor que as conquistas em relação à proteção e dignidade foram frutos muito mais da precaução no que diz respeito a uma iminente convulsão social e garantias sobre a propriedade do que um projeto humanitário. Por exemplo, a *lex Petronia*, a qual é inclusive citada por Giordani no rol do que ele define como “legislação também favorável aos escravos”<sup>234</sup>, proibia que os senhores entregassem “o escravo para combate contra feras” - no entanto, admitia esta possibilidade se porventura houvesse uma “autorização especial do magistrado”<sup>235</sup>.

Ainda assim, os outros exemplos citados parecem mais atentos ao bem-estar dos cativos. Citemos o trecho em questão:

Segundo um edito de Cláudio [...], perdia a propriedade sobre o escravo, o senhor que o abandonasse velho ou doente; ao escravo era concedida a cidadania latina. A castração dos escravos foi proibida e severamente punida por Domiciano e seus sucessores. Adriano (117-138) condena a cinco anos

<sup>231</sup> ANDERSON, 1992, p. 64.

<sup>232</sup> BEARD, 2017, p. 324.

<sup>233</sup> “Legis Aquiliae capite primo cavetur: Ut qui servum servamve, alienum alienam ve, quadrupedem vel pecudem iniura occiderit, quanti id in eo anno plurimi fuit, tantum aes dare domino damnas esto” (Dig. IX, ii, ii)

<sup>234</sup> GIORDANI, 1996, p. 13.

<sup>235</sup> “Post legem Petroniam et senatus consulta ad eam legem pertinentia dominis potestas ablata est ad bestias depugnandas suo arbitrio servos tradere: oblato tamen iudici servo (si justa sit domini querella) sic poenae tradetur” (Dig. XLVIII, viii, xi).

de *relegatio* (desterro) uma mulher que, por motivos fúteis, maltratara uma escrava<sup>236</sup>.

É notável, neste aspecto, o título V da *Digesta* I, em cujo tópico “*De statu hominum*” fica clara a proposição de que a liberdade é garantida por igual a todos os homens no direito natural; fazendo com que a legalidade da servidão diga respeito ao direito das gentes, de modo que “todos os homens ou são livres, ou se tornam escravos”<sup>237</sup>.

Com a mudanças na legislação (as quais se acentuam com o passar do tempo), cada vez menos os senhores detém o direito sobre a vida e a morte (*jus vitae necisque*) de seus escravos. Ao encontro do que expusemos anteriormente, este nos parece muito mais um tratamento sobre um *bem*, no qual estão implicadas toda uma gama de questões sobre propriedade e as ações possível sobre ela, do que uma jurisdição sobre as relações entre dois indivíduos.

Deste modo, Troplong (*apud* Giordani) observa que já no século II da era cristã

Tudo se modifica então na jurisprudência sobre as relações com os escravos; o direito de vida e de morte se transfere aos magistrados. O direito de correção deixado aos magistrados tem que exprimir-se em regras mais humanas; um magistrado, o prefeito da cidade, é o encarregado de aplicar essas medidas<sup>238</sup>.

De todo modo, o escravismo romano serve de modo propedêutico à servidão medieval.

Os predecessores do modo feudal de produção foram naturalmente o modo de produção escravo em decomposição, sobre cujos fundamentos todo o enorme edifício do Império Romano fora construído outrora, e os primitivos modos de produção distendidos e deformados dos invasores germânicos, que sobreviveram em suas novas pátrias, depois das conquistas bárbaras. Esses dois mundos radicalmente distintos haviam passado por uma lenta desintegração e uma sutil interpenetração nos últimos séculos da Antiguidade<sup>239</sup>.

<sup>236</sup> GIORDANI, 1996, p. 13.

<sup>237</sup> “Summa itaque; divisio de iure personarum haec est: omnes homines aut liberi sunt, aut servi. Libertas est naturalis facultas eius, quod cuiq; facere libet: nisi si quid vi aut iure prohibent. Servitus est constitutio iuris gentium: qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur. Servi ex eo appellati sunt, quod Imperatores captivos vendere, et per hoc servare, nec occidere solent. Mancipia verò dicta sunt, quòd ab hostibus manu capiuntur” (*Dig.* I, v, iii-iv).

<sup>238</sup> GIORDANI, 1996, p. 13.

<sup>239</sup> ANDERSON, 1992, p. 19.



Assim, nosso próximo capítulo trará o desenvolvimento das ideias sobre a escravidão já no contexto da Escolástica medieval, até o período colonial, quando estas concepções atingem Alonso de Sandoval.

### 3. SOBRE SERVOS E ESCRAVOS: A ABORDAGEM DA ESCRAVIDÃO DA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL À ESCOLÁSTICA COLONIAL

No capítulo anterior apresentamos as bases sobre as quais se assenta a escravidão enquanto tema filosófico. Seja a partir do pensamento grego clássico, seja considerando a abordagem cristã nos primeiros debates que irão definir essa perspectiva, ou ainda no âmbito do Direito romano, é necessário (re)construir esta genealogia da escravidão para que possamos compreender de modo mais profundo a análise elaborada por Alonso de Sandoval. No entanto, entre o fim da Antiguidade tardia e o período em que o jesuíta escreve temos uma lacuna considerável: aproximadamente mil anos, ou o que convencionou-se chamar *Idade Média*. É necessário, pois, preencher esta lacuna, de modo a compreender como o tema da escravidão se desenvolve desde o fim da Antiguidade até o início da era moderna.

Nosso objetivo, em relação a este capítulo, se dá no sentido de analisar a temática da escravidão no pensamento medieval, considerando as questões teológicas, filosóficas e legais envolvidas, para que se perceba não apenas como esta temática desponta, mas principalmente como é interpretada e desenvolvida<sup>240</sup>. Afinal, se foi através dos medievais (especialmente os escolásticos) que a questão da escravidão chegou até Sandoval, este não a recebe sem a marca dos pensadores do período. Neste ponto, trataremos em específico das contribuições de Tomás de Aquino<sup>241</sup> e João Duns Scotus<sup>242</sup>.

Ademais, também é objetivo deste capítulo a análise das ideias correspondentes ao período conhecido como Segunda Escolástica, já na transição da Idade Média para a Modernidade, de modo a compreendermos a recepção da filosofia antiga e medieval pelos autores que vislumbravam a América como um novo palco, pleno de questões até então inéditas, mas cujas respostas residiam em temas já bastante conhecidos. Aí emerge a problemática da escravidão negra, nos moldes do regime colonial, sua justificação, apologia e crítica. Dada a vasta gama de pensadores no período, optamos por nos concentrar nos tópicos de maior relevância para os

---

<sup>240</sup> Ilustrativa sobre o desenvolvimento da teoria da escravidão a partir da Antiguidade, passando pelo Medieval até chegar à Idade Moderna é a passagem de GARNSEY: “Aristotle was undoubtedly the high priest of natural slave theory, he elaborated it, and it was his canonical version which reverberated down the ages. The theory exercised Thomas Aquinas, tied Vitoria in knots and was brought into the service of European imperialism in the early sixteenth century by John Major” (1996, p. 15).

<sup>241</sup> 1225-1274.

<sup>242</sup> 1266-1308.

objetivos desta tese. Mas ao mesmo tempo que uma análise *en passant* de tais argumentos soa como uma grande dívida à toda sua complexidade e relevância, uma dedicação mais demorada implicaria no risco de uma digressão desnecessária.

### 3. 1. Escravidão na Escolástica medieval

Alain de Libera, em seu livro *A Filosofia Medieval*, menciona que, “encobertos pela nuvem grega, os medievais aparecem como os fomentadores de uma verdadeira *prática bárbara da ciência*”<sup>243</sup>. Tal visão, inclusive implícita no termo *Idade Média*, deprecia o período em contraste com a Antiguidade clássica e a Modernidade. Mas esta perspectiva, que contrapõe às *luzes* da razão o obscurantismo medieval, “diz respeito apenas à tradição cristã”<sup>244</sup>. Neste contexto, a crítica versa acerca da predominância do pensamento teológico cristão sobre a filosofia grega, inclusive substituindo-a<sup>245</sup>. Afinal, o período em questão não tem um sentido unívoco. Podemos, inclusive, afirmar que temos várias “idades médias”: ocidental ou oriental; cristã, muçulmana, judaica ou pagã; patrística ou escolástica; conforme o tempo, o espaço, os obras produzidas e os sistemas desenvolvidos. Este é um primeiro ponto que deve ser observado.

Também podemos perguntar: “Quando a filosofia ‘grega’ deixou de existir? Na Antigüidade tardia ou na Idade Média? Onde demarcar o limite entre as duas?”<sup>246</sup>. Não nos parece, ao menos considerando este estudo, que seja possível (tampouco adequado) querermos demarcar este tipo de limite. Esta ideia tende a levar à outra: de uma ruptura drástica, uma espécie de linha que separa radicalmente períodos e ideias. Certo é que a filosofia grega fora filtrada, adaptada e em muitos casos censurada, mas nunca omitida. Pelo contrário, sua crítica exigia, antes, sua apropriação. Se os filósofos clássicos chegaram até a Modernidade, tiveram que

---

<sup>243</sup> DE LIBERA, 2004, p. 15.

<sup>244</sup> “Para os historiadores do judaísmo, as Luzes do século XVIII são, ao contrário, para além dos séculos, uma espécie de continuação das luzes de Bagdad e de Córdoba [...]. Para um historiador do pensamento árabo-muçulmano, suposta ‘Idade Média’ é, ao contrário, uma idade de nascimento, idade de impulso e apogeu da cultura. Essas diferenças devem aparecer e subsistir num panorama descentrado” (DE LIBERA, 2004, p. 15).

<sup>245</sup> “O Cristianismo afirmou desde sempre ser o depositário de uma ciência superior à humana. A *nostra philosophia christiana* de Agostinho é um saber a respeito de Deus e do homem que se inspira na revelação bíblica e se traduz na reflexão da Teologia: o *lógos* sobre o Deus revelado. Esta é a ciência das ciências e, neste sentido, a verdadeira ciência arquetônica. Ela assume e complementa e supera a Filosofia pagã, mas também a contradiz, se for o caso” (DE BONI, 2003, p. 117).

<sup>246</sup> DE LIBERA, 2004, p. 15.

passar pelos medievais, fossem eles cristãos ou não. E este é um segundo ponto a considerar.

Um terceiro ponto diz respeito às relações sociais do período. Se a predominância ou até mesmo o monopólio cultural da Igreja católica representa uma face do Medievo, a estrutura política, econômica e social do regime feudal é a outra. O papel dos grandes latifúndios, nos quais o servo desempenhava suas funções, devendo obediência ao seu senhor em troca de segurança, era central na determinação das relações de poder e mando entre os indivíduos. Devemos evitar, no entanto, qualquer redução simplista da sociedade medieval no sentido de limitá-las aos que trabalham (*laboratores*), os que oram (*oratores*) e os que lutam (*bellatores*), ou então, clero, nobreza e terceiro estado<sup>247</sup>.

A análise que propomos neste capítulo não pode prescindir dos pontos indicados. Se no capítulo anterior tratamos da escravidão enquanto tema filosófico a partir da análise da Filosofia antiga (incluindo aí tanto o período clássico quanto a Antiguidade tardia), cabe agora investigar como esta discussão chega até a Modernidade, ou melhor, até Alonso de Sandoval, nosso objeto de estudo. Para isso, é preciso considerar que estamos estabelecendo um recorte bastante específico no tocante à filosofia medieval: a cristandade ocidental, em especial no período definido como Escolástica. Este recorte se faz necessário, pois

Tratar do problema da escravidão e do trabalho escravo dentro da Idade Média e do pensamento medieval é uma tarefa árdua. Em primeiro lugar, porque aquilo que chamamos de Idade Média não forma uma unidade histórica e ideológica relativamente compacta, como foi a antiguidade gregoriana. Em segundo lugar, e paralelo a isto, porque, se tomamos como Idade Média do mundo ocidental cristão os dez séculos que medeiam entre a queda do império romano e o Renascimento, temos então mil anos de história, período suficientemente longo para que as instituições de uma época sofram mudanças profundas<sup>248</sup>.

Conscientes dessa dificuldade e compreendendo que o pensamento de Sandoval é produto da Escolástica medieval, a essência de sua abordagem

---

<sup>247</sup> “No que concerne à Idade Média, semelhante divisão é superficial: explica o agrupamento, a repartição e distribuição das forças, mas nada revela sobre a sua origem, sobre a sua jurisdição, sobre a estrutura profunda da sociedade. Tal como aparece nos textos jurídicos, literários e outros, esta é bem uma hierarquia, comportando uma ordem determinada, mas esta ordem é outra que não a que se julgou, e à partida muito mais diversa. Nos actos notariais, vê-se correntemente o senhor de um condado, o cura de uma paróquia aparecerem como testemunhas em transacções entre vilão, e *corte* de um barão – quer dizer, o seu meio, os seus familiares – comporta tanto servos e frades como altas personagens” (PERNOUD, 1981, p. 17).

<sup>248</sup> DE BONI, 2003, p. 317.

transparece na análise deste período. O jesuíta refere-se à Aristóteles e Agostinho a partir de sua recepção na Escolástica, assim como se utiliza de Tomás de Aquino e outras autoridades, amplamente mencionadas *passim* em sua obra. A pluralidade e riqueza de seu pensamento evidencia também que o Medieval não pode ser chamado, senão injustamente, de uma “Idade das Trevas”. De fato, as análises e discussões estabelecidas guardam uma riqueza conceitual e interpretativa ímpar, que em nada perde ao se alinhar às temáticas cristãs da época. No entanto, como veremos, o trato da escravidão ao longo da Escolástica medieval se dá de modo sucinto em comparação com os longos debates e tratados específicos sobre o tema na Escolástica colonial, da qual Sandoval é um expoente. Aí o relevo à conjuntura socioeconômica de cada período, de modo que será preciso de um pouco mais de desenvolvimento de nossa parte, dada sua participação na construção deste argumento.

Neste sentido, é importante considerar que,

Sobrevivendo ao colapso do Império Romano Ocidental, a escravidão reduzir-se-ia, porém, a níveis modestos, quase residuais, na Idade Média Cristã. Utilizados como domésticos nas principais cidades italianas, apresados nas guerras do leste para serem vendidos na Espanha muçulmana, os escravos longe estiveram de desempenhar papel importante na economia rural européia<sup>249</sup>.

Esta redução dar-se-ia ao longo dos primeiros séculos, haja visto que

no começo da Idade Média, a escravidão estava generalizada em todo o mundo europeu, instituição herdada tanto de fontes clássicas quanto germânicas [, mas,] com a evolução de uma economia dominial a partir do século VIII, surgiu uma elaborada gradação de liberdade e não-liberdade, a qual tornou todas as generalizações, na melhor das hipóteses, conjeturais e, na pior, positivamente enganadoras. Os senhores mostraram-se inclinados a considerar mais lucrativo utilizar camponeses, melhor descritos em termos modernos como servos, do que escravos: quer dizer, homens que possuíam alguns lotes de terra que usavam para manter-se a si mesmos e às suas famílias, mas vinculados à gleba, às disciplinas do domínio senhorial, e responsáveis pelo cultivo exaustivo das terras do senhor<sup>250</sup>.

O servo característico do sistema feudal não poderia ser equiparado ao escravo, no sentido em que se entendia esta posição nos casos da Grécia e da Roma antigas. Não pertencia a um senhor como propriedade, embora pudesse estar ligado

---

<sup>249</sup> VAINFAS, 1988, p. 51.

<sup>250</sup> DICIONÁRIO DA IDADE MÉDIA, 1997, *Escravidão*.

à terra de domínio de um senhor, de modo que, no caso desta mudar de mãos, permanecia o servo vinculado ao mesmo feudo, e não a seu antigo proprietário – era, portanto, um *escravo da gleba*. Ainda assim persistiria a ideia de uma sociedade composta por pessoas livres, enquanto outras não o seriam, inclusive no vocabulário que requisitaria o termo latino *servi* (escravo) para designar estes últimos. “No entanto, é sabido que os *servi* medievais pouco tinham em comum com os antigos”<sup>251</sup>.

Desta forma, a escravidão no sentido clássico do termo, não sendo fato marcante no contexto escolástico, por extensão não ocupa lugar de destaque nos grandes sistemas filosóficos do período, embora possam ser pinçadas, aqui e ali, alguns exemplos de sua abordagem.

### 3.1.2. Tomás de Aquino.

Um bom parâmetro sobre como o tema da escravidão foi desenvolvido no período da Escolástica medieval se dá com a análise de Tomás de Aquino (1225-1274). Tal filósofo não apenas é considerado um dos maiores representantes do período, como apresenta uma visão sobre este tópico em específico na qual, ao mesmo tempo em que desenvolve traços importantes do pensamento aristotélico, expõe ideias próprias relacionadas ao Cristianismo em vigor na época. Por isso,

o Tomás de Aquino que lê o Estagirita e, compreensivelmente, se encanta com a novidade da obra deste, é um cristão, em cuja bagagem cultural palpita uma milenar visão de homem e de mundo que não necessariamente coincide com a do grego<sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> “Que le contenu ancien de l’opposition eût cessé de parler aux esprits, comment s’en étonner? Car il n’y avait, en France, presque plus d’esclaves proprement dits. Bientôt même, il n’y en eut plus du tout. Le genre de vie des esclaves tenanciers n’avait rien de commun avec l’esclavage. Quant aux petites troupes serviles qui naguère subsistaient de la provende du maître, les vides qu’y creusait, constamment, le jeu combiné de la mortalité et de l’affranchissement étaient désormais sans remèdes. Le sentiment religieux, en effet, interdisait d’asservir les prisonniers de guerre chrétiens. Restait, il est vrai, la traite, alimentée par les razzias en terre de ‘païennerie’. Mais ses grands courants ou bien n’atteignaient pas nos pays, ou bien – faute sans doute d’y trouver d’assez riches acheteurs – ne faisaient que les traverser, pour se diriger vers l’Espagne musulmane ou l’Orient. Par ailleurs, l’affaiblissement de l’État privait de toute signification concrète l’antique distinction entre l’homme libre, sujet de plein droit, et l’esclave, étranger au fonctionnement des institutions publiques. On ne se désaccoutuma point, pourtant, d’imaginer la société comme composée de personnes les unes libres, les autres non libres; en conserva à ces dernières leur vieux nom latin de *servi*, dont le français fit *serfs*. Ce fut la ligne de clivage entre les deux groupes qui, insensiblement, se déplaça” (BLOCH, 1982, pp. 249-250). Sobre o servo medieval na condição de “trabalhador”, cf. DE BONI, 2003, pp. 317-31 e PICH, 2019, p. 292.

<sup>252</sup> DE BONI, 2018, p. 133.

Um dos pontos de *divergência* entre os dois filósofos se dá justamente na concepção de ser humano. Na visão cristã defendida por Tomás de Aquino, todos são “filhos do mesmo pai, iguais entre si e chamados todos à salvação”<sup>253</sup>, contrastando com a noção naturalista de Aristóteles apresentada anteriormente<sup>254</sup>, a qual classificava os indivíduos em graus de inferioridade ou superioridade com base na participação no *logos*. De fato, no que diz respeito à possibilidade de salvação, Tomás de Aquino não encontra problemas em discordar do Estagirita e de sua concepção pagã da ordem cósmica. Mas não podemos esquecer que Aristóteles ainda é a maior referência clássica para a Escolástica, de modo que também encontramos *convergências*, inclusive resgatando muitos pontos da classificação por graus de intelecto, o que estabelecia distinções importantes, as quais por sua vez acabavam por justificar as relações desiguais entre os indivíduos e, entre elas, a escravidão, a qual nos interessa aqui<sup>255</sup>.

A questão é mais problemática<sup>256</sup> se tocarmos de modo mais amplo as considerações na *Summa*. Tomás de Aquino, considerando a demarcação entre o direito natural e o das gentes, as ideias aristotélicas e o pensamento de Isidoro, analisa a servidão especialmente no tocante às relações entre o direito natural e o direito positivo. Enquanto é claro que Aristóteles situa a escravidão no âmbito da natureza, Isidoro diz que a mesma está inserida no direito das gentes, estabelecendo-se, aí, uma relação entre ambos. Além disso, considera a distinção entre direito natural e positivo, levantando, de início, a ideia de que o direito das gentes não é um direito positivo, “uma vez que os povos em geral nunca concordaram em decretar nada por comum acordo”, reforçando a conclusão anterior<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> DE BONI, 2018, p. 133. De Boni faz menção a Gálatas (3,28) como ilustração desta ideia. Repetimos o referido versículo aqui: “Não há judeu, nem grego; não há servo, nem livre; não há varão, nem mulher. Vós todos sois um em Cristo Jesus”.

<sup>254</sup> *Pol.*, I, 2.

<sup>255</sup> “Não se pode negar que ele foi homem de seu tempo, de seu mundo cultural, e por vezes decepciona, como quando procura justificar aristotelicamente a escravidão, que num passo da *Contra gentiles* ainda lhe parece como pertencente à ordem da natureza; ou em suas múltiplas referências à inferioridade feminina, em cuja base está a aceitação da biologia de Aristóteles” (DE BONI, 2018, p. 139-140). Um trecho da *Summa Contra gentiles* é bem explícito quanto a esta ideia. Citemos: “Nam illi qui intellectu praesistent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua *Politica*” [“Pois os mais inteligentes naturalmente dirigem; mas aqueles que são falhos de inteligência e mais fortes no corpo, vê-se que foram instituídos pela natureza para servir, como afirmou Aristóteles em sua *Política*”](SCG III, lxxxi, 2569). O trecho referido em Aristóteles é *Pol.* I, 5.

<sup>256</sup> Neste tocante, recomendamos a leitura de DAVIS, 2001, pp. 116-117.

<sup>257</sup> “Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt, dicit enim iurisconsultus quod ius gentium est quo gentes humanae utuntur. Ergo ius gentium est ius

Então, apropriando-se de diversas fontes (canônicas, jurídicas e pagãs), podemos a partir de Tomás de Aquino distinguir o direito natural e o das gentes, mas considerando este último validado a partir de uma adequação ao natural. Isto pode se dar de duas formas: de modo absoluto, como no que diz respeito às relações entre macho-fêmea, ou progenitor-descendente; ou ainda de modo relativo, de acordo com algo resultante da natureza mesma (e não com a própria), e aí estão as questões sobre posse de propriedade – ganhando espaço as discussões sobre a escravidão<sup>258</sup>. Ultrapassando Aristóteles, não se restringe ao universo da pólis para definir e classificar os papéis de senhores e escravos. É a natureza, em sentido mais amplo, que abrigará os fundamentos da servidão, não diminuindo, assim, a condição de ser humano do cativo: este o é para seu próprio benefício, servindo a um mais sábio, seu senhor. A condição de escravo, por sua vez, também é dotada de um caráter relacional, por uma utilidade resultante, em que “é útil para este homem ser governado por um homem mais sábio, e por ele ser ajudado”, em coerência com Aristóteles. Em suma, a razão natural não define qual e qual deva ser escravo, mas por uma utilidade, e considerando as diferenças entre os indivíduos, permite que a servidão seja inscrita no direito das gentes de modo relativo<sup>259</sup>.

Para Vainfas, a influência de Aristóteles sobre Tomás de Aquino foi tão incisiva que este esteve “a ponto de contrariar a sólida tradição estoíca e cristã”<sup>260</sup>, assumindo

---

naturale. Praeterea, servitus inter homines est naturalis, quidam enim sunt naturaliter servi, ut philosophus probat, in I Polit. Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit. Ergo ius gentium est ius naturale. Praeterea, ius, ut dictum est, dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum, non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi conducto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale. Sed contra est quod Isidorus dicit, quod ius aut naturale est, aut civile, aut gentium. Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali” (ST II<sup>a</sup> Iae, q. 57, a. 3 arg. 1-s.c.).

<sup>258</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriet. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietates possessionum” (ST II<sup>a</sup> Iae, q. 57, a. 3, ad. 2)

<sup>259</sup> “Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I Polit. Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo” (ST II<sup>a</sup> Iae, q. 57, a. 3, co). Esta conclusão irá influenciar fortemente a Modernidade. “Conviene advertir que la institución de la esclavitud era comúnmente admitida en la [Modernidade] por todos los autores y practicada en muchísimos lugares del orbe. El Derecho Romano y Canónico se limitaban a regularla, pues se consideraba una *institución de derecho de gentes, conforme al orden natural*, aceptada por la filosofía natural e incluso por la Sagrada Escritura, y cuyas raíces eran antiquísimas” (GARCÍA-AÑOVERO, 2000b, p. 309. Grifos nossos)

<sup>260</sup> VAINFAS, 1988, p. 51. Um exemplo pode ser extraído de ST I<sup>a</sup> II<sup>a</sup> I, q. 28, a. 4, co: “Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., relatio omnis fundatur vel supra quantitatem,



que por natureza alguns já nasceriam escravos<sup>261</sup>. Tratava-se de conciliar muitos pontos ao mesmo tempo importantes demais para serem simplesmente negligenciados ou excluídos, e antagônicos o suficiente para causarem problemas a uma proposta filosófica coesa: a Teologia dos Padres (a qual, baseada nas Escrituras e na tradição cristã, trazia consequências morais incontornáveis), a Filosofia aristotélica (autoridade clássica mais influente na Escolástica) e o próprio contexto social e político da época.

Assim,

fiel à teologia moral dos Padres, mas empenhado em cristianizar a filosofia de Aristóteles, o autor da Suma Teológica conceberia a escravidão como oposta somente à primeira intenção da natureza, mas não à segunda, que se ajustava às capacidades limitadas do homem, [identificando, desta forma,] a escravidão com a estrutura racional do ser<sup>262</sup>.

---

ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, *dominus et servus*, et huiusmodi” [Respondo dizendo que, segundo o Filósofo, no livro V da Metafísica, toda relação se funda ou na quantidade, como o duplo e o meio, ou sobre ação e paixão, como entre o agente e seu ato, o pai e o filho, o senhor e o escravo, entre outros] (grifos nossos).

<sup>261</sup> “Praeterea, de ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit philosophus in I Polit. Ergo corpori imperatur ab anima, etiam in brutis, quae sunt composita ex anima et corpore” [Ademais, é próprio dos escravos que sejam mandados. Ora, os corpos se comparam à alma como o servo ao senhor, assim dito pelo Filósofo no Livro I da *Política*. Portanto, o corpo é comandado pela alma, mesmo nos brutos, os quais são compostos de corpo e alma”] ST I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 17 a. 2 arg. 2. E, logo adiante, responde: “Imperare nihil aliud est quam ordinare aliquid ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium. [...] vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus. In brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo. [...] in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati; sed solum moventis et moti. [...] aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii. In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturae, quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam. Unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium” [Mandar nada mais é do que ordenar alguém a fazer alguma coisa, com certa moção intimativa. Ordenar, contudo, é ato próprio da razão. De modo que é impossível que os brutos, desprovidos de razão, possam ordenar de alguma forma. [...] a potência apetitiva ordena um movimento na medida em que move a razão ordenadora. E por isso mesmo só os homens são capazes de tal. Pois, nos brutos, a potência apetitiva não é propriamente imperativa, senão no sentido de mover e ser movido. [...] O corpo dos brutos pode certamente obedecer, mas a alma não pode governar porque não pode ordenar. Não há por isso, no caso, relação entre quem ordena e quem é ordenado, mas só, entre o motor e o movido. [...] Os brutos impulsionam-se à ação de modo diferente dos homens. Estes o fazem por um imperativo da razão, equivalendo, neles, o impulso a uma ordem. Os brutos porém, pelo instinto natural; pois o apetite deles, uma vez apreendido o objeto conveniente ou não, imediatamente se move para ele ou dele se afasta. Logo são ordenados à ação por outrem, nela não se lançando por si mesmos. E portanto, há neles o impulso, mas não, a ordem” (ST I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 17 a. 2 co.-ad 3).

<sup>262</sup> VAINFAS, 1988, p. 51.

A escravidão, pois, não pode ser “por natureza”<sup>263</sup>, visto que desta forma se estaria em desacordo com um preceito elementar da Teologia cristã, mas isso não exclui outra fundamentação com base na desigualdade entre os indivíduos. Tomás de Aquino sugere uma referência às Escrituras para sustentar a escravidão devido à derrota em uma guerra<sup>264</sup> e também faz menção à servidão voluntária<sup>265</sup>. De modo *essencial*, uma pessoa não pode ser propriedade de ninguém (isto é, diferentemente do que se poderia concluir a partir de Aristóteles<sup>266</sup>), o escravo não era uma espécie de “instrumento animado”, o qual teria sua causa a partir de um *outro*, embora o pudesse ser de modo *acidental*<sup>267</sup>.

Ainda que (como exposto no início deste capítulo) a escravidão não gozasse na Europa medieval de uma participação tão destacada em relação a outros regimes de servidão (pelo menos não em comparação com os povos da Antiguidade ou com a América na Modernidade), a questão não escapa de um viés político-prático (e não apenas teórico) em Tomás de Aquino. Dado os aspectos gerais da filosofia cristã medieval, isso significa que há um debate sobre a questão da lei humana em relação à lei divina<sup>268</sup>, o que, em se tratando do filósofo aqui citado, remete à necessidade de considerar uma coletividade que transcende, mas não ignora, o indivíduo. De acordo com De Boni,

Ele insiste mesmo em dizer que “o fim da lei humana é a tranquilidade da cidade”, enquanto o da lei divina, em sua perfeição, é o de tornar “o homem totalmente capaz de participar da felicidade eterna”. Mas para que tanto uma como outra possam ser chamadas de lei, requer-se um substrato que as possa receber: que haja um povo ao qual se apliquem. Elas possuem em comum o fato de existirem porque os homens podem comunicar-se. Ambas ordenam indivíduos, enquanto membros de uma coletividade<sup>269</sup>.

<sup>263</sup> “Negar esse julgamento [da escravidão contrária à natureza], como Aristóteles fizera, tenderia a invalidar o conceito estoíco de liberdade original do homem de acordo com o direito natural, que se tornara essencial na explicação de sua queda da graça e necessidade de redenção. Se a escravidão fosse um bem positivo e uma parte necessária da criação, o mesmo poderia ser dito do próprio pecado” (DAVIS, 2001, p. 116).

<sup>264</sup> “Secundum illud II Petr. II, *a quo quis superatus est, huic servus addictus est*” [Aquele que é superado (vencido) por alguém, se torna seu escravo] *ST I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 63, a. 8, co.*

<sup>265</sup> “Non solum fit servus alicuius qui ab eo superatur, sed etiam qui se ei voluntarie subiicit” (*ST I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 80 a. 4 ad 2*)

<sup>266</sup> *Pol.*, I, 4.

<sup>267</sup> Segundo De Boni, “Tomás inverte os pólos: por natureza ninguém é instrumento de outrem, pois, por ela, tanto o servo como o senhor são criaturas de Deus e participam da mesma racionalidade; portanto, a desigualdade que resulta da servidão deve ser procurada alhures” (DE BONI, 2018, p. 134). Sobre o problema da escravidão em Tomás, também cf. FINNIS, 1998.

<sup>268</sup> De acordo com De Boni, em Tomás de Aquino a lei, “por definição, é uma ‘ordenação da razão, em vista do bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade’” (DE BONI, 2018, p. 60).

<sup>269</sup> DE BONI, 2018, p. 60.

Acreditamos que daí possa-se inferir que, seja inserida em um contexto mais amplo, seja deduzida de uma teoria política, a escravidão não se configura para Tomás de Aquino apenas um mero exercício de filosofar. As relações entre os membros de uma comunidade se estabelecem no âmbito da lei humana em relação à lei de Deus, e daí segue que incidem sobre as pessoas que fazem parte do povo. O indivíduo pode e deve ser considerado enquanto tal, mas também está sujeito a uma ordem maior que o mesmo, seja na esfera divina, seja na esfera política<sup>270</sup>. Este ponto fica evidente quando o Doutor Angélico trata da possibilidade de matrimônio por parte do escravo: a questão é complexa, visto que ambos (a condição de escravo e o matrimônio) implicam ao indivíduo uma relação de dever, seja para com o cônjuge, seja para com o senhor. O ponto envolve considerações ao direito positivo e ao direito natural, de modo que admitindo que pela lei natural todos são livres, e a escravidão se dá no âmbito do direito positivo, este é subordinado àquela<sup>271</sup>, então a conclusão a que se chega é a de que a escravidão não impede o matrimônio, desde que o cônjuge tenha consciência da condição<sup>272</sup>. Finalmente, podemos indicar aqui a

---

<sup>270</sup> “cum lex sit quasi quaedam ars humanae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum, aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest, unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et *domini ad servum*” [A lei é uma como arte para instituir e ordenar a vida humana e, assim como cada arte tem uma certa divisão em suas regras, deve haver uma certa divisão nos preceitos de toda lei, senão a mesma seria inútil por confusão. Por isso afirmamos que os preceitos judiciais da lei antiga, pelos quais os homens ordenavam uns para os outros, comportam uma distinção fundada naquela da ordenação humana. Podemos chegar a uma quádrupla ordem em qualquer povo: Uma, a dos governantes em relação a seus súditos; uma outra, a dos súditos entre si; a terceira, a dos indivíduos desse povo para com estrangeiros; a quarta, a dos domésticos, como o pai para o filho, da esposa para o esposo e do senhor para o escravo] (ST I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 104 a. 4 co. Grifos nossos). Sobre isso, também consta o registro de DAVIS, 2001, pp. 116-117.

<sup>271</sup> “Si [conditio servitutis] impediat [matrimonium], aut hoc est de iure naturali, aut de iure positivo. Non de iure naturali: quia secundum ius naturale *omnes homines sunt aequales*, ut Gregorius dicit; et in principio *Digestorum* dicitur quod servitus non est de iure naturali. Positivum etiam ius descendit a naturali: ut Tullius dicit. Ergo secundum nullum ius servitus matrimonium impedire potest” [Se (a condição de escravo) impedisse (o matrimônio) seria por direito natural, ou por direito positivo. Ora, não pode ser por direito natural, pois segundo o direito natural todos os homens são iguais, conforme Gregório; e no princípio do Digesto diz-se que a escravidão não é de direito natural. O direito positivo, no entanto, procede do natural, como Túlio diz. Portanto, por nenhum direito a escravidão pode impedir o matrimônio].

<sup>272</sup> “Et ideo, sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur, ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita” [“E por isso, assim como a impotência física leva ao impedimento do matrimônio se ignorada, mas não se conhecida, assim a condição de escravo ignorada também o impede, mas não quando conhecida”] Sum. T. III, q. LII, a. I, 3; III, LII, a. I, co.

questão do castigo físico aplicado aos escravos: o Doutor Angélico admite a possibilidade do açoite, desde que aquele que provoque o castigo o dirija a quem esteja sob seu poder (no caso do pai, o filho; no caso do senhor, o escravo). Desta forma, e com base nas Escrituras, o escravo não apenas *pode*, como também *deve* ser açoitado por medida de “correção e ensino”<sup>273</sup>.

Apontamos, a partir do exposto, que em geral há uma visão bastante restritiva quanto às “ideias escravistas” de Tomás de Aquino, as quais “inscritas na complexa rede de associações mentais derivadas da antigüidade que enlaçaram a escravidão com as idéias de pecado, subordinação, e ordem divina do mundo”<sup>274</sup> serviam muito mais às *disputationes* acadêmicas. Afinal, o feudalismo medieval não apresentava um *estudo de caso* fértil, como seria, em alguns séculos, a América<sup>275</sup>. Aí sim, ao ser apropriada por nomes como Alonso de Sandoval, a visão tomista se revestiria de maior significado.

### 3.1.3. Duns Scotus

João Duns Scotus (1266-1308) também trata deste tema, delimitando sua análise especificamente no que diz respeito à questão do casamento, ou antes, aos impeditivos a este quando trata-se dos escravos<sup>276</sup>, não ignorando a posição de Tomás de Aquino. Desenvolvendo o tema em pauta, delineia suas observações sobre as justificativas da escravidão, ponto que nos interessa mais propriamente e ao qual

---

<sup>273</sup> “Dicitur Prov. XIII, qui parcit virgae, odit filium suum; et infra XXIII, noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de Inferno liberabis. Et Eccli. XXXIII dicitur, servo malevolo tortura et compedes [...]. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius ditioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium et dominus servum, causa correctionis et disciplinae [...]. exhibere disciplinam volenti cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere est solum eius cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare” [“Pr. 13,24, assim diz: ‘Quem poupa a vara odeia seu filho’; e mais adiante (Pr. 23,13-14): ‘Não afastes do jovem a disciplina. Se lhe bates com a vara, não morrerá. Quanto a ti, debes bater-lhe com a vara, para salvar-lhe a vida do Inferno’. Também, em Eclo. 33,28, se lê: ‘ao escravo mau torturas e grilhões’” (ST I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 65 a. 2 s. c.; 2 co.; ad. 3).

<sup>274</sup> DAVIS, 2001, p. 113.

<sup>275</sup> VAINFAS, 1988, p. 52.

<sup>276</sup> “Scotus aborda o tema da escravidão exclusivamente em seu tratamento de impedimentos teóricos ao sacramento do casamento, na maneira como esses eram problematizados, em seu tempo, pelos canonistas. A elaboração textual é tardia, por certo do período de Scotus na Universidade de Paris, na primeira metade de 1303 (VOS, 2006, p. 446-447). Em *Ordinatio* IV d. 36 q. 1 (DUNS SCOTUS, 2011, n. 1-40, p. 465-475), assim reza o questionamento relevante para o debate em torno da escravidão: ‘[Pergunta-se] se a escravidão impede o matrimônio.’ (PICH, 2019, p. 295).

escolhemos nos ater. A partir de Wolter<sup>277</sup>, Pich confere as bases teóricas e a relevância do direito canônico no que diz respeito à análise escotista. Assim,

O suporte histórico-conceitual mais importante – ao menos o mais direto – para esse debate específico se achava nas *Decretais* de Gregório IX, cujo pontificado se estendeu de 1227 a 1241. As *Decretales* ou o *Liber Extra*, ou seja, uma compilação de direito canônico, em cinco livros, publicada em 1234 – por solicitação do Papa Gregório IX e com redação do dominicano Raimundo de Peñafort (c. 1175–1275) –, continha uma seção com o seguinte título: “Sobre o casamento dos servos”, sinalizando, pois, o envolvimento dos Papas com o tema e com uma instituição social e economicamente aceita<sup>278</sup>.

Como em Tomás de Aquino, o texto da *Ordinatio* não poderia presumir uma condição natural em relação ao pertencimento de um indivíduo a outro<sup>279</sup>, tratando-se, então, de uma questão contratual, a qual está sujeita à justiça ou não dos procedimentos que tornaram alguém escravo. Para Scotus, a servidão, de forma justa, se daria a partir de dois modos: 1. do ato voluntário, no qual o próprio indivíduo abdica de sua liberdade; ou 2. por determinação de autoridade responsável, ao perceber como nociva a liberdade de algum membro de seu grupo, podendo assim reduzi-lo a servidão (como também executá-lo)<sup>280</sup>.

É interessante notar que Scotus recusa uma das mais célebres justificativas para sustentar a escravidão: a guerra<sup>281</sup>. Ora, comutar a pena de morte (resultado

---

<sup>277</sup> WOLTER, 1986, p. 120.

<sup>278</sup> PICH, 2019, p. 295.

<sup>279</sup> Scotus é bastante incisivo em marcar a diferença entre a posse de objetos e a posse de indivíduos, colocando-as como radicalmente distintas e, portanto, impossíveis de serem baseadas nos mesmos princípios. A discordância em relação a Aristóteles pode ser conferida em *Ord.*, IV, 36, 1, 19.

<sup>280</sup> “Sed qualiter est iusta. Respondeo: sicut dictum est distinctione quinta decima quomodo inceperunt primo dominia iusta, ita dico quod ista villis servitus potest esse iuste inducta nisi dupliciter: uno modo, quia talis voluntarie subiecit se tali servituti, sed talis subiectio est fatua. Immo forte contra legem naturae est quod homo libertatem suam abdicet. Postquam tamen facta est, necesse servare, quia hoc est iustum. Alio modo, si quis iuste dominans communitati, videns aliquos ita vitiosos, quos libertas eorum et nocet eis et rei publicae, potest iuste punire eos poena servitutis, sicut et iuste posset eos occidere in certis casibus propter bonum reipublicae” (*Ord.*, IV, 36, 1, 20-22). “The first case amounts to a very cautious acknowledgement to the right of self-determination to accept freely captivity and the second case is a counterpart of the prison of modern society. In this latter case, slavery is prevention by means of punishment. Ancient society did not have many means to prevent crimes, with the exception of slavery and the death penalty” (VOS, 2006, p. 450).

<sup>281</sup> “Si dicas quod est etiam tertia causa servitutis, utpote si captus in bello servetur et sic servatus a morte, fiat servus deputatus ad serviendum, de hoc dubito, nisi dicatur ‘servus’ ibi ‘servatus’. Nec apparet hic manifeste iustitia; quia etsi forte captor potuisset occidere captum, si habuit bellum iustum defendendo se, sed non invadendo, et hoc stante pertinacia ipsius contra bellantis; tamen ex quo desinit esse pertinax, quia est in voluntate iam captus, inhumanum videtur sibi infligere poenam contra legem naturae. Non enim est hic quae in secundo casu, quia forte non remanet iste rebellis, nec abuteretur sua libertate, sed forte fieret obediens, et libertate sibi donata bene uteretur” (*Ord.*, IV, 36, 1, 23). “Duns also makes unambiguously clear what he thinks of the hard core of slavery: taking prisoners in war as a source for the slave trade” (VOS, 2006, p. 450).

esperado no caso de derrota em um conflito) em regime de servidão não configuraria justiça, inclusive contrariando uma lei natural, mesmo que a parte vencedora tenha agido de modo a se defender (o que caracterizaria a guerra justa).

Mais ampla, no entanto, é a análise de Scotus sobre o tema da vontade e da liberdade<sup>282</sup>. Estabelece-se, segundo o filósofo, uma relação entre ambas, visto que a vontade é, por essência, livre. “Como tal ela não pode ser jamais perdida pelo homem, porque deixar de ser livre equivale a deixar de ser homem. Por isso, Deus não pode tirar do homem a liberdade, a menos que lhe tire também a humanidade”<sup>283</sup>. Esta correlação entre uma vontade livre e a própria condição de humanidade se daria de modo formal<sup>284</sup>. De outro modo, no que diz respeito à materialidade, ou seja, “nas situações concretas”, se poderia perceber diferentes graus de liberdade.

Duas afeições (*affectiones*) poderiam ser distinguidas na vontade: a *affectio commodi* e a *affectio iustitiae*. Enquanto a *affectio commodi* configura-se como uma inclinação àquilo que garante seu próprio interesse, voltando-se para os bens que garantem a felicidade de si mesmo, a *affectio iustitiae*, diz respeito a valores que não se pautam pelos benefícios que a ação pode trazer para si. Enquanto “intrínsecas à vontade” e pela condição de unicidade do agente, as afeições não se excluem, pelo contrário, cada uma traz em si a realização da outra<sup>285</sup>.

Por extensão, tal análise da liberdade sob a ótica escotista nos leva à questão da ética e “sob este enfoque abre-se espaço para a análise da relação entre a privação da liberdade civil - a escravidão - e as inclinações da vontade para o próprio bem e para a justiça”<sup>286</sup>. A liberdade, enquanto “coisa mais preciosa e nobre que há na alma

<sup>282</sup> “Que para João Duns Scotus a problemática da liberdade de decisão e da vontade ocupa lugar central, isso é conhecido de sua metafísica e de sua teoria da ação” (PICH, 2019, p. 294).

<sup>283</sup> DE BONI, 1999, p. 719, com base no texto *Ord. IV*, d 49, q 6, n 9.

<sup>284</sup> “Em sua defesa do poder (racional) da vontade de autodeterminar-se e agir (realizar atos volitivos) sob a estrutura de uma contingência sincrônica – em sua proposta, pois, de um libertarismo forte –, Scotus afirma a vontade como livre e fonte de toda liberdade no mundo” (PICH, 2019, p. 294).

<sup>285</sup> DE BONI, 1999, p. 721. [*Ord. II*, d 39, q 2, n 5; *Ord. III*, d 18, q un., n 5-6; *Rep. III*, d 26, q un. n 19]

<sup>286</sup> DE BONI, 1999, p. 722. O tratamento dado aqui ao tema da escravidão servil segue no geral a análise de DE BONI (1999), visto a necessidade de trata-lo “obliquamente”. Como expomos acima, Scotus não confere um enfoque específico, tampouco uma análise ampla, sobre as “obrigações mútuas entre o servo e o senhor”. Para PICH (2019, p. 295), “ao menos indiretamente, Scotus tomou em consideração a liberdade externa, no caso, política, com efeito, no contexto do seu tratamento do exato oposto dessa liberdade: o estado de servidão”. Assim, considerando a questão da vontade (e suas diferentes inclinações), da liberdade (bem como sua restrição) e suas relações com a ética, procuramos manter a análise dentro dos limites desta pesquisa e, ao mesmo tempo, “na linha de coerência dos demais textos do autor” (DE BONI, 1999, p. 722). DE BONI nos parece, portanto, uma excelente referência ao convergir para o mesmo ponto.

e, por consequência, no homem”<sup>287</sup>, não poderia ser expropriada por outrem colocado na condição de senhor frente a um servo. Ora, o servo ainda é homem e, enquanto tal, detém poder de decisão<sup>288</sup>. É destacada a divergência com Aristóteles neste ponto (*Et quod Philosophus dicit de servitute illa maledicta*), visto que o Estagirita coloca explicitamente a necessidade do senhor conduzir o escravo.

A visão tomista e escotista, tratando-se de nomes proeminentes, garantem um parâmetro sobre como o tema é tratado na Escolástica medieval, malgrado as dificuldades já elencadas sobre esta pesquisa em específico. Conforme percebido, o contexto da época não conferia aos filósofos a observação do regime escravista em seu sentido estrito, diferentemente do que fora observado entre os filósofos a partir do século XVI<sup>289</sup>, no período conhecido como Escolástica colonial – e sobre esta trataremos a partir de agora.

### 3.2. Escravidão na Escolástica Colonial

A complexidade do período, portanto, vai propiciar um movimento teológico-filosófico próprio, conhecido como Escolástica colonial (*Scholastica colonialis*) ou Segunda escolástica (*Secunda scholastica*). Esta compunha-se de um movimento de teólogos, dentre os quais se destacavam aqueles da ordem dos Dominicanos ou da Companhia de Jesus. O contexto da Escolástica colonial aqui tratado se dá na América recém descoberta, para a qual vinham os religiosos incumbidos de

produzir uma doutrina compreensiva que provesse o Vaticano e seus aliados seculares com um arcabouço teórico para os argumentos jurídicos

<sup>287</sup> “Libertas est pretiosissima res et nobilissima quae est in anima, et per consequens in homine” (Rep. IV, d 15, q 4, n 38).

<sup>288</sup> “Libertas est pretiosissima res et nobilissima quae est in anima, et per consequens in homine” (Rep. IV, d 15, q 4, n 38). “Servus non est domini quantum ad omnia, quia sui iuris est ad comedandum et bibendum et dormiendum, et breviter ad quoscumque actus exercendum quibus non subtrahuntur domino debita servitia. [ ... ] Et quod Philosophus dicit de servitute illa maledicta, qua servus est sicut pecus, intellige potest quod sit domini sui sicut possessio vel pecunia; non tamen quod in actibus suis tantummodo ducatur et non ducat, quia quantumcumque sit servus, tamen homo est et ita liberi arbitrii, ex quo patet magna crudelitas in prima inductione servitutis, quia hominem arbitrio liberum et dominum actuum suorum ad virtuose agendum facit quasi brutum, quia nec libero arbitrio utentem nec potentem virtuose agere.” (Ord. N, d 36, q 1, a 2)

<sup>289</sup> “No fim da Idade Média, a escravidão era quase desconhecida na Europa cristã. Durante o início da era moderna, a ascensão do capitalismo europeu andou de mãos dadas com a ascensão do comércio de escravos no Atlântico. Forças mercantis irrestritas, e não reis tirânicos ou ideólogos racistas, foram responsáveis por essa calamidade” (HARARI, 2018, pp. 441-442).

desenvolvidos por aqueles que estavam preocupados com questões derivadas da ocupação do Novo Mundo<sup>290</sup>.

Em um primeiro momento (até meados do século XVI) destacam-se as universidades da Coroa Espanhola (Salamanca e Alcalá) na condução da tarefa de transpor para as necessidades filosóficas e teológicas da América a doutrina calcada na tradição cristã ocidental, especialmente em Tomás de Aquino. Nomes como Francisco de Vitória e Bartolomé de Las Casas se destacam neste período inicial. Por sua vez, as universidades e os religiosos ligados a Portugal ganharão relevância no período subsequente<sup>291</sup>.

Se a escravidão sobreviveu de modo tímido enquanto objeto de investigação filosófica ao longo da Idade Média, no período da Escolástica Colonial vai experimentar um fôlego renovado. O tema tem na Modernidade<sup>292</sup> um momento em que teólogos e filósofos começam a desenvolver uma crítica mais incisiva (o que nem sempre significa um pensamento abolicionista), especialmente no que diz respeito à forma como esta se estabelece e ganha espaço na América.

Notamos uma evolução por etapas, desde a reflexão teórica sobre a escravidão, passando pelas denúncias, especialmente a partir dos testemunhos de missionários, para finalmente se chegar a um olhar mais condenatório do sistema. Para este estudo todo aporte teórico é requisitado, e não podemos deixar de apontar a necessidade de preencher certas lacunas, o que constitui grande dificuldade, visto que “os aspectos ideológicos [...] e os itens normativos da escravidão dos negros africanos, nas obras de escritores pré-modernos católicos, ainda são conhecidos de modo fragmentário e muito incompleto”<sup>293</sup>.

Percebemos a presença das questões acima elencadas, em suas diversas nuances. Afinal, os nativos americanos seriam seres humanos, tal como os europeus, dotados de uma alma? A indagação se faz importante devido aos problemas éticos e religiosos que traz consigo, e justamente por isso fora discutida por filósofos e teólogos. Considerando que a força de trabalho escrava era a principal mão-de-obra

---

<sup>290</sup> EISENBERG, 2004, p. 7.

<sup>291</sup> EISENBERG, 2004, p. 7.

<sup>292</sup> Tomamos aqui o conceito de Modernidade especialmente para localizar o debate temporalmente. Por certo que várias das características atribuídas ao período em questão se fazem presentes de modo crucial, mas precisamos ter em mente aquela já referida noção de que estes marcos históricos são flexíveis e dinâmicos. De fato, muitos dos pensadores aqui referenciados (e isso inclui Alonso de Sandoval) poderiam ser contemporâneos no que diz respeito à época, mas nem sempre às ideias defendidas.

<sup>293</sup> PICH, 2019, p. 3.



nas colônias da época, a definição dada aos indígenas implicava também na legitimidade da servidão imposta a estes pelos conquistadores europeus. Temos aí, portanto, uma implicação de ordem política e econômica de primeira ordem<sup>294</sup>.

A Filosofia e em especial a Teologia foram evocadas, então, para dar conta deste assunto. O que estava em debate, em poucas palavras se referia ao seguinte: poderiam os nativos americanos serem escravizados pelos europeus, sem prejuízo dos mandamentos divinos e da caridade cristã? Tais debates estavam a par das polêmicas sobre a guerra justa, as quais também compartilham do mesmo contexto. Assim, vale lembrar que não apenas nos referimos aqui ao ato de escravizar os índios, mas a isso devem ser acrescentados os relatos de violência e crueldade contra esses povos, os quais não poderiam ser ignorados pelos europeus. Como afirma Gutiérrez, “nessa época, os ‘argumentos da teologia’ se confundiam com as razões de Estado. Assim, qualquer argumento econômico, jurídico ou filosófico, para ser válido, primeiro tinha que ser validado pelos teólogos”<sup>295</sup>.

De um lado, havia aqueles que acreditavam ser incondizente com a fé cristã e com a moral, tanto religiosa, quanto pessoal e do Estado, praticar tais tipos de violência, visto que os nativos, em sua condição de seres humanos, eram tão merecedores de piedade e respeito quanto qualquer um. Por outro lado, temos os que não viam de modo tão estarecedor ou digno de censura o domínio dos colonizadores sobre os povos ameríndios, embora também se opusessem à violência desnecessária. Neste segundo caso, em que se justificava a escravidão, em geral se recorria ao pensamento clássico acerca da natureza humana, da distinção entre diferentes pessoas e outros pensamentos correlatos. Em especial, era em Aristóteles que se buscavam as bases naturalistas nos discursos a favor da escravidão imposta na América. Já em relação à escravidão civil, era o título da guerra justa o preferido entre aqueles que argumentariam no tocante à conversão de um indivíduo livre em cativo.

---

<sup>294</sup> Harari provocativo nesta questão: “as pessoas não gostam de dizer que mantêm escravos de uma certa raça ou origem simplesmente porque é conveniente em termos econômicos. Como os conquistadores arianos na Índia, os europeus brancos nas Américas não queriam ser vistos apenas como bem-sucedidos economicamente, mas também como piedosos, justos e objetivos. Mitos religiosos e científicos foram utilizados para ajudar a justificar essa divisão. Teólogos afirmaram que os africanos descendiam de Cam, filho de Noé amaldiçoado por seu pai, que disse que seus filhos seriam escravos” (HARARI, 2018, pp. 193-194).

<sup>295</sup> GUTIÉRREZ, 2014, pp. 223-224.

O “direito de guerra” (*iure belli*) era, a propósito, “o único título legítimo para a tomada dos bens dos nativos”<sup>296</sup>, de acordo com o dominicano Francisco de Vitória<sup>297</sup> (1483-1546) – este um dos principais nomes na abordagem sobre a escravidão dos indígenas. Mas, no caso americano<sup>298</sup>, a questão não é tão simples: admitindo que “por ignorância invencível” os nativos não poderiam estar cientes das intenções dos europeus, o mesmo *iure belli* lhes assegura o direito de defesa. Posto isso, e estando ambos os lados em sua razão defendendo-se, a guerra justa implicaria a não utilização de práticas cruéis, dentre elas a escravidão, segundo argumento do mesmo Francisco de Vitória. Mas o que daria o direito de guerrear contra os nativos americanos? Considerados estes enquanto seres humanos, isso os colocava na qualidade de súditos dos reinos ibéricos, dada a posse das Américas, o que exigia a intervenção dos regentes contra práticas abomináveis para os europeus (mesmo que culturais para os indígenas), como o canibalismo e os sacrifícios humanos<sup>299</sup>. A estas razões, Vitória iria acrescentar outras, como o impeditivos à propagação da fé cristã e o assassinato de missionários, afinal, de acordo com o Evangelho de Mateus<sup>300</sup>, a doutrina cristã orienta: “Ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. A passagem é citada por Vitória nas *Relectiones* como

<sup>296</sup> SALGUEIRO, 2015, p. 73.

<sup>297</sup> “Vitória é o fundador da escola espanhola de direito natural e, com pioneirismo, do direito natural das gentes *em perspectiva internacional* ou *das relações entre os povos*. Sem dúvida, o grande empreendimento de Vitória é um reflexo da orientação teológico-filosófica mais marcante do catolicismo ibérico do século 16, a saber, o pensamento de Tomás de Aquino, e, nesse aspecto, da necessidade de aplicar o pensamento prático do Doutor Angélico às novas questões do tempo da era dos conquistadores. Nas primeiras décadas do século 16, Vitória dedicou-se ao comentário à *Suma de teologia*. O restante – eventualmente muito mais importante – de sua obra confunde-se com a reação aos problemas originados pela conquista e colonização da América, ilustrada em especial em *De indis recenter inventis relectio prior* (1538-1539) e *De indis recenter inventis relectio posterior* ou *De iure belli* (1539)” (PICH, 2012, pp. 377-378. Grifos do autor). Também SILVA JÚNIOR (2018, p. 152), aponta que Francisco de Vitória “costuma ser celebrado como um dos fundadores do direito internacional moderno; tradição que fora inaugurada em princípios do século XX por juristas como James Brown Scott, Antoine Pillet e Ernst Nys, e mantém-se inquebrantável na doutrina de muitos juristas contemporâneos. A imagem que é reiterada do teólogo salmantino, todavia, é de um precursor de um universalismo baseado na humanidade, e até mesmo, de primeiro defensor dos índios americanos recém-descobertos”.

<sup>298</sup> Sobre o panorama histórico e sua influência na obra de Vitória, cf. MONTES D’OCA, 2014.

<sup>299</sup> Ainda sobre a questão, Vitória interroga “quem seria a autoridade legítima para lhes declarar a eventual guerra justa – o papa, o imperador? – e com que fundamento”. O desenvolvimento sintetizado em SALGUEIRO (2015, pp. 74-75) é bastante pertinente: “Nos casos em que os próprios príncipes infiéis se dispusessem a ‘corrigir’ seus súditos, as conclusões parecem simples. A maior dificuldade advinha do alcance do poder dos príncipes cristãos e do papa sobre infiéis. Vitória negou o poder do papa sobre a ordem temporal, afirmando que como os infiéis não eram seus súditos não precisavam obedecê-lo – nem a ele, nem aos príncipes que mandavam em seu nome. Por um lado, cabia-lhes o envio de pessoas que iniciassem a obra da conversão. Além disso, os príncipes não poderiam guerrear contra infiéis em razão do cometimento de pecados contra a natureza, como a sodomia, a fornicação e o furto”.

<sup>300</sup> Mt., 28, 19.

preâmbulo da discussão sobre a licitude de “batizar os filhos dos infiéis contra a vontade dos pais”<sup>301</sup>. Notamos, na discussão proposta por Vitoria em suas obras, que o tema da conquista da América e do domínio sobre os povos originários se dá dentro do âmbito do direito dos povos, considerando questões até então inéditas, como por exemplo, se “tinham os aborígenes gozado de direito de propriedade (*dominium*) sobre os próprios bens e territórios por eles ocupados, já antes da chegada dos espanhóis?”<sup>302</sup>. Tal ineditismo coloca Vitoria como

um teórico da transição: tem bases medievais, mas projeta-se para a modernidade. Sua originalidade está, em um primeiro momento, na secularização do direito, pois o coloca sob as bases de um direito que, apesar de fundamentado na lei divina, provém e acessível a qualquer um por meio da razão. Por outro lado, o léxico utilizado por Vitória para se referir aos sujeitos desses direitos permite concluir que o teólogo se referia mais a povos, como grupos de pessoas, ou mesmo indivíduos que propriamente a uma unidade política autônoma, como o Estado, que como se sabe estabelece-se definitivamente no século posterior<sup>303</sup>.

Assim, a abordagem e a problemática cujo marco podemos situar em Francisco de Vitoria daria o tom de uma série de embates teológico-filosóficos nas décadas e séculos seguintes.

Havia, pois, a preocupação com a justificativa da escravidão levada a cabo no Novo Mundo. Afinal, dentre outros fatores, o humanismo também iria modificar a forma como o próprio escravo era visto enquanto indivíduo, mesmo que (ao menos em um primeiro momento) não produzisse impeditivos suficientes para negar a validade do sistema escravocrata. A Idade Média ainda trazia latente a herança da lei romana, segundo a qual o escravo era um mero objeto (*instrumenti genus vocale*<sup>304</sup>), em contraste com a percepção moderna sobre o mesmo, que o reconhecia em sua condição humana<sup>305</sup>, o que, por sua vez, confere um pressuposto para a aceitação da escravidão voluntária.

---

<sup>301</sup> VITORIA, p. 100. “Essa questão é tratada pelos doutores no quarto livro das *Sentenças* (d. 4) e por São Tomás (2.2 q. 10 a. 12 e 3 q. 68 a.10). Toda essa discussão e o debate foram encetados por causa dos bárbaros do Novo Mundo chamados vulgarmente de índios, até então desconhecidos de nosso mundo, e que há quarenta anos caíram em poder dos espanhóis”.

<sup>302</sup> PICH, 2012, p. 379-380.

<sup>303</sup> SILVA JÚNIOR, 2018, p. 172.

<sup>304</sup> Tal definição do escravo enquanto “instrumento vocal” também é encontrada em Varrão (*Res rustica*, I, 17, 1)

<sup>305</sup> “Ce n’était cependant pas une petite chose que d’avoir dit à ‘l’outil pourvu de voix’ (instrumentum vocale) des vieux agronomes romains: ‘tu es un homme’ et ‘tu es un chrétien’. Ce principe avait inspiré la législation philanthropique des empereurs, au temps du paganisme, comme après le triomphe de la

A escravidão voluntária (ou autoalienação) é citada já no século XIII<sup>306</sup> nas *Siete Partidas*<sup>307</sup>, enquanto um dos três tipos de servidão, ao passo que as restantes são aquela ocasionada por guerra e a dos filhos de servas. As condições apontadas para o reconhecimento da servidão voluntária (constantes na Partida IV, título 21) são as seguintes:

Primeiro, o indivíduo deveria concordar com a sua escravização; em segundo lugar, deveria receber parte do preço acordado na transação; além disso, deveria ter plena consciência da sua condição de liberdade, de que estaria se subjugando a perder essa condição; quarto, o comprador acreditaria plenamente na condição servil do indivíduo, reconhecendo assim a sua perda da liberdade; e, por fim, a pessoa vendida precisava ter no mínimo 20 anos de idade<sup>308</sup>.

O indivíduo, como podemos perceber, goza de autonomia e direitos, abdicando de sua liberdade por sua própria vontade dentro de uma série de condições. É um sujeito, portanto, e não um objeto<sup>309</sup>. Mesmo considerando a escravidão “a coisa mais perversa e desprezível” presente no seio das relações humanas, as *Siete Partidas* admitiam sua possibilidade dentro das condições indicadas e, “aceitando a instituição, tratava de regulá-la ‘para garantir os direitos dados por Deus ao escravo’”<sup>310</sup>. Tal fundamentação chega até Sandoval, que

considerava a questão da justificativa do cativo árdua, deixando sua determinação aos “doutores que tão doura e acertadamente escreveram a cerca deste ponto”. E percebe-se na sua obra a filiação, por exemplo, às conclusões do tratado *De iustitia et iure* do dominicano Domingo de Soto, de

---

foi nouvelle. L’Eglise ne l’oublia point. La maxime de saint Paul, après tout, était à double tranchant; elle s’adressait aux maîtres comme aux esclaves. Sans doute ne savons-nous pas très bien dans quelle mesure les maîtres écoutèrent l’avertissement et, si l’on en juge par les textes des conciles et des pénitentiels, l’effort des ecclésiastiques pour le rappeler aux oublieux ne semble pas avoir été très soutenu” (BLOCH, 1947, p. 40). Sobre este ponto também cf. EHALT, 2019, pp. 89-90.

<sup>306</sup> Reforçamos que nosso ponto de vista rechaça a ideia de uma ruptura drástica entre o pensamento medieval e o moderno. Assim, encontramos a gênese e desenvolvimento do Humanismo ainda na Idade Média.

<sup>307</sup> Creditadas a Alfonso X, de Castela, trata-se de um conjunto de leis compiladas entre 1256 e 1263.

<sup>308</sup> Extraído de EHALT, 2019, p. 89. Sobre isso também cf. SOUZA, 2006, p. 39.

<sup>309</sup> “Outro marco da definição dos limites da escravidão voluntária foram as sumas do final do século XV e início do XVI, em especial a suma de Silvestre Mazzolini. Também conhecido como Prierias, sua obra, popularmente referida como *Summa Silvestrina*, reitera a existência de pré-condições para a aceitação da escravidão voluntária e a definição da liberdade como direito objetivo ou *dominium*, tal como lembra Eisenberg [Eisenberg, 1998, p. 248]. Na terceira parte do verbete *De servitate et servo*, Prierias confirma as condições apresentadas nas *Siete Partidas*, com o acréscimo de uma: o vendedor do escravo voluntário precisava ter certeza da condição de liberdade da pessoa vendida. A obra de Silvestre, amplamente conhecida e reeditada durante o século XVI, acabaria servindo de base para a construção da interpretação de processos escravizatórios nas novas fronteiras da cristandade” (EHALT, 2019, p. 89).

<sup>310</sup> SOUZA, 2006, p. 39.

1553, da *Suma de tratos y contratos* do também dominicano Tomás de Mercado, de 1569 e da obra em seis volumes *De iustitia et iure* do jesuíta Luis de Molina, publicada entre 1593-1609<sup>311</sup>.

Ainda assim, retornando ao contexto colonial, devemos apontar que dentre os três tipos de servidão citados é justamente a voluntária aquela que constituirá uma exceção raríssima, sendo os ameríndios e africanos feitos escravos, em geral, por ocasião das guerras ou por descendência. No entanto, persiste a questão humanista como forte influência sobre a forma de definir o escravo, impactando no papel da Igreja em relação a estes, pois o “reconhecimento da humanidade do escravo vai estabelecer os critérios necessários para a sua conversão e conseqüente introdução na comunidade cristã e sua sujeição às regras e leis reguladoras da cristandade”<sup>312</sup>.

Isso parece reforçar a impressão de que as teorias acerca das condições, características e fundamentos da escravidão, mesmo aquelas desenvolvidas por nomes como Tomás de Aquino e Duns Scotus, têm uma recepção mais adequada não em seu próprio contexto temporal e espacial, mas na América que os mesmos nem ao menos poderiam imaginar<sup>313</sup>. Ao modo de produção escravista levado a cabo no Novo Mundo (suas particularidades, impacto e conseqüências, ou seja, sua *materialidade*) alia-se, portanto, a concepção humanista, enquanto *forma* de pensar, visão de mundo ou postura filosófica.

### 3.2.1. A escravidão negra nas Américas

Se apontamos anteriormente que a escravidão não ocupava papel central nos debates da Escolástica europeia medieval, é interessante notar que menos ainda havia a associação genérica e primária da servidão com os indivíduos de pele negra. Uma ou outra menção, remetendo à narrativa de Cam, pode ser apontada, as quais não são suficientes para traçar um padrão de relevo. Pelo contrário, eram comuns

---

<sup>311</sup> SOUZA, 2006, p. 39. A citação, em *apud* pertence à edição de 1647 da obra *De instauranda Aethiopia salute*.

<sup>312</sup> EHALT, 2019, pp. 89-90.

<sup>313</sup> “Desnecessário insistir em que o esforço tomista para justificar a escravidão nada tinha a ver com a sociedade feudal de seu tempo; em nada se aplicava, substancialmente, às relações servis do pujante feudalismo do século XIII, exceto pela valorização genérica de uma sociedade naturalmente hierárquica. E, menos ainda, eram seus argumentos objeto de divulgação popular. [...] Ideólogo da escravidão Santo Tomás não foi, ao multiplicar argumentos legitimadores de uma instituição residual em seu tempo. Seria preciso aguardar os tempos modernos para que suas idéias se adequassem ao lugar e à época de uma escravidão renascida e renovada pelo cativo dos negros - candidatos involuntários à filosofia tomista da 'servidão' natural e cristã.” (VAINFAS, 1988, p. 52).

considerações piedosas, inclusive com viés caritativo e salvacionista, vislumbrando a possibilidade da glória eterna a estes povos que sofriam em vida suas mazelas<sup>314</sup>.

O próprio Tomás de Aquino, teólogo que pouco se interessou pelos africanos em sua vasta obra, considerava-os tão humanos quantos os brancos: a cor negra e os cabelos crespos, dizia, em nada alteravam sua humanidade, ao contrário de certas coisas ou animais, onde as cores eram por vezes acidentais 'definidores do ser - a brancura da neve, a negritude do corvo'<sup>315</sup>.

A associação da cor da pele como uma característica acidental, emprestando aí elementos da obra de Aristóteles, será um recurso recorrentemente analisado ao longo da obra de Alonso de Sandoval, como veremos a seguir. Mas em Tomás de Aquino não chega a este ponto, de modo que o "Doutor Angélico era escravista mas, claro está, jamais foi um racista *avant la lettre*"<sup>316</sup>. As questões raciais e sua vinculação com a escravidão são um fator posterior, e mais um elemento que se constrói ao longo da Modernidade especificamente nas relações entre os ibéricos e os africanos na América.

De acordo com Hall,

A escravidão nas Américas foi justificada pela ideologia racista. Muitos acadêmicos, assim como o público em geral, acreditam que os africanos negros foram escravizados porque eles eram considerados inferiores pelos brancos. Mas a identificação da raça com a escravidão é, em grande parte, uma projeção no passado de crenças e ideologias que se intensificaram durante os quatro séculos do tráfico atlântico de escravos, da ocupação e colonização europeia direta da África durante o final do século XIX até a segunda metade do XX, e da exploração brutal do trabalho e dos recursos naturais da África desde então<sup>317</sup>.

É destacado o fato de que o racismo nem sempre foi direcionado aos indivíduos de pele negra. Em outros momentos da História era a pele branca que indicava a condição de escravidão. Por certo que isso não implicava que indivíduos negros não pudessem ser escravizados, bem como a associação da escravidão com a pele mais escura, na Modernidade, não excluía a possibilidade em aplicá-la a outras etnias. O que está em debate é a correlação imediata entre uma determinada característica física e a identificação com o escravo, remetendo à referida "ideologia racista". Por isso que "antes do tráfico atlântico de escravos começar, o racismo que justificava a

<sup>314</sup> VAINFAS, 1988, p. 53.

<sup>315</sup> VAINFAS, 1988, p. 53.

<sup>316</sup> VAINFAS, 1988, p. 53.

<sup>317</sup> HALL, 2017, p. 21. Sobre isto, também cf. GOMES, 2019, pp. 73-74.

escravidão na Espanha e Portugal medievais era direcionado a pessoas de pele clara”<sup>318</sup>, de modo que “escravo” deriva da denominação do povo “eslavo”<sup>319</sup>.

No caso do tráfico dos negros africanos, bem como seu tratamento nas colônias americanas dominadas por Portugal e Espanha, marcados pela violência e pela crueldade, somente em meados do século XVI foram conhecidos de modo amplo e consciente pela Igreja de Roma, conforme aponta Vainfas<sup>320</sup>. Hespânia analisa, comparativamente, que enquanto “as reacções doutrinárias à conquista, destruição e escravização dos índios americanos é quase imediata, não distando da descoberta da América mais do que uns quinze anos”, a discussão sobre a questão dos africanos é tardia<sup>321</sup>.

Por certo que o fator econômico goza de um papel importantíssimo no ponto da escravidão negra ser preferida à do indígena: o comércio de africanos explorado por mercadores europeus era certamente mais rentável do que o simples apresamento de nativos realizado nas terras americanas<sup>322</sup>. Mas tal fato, isoladamente, não responde à questão como um todo. Havia pressupostos éticos e teológicos envolvidos, além de tópicos relacionados com os direitos romano e canônico. Suas prerrogativas estendiam a escravidão a quaisquer etnias e admitiam a legalidade da prática, bem como o suporte moral que sustentava a coerência entre o Cristianismo e o ato de privar a liberdade a outrem. O cerne da discussão, pois, está

---

<sup>318</sup> HALL, 2017, p. 21..

<sup>319</sup> Em inglês a etimologia é mais explícita: de *slav* ou *slavic* temos *slave*. De modo complementar, vale citar que “na Espanha e Portugal medievais, pessoas de pele escura eram muitas vezes identificadas como conquistadoras e governantes, não como escravas. A conquista islâmica da Espanha começou em 711 sob liderança árabe. A conquista moura começou em 1085. Os mouros governaram a Península Ibérica por quase 400 anos antes de o tráfico atlântico de escravos começar [etc.] [...] O vale do rio Senegal tinha laços econômicos, tecnológicos, culturais, religiosos e políticos profundos e duradouros com a Espanha e Portugal. Esses contatos começaram muito cedo. Assim, quatro séculos antes de o tráfico atlântico de escravos começar, africanos negros da região do Senegal eram bastante familiares na Península Ibérica. Muitos povos de pele escura apareciam no final do século XI não como escravos, mas como guerreiros, conquistadores, governantes, bardos e músicos.” (HALL, 2017, p. 22-25, *passim*). Vale observar que o fato de indicarmos um argumento racial para a escravidão de um povo específico não impedia ou eliminava a prática em relação a outros grupos humanos ou indivíduos de modo particular.

<sup>320</sup> VAINFAS, 1988, p. 49.

<sup>321</sup> HESPANHA, 2001, p. 938.

<sup>322</sup> “Os escravos negros chegaram ao Novo Mundo, no mínimo, bem no início de 1502, e aproximadamente em 1513 a venda de licenças para importar negros era uma fonte de lucro do governo espanhol. Seguindo a corrente e os ventos do comércio, os navios portugueses proviam os colonizadores com um grande número de escravos, mas raramente com o suficiente para satisfazer a insaciável demanda. Como o trabalho do negro tornava-se indispensável para a colonização espanhola e, ao mesmo tempo, para a portuguesa, os comerciantes europeus e os chefes africanos, aos poucos, construíam um vasto sistema comercial que provocou uma profunda transformação na cultura africana e impediu o crescimento de outro comércio entre a Europa e o Continente Negro” (DAVIS, 2001, p. 24).

na discrepância entre os argumentos utilizados em relação à escravidão dos povos africanos (negros) e dos povos ameríndios<sup>323</sup>.

Seguindo Hespanha, indicamos três principais motivos que justificam a discrepância do olhar ibérico sobre a escravidão negra em contraste com a escravidão do ameríndio<sup>324</sup>. Em primeiro lugar, destaca-se o fato da escravização do africano já ser conhecida na Europa, amplamente citada em registros históricos, encontrando respaldo jurídico desde a Roma antiga. Em segundo lugar temos um argumento calcado na noção de guerra justa: a possibilidade de converter os inimigos vencidos em escravos. Considerando que os muçulmanos haviam estendido seus domínios a diversas regiões do continente africano, tal fato colocava os povos habitantes destes territórios na condição de inimigos dos reinos cristãos e, portanto, passíveis de serem escravizados.

Finalmente, quanto ao terceiro motivo, temos as relações de subordinação de africanos e ameríndios a seus respectivos reis, considerando a perspectiva eurocêntrica. A partir deste, e sendo a América, agora, pertencente aos reinos do Velho Mundo, suas populações nativas assumiam um papel de vassallos das Coroas e, portanto, mereciam sua proteção, ao passo que os africanos estavam subordinados a seus próprios reis, o que isentava Portugal ou Espanha de qualquer dever para com estes. Além disso, como teriam sido escravizados fora dos domínios dos europeus, tampouco recaía sobre estes a responsabilidade por este processo. “Claro que se punham problemas morais e jurídicos relativos à situação anterior. Mas estes eram problemas pessoais dos sucessivos compradores, interessantes em sede de confissão, mas irrelevantes em sede de política global”<sup>325</sup>. De qualquer modo, as questões jurídicas e burocráticas serviam suficientemente para apaziguar a

---

<sup>323</sup> “O processo de escravidão do povo negro africano está envolto em um paradoxo presente no campo da filosofia escolástica colonial, que pode ser formulado da seguinte forma: por quais razões os filósofos e teólogos desta época superaram a mentalidade de escravizar os povos indígenas, mas não conseguiram aplicar tais pressupostos éticos para a vida dos povos negros de África? Este é um problema que já se aventava desde a antiguidade clássica, pois existiam amplas reservas morais em relação os povos negros, porque estas pessoas não eram dignas de receber a confiança alheia. No ocaso do século dezesseis, ao tráfico negreiro foi ganhando cada vez mais fluxo monetário rentável com as negociações que os Corsos faziam com o mercado escravagista. Todavia, estas práticas de compra e venda de escravos foi amparada pelas legislações presentes no direito romano de corte espanhol que legalizava este tipo de comércio que não se restringia apenas aos povos africanos, mas abrangia todas as demais etnias”. (DECOTHÉ JR., 2017, p. 26)

<sup>324</sup> O artigo de HESPANHA aqui referenciado diz respeito mais especificamente ao caso português. No entanto, tomamos sua análise de modo mais abrangente, para alcançar os reinos ibéricos como um todo. Acreditamos que tal generalização não prejudica a pesquisa e segue coerente com os fatos históricos envolvidos.

<sup>325</sup> HESPANHA, 2001, p. 938.



consciência moral dos reis europeus e de seus súditos, de modo geral, no tocante à condição dos africanos escravizados.

Ainda assim, é fato que a crítica havia se estabelecido com um movimento constante e Vainfas apresenta uma série de exemplos e situações ilustrativas, as quais citamos aqui:

Um século depois da *Bula Romanus Pontifex*, de 1455, na qual Nicolau V elogiava a expansão portuguesa na África salientando o êxito do combate ao Islã e a perspectiva de conversão dos africanos escravizados, vários religiosos envolvidos com a obra missionária nos domínios de Espanha e Portugal passaram a escrever livros e opúsculos criticando a injustiça de vários apresamentos, os métodos senhoriais de tratamento dos escravos e a imperfeita evangelização dos cativos. Assim o fez o dominicano Fernando de Oliveira em sua *Arte da Guerra no Mar*, publicada em 1555, empreendendo grave denúncia do tráfico português, voltada sobretudo contra a escravização de negros cristãos - e não de infiéis - para o que dizia não haver justificativa moral. Idêntica opinião, acrescida de restrições à superexploração dos escravos no trópico, seria também a dos religiosos espanhóis residentes na América quinhentista e seiscentista, conhecedores *in loco* de como funcionava a escravidão no México ou em Cartagena de Índias; o dominicano Tomás de Mercado, cuja *Suma de los Tractos y Contractos* conheceria várias reedições a partir de 1569; seu companheiro de profissão Bartolomé de Albornoz; o jesuíta Alonso de Sandoval, e muitos outros<sup>326</sup>.

Devemos evidenciar uma diferença essencial entre um olhar mais crítico à forma como a escravidão era conduzida na América e uma contestação da mesma enquanto uma instituição inerente, inclusive, ao modelo político, econômico e social da época. E os religiosos sabiam exatamente em que ponto esta diferença estava marcada. A escravidão em si não era apenas aceita, como também legitimada nas mesmas obras que denunciavam o descaso dos senhores para com seus escravos e a negligência quanto a um projeto de salvação de suas almas. É destacada, e até mesmo relatada, a presença de escravos em números expressivos nas propriedades da Igreja na América que se prestavam ao serviço missionário. Assim, “imbuídos de certo humanismo cristão e de forte ânimo catequista, os religiosos da Igreja Tridentina moveram ásperas críticas à escravidão sem contestá-la em substância”<sup>327</sup>.

Os primeiros freis dominicanos a fazerem menção sobre a questão da escravidão negra teriam sido Domingo de Soto e Tomás de Mercado. Quanto aos jesuítas, podemos citar Luis de Molina, Diego de Avendaño e, claro, Alonso de

---

<sup>326</sup> VAINFAS, 1988, p. 49.

<sup>327</sup> VAINFAS, 1988, p. 50.

Sandoval, entre outros<sup>328</sup>. Suas obras, mais do que tratados teóricos, versavam sobre questões práticas, com base nas experiências vivenciadas em seu tempo. Inseridos em uma sociedade escravista posicionaram-se contra os maus-tratos e as injustiças que permeavam ou até produziam a condição do escravo<sup>329</sup>. Apesar disso, em absolutamente nenhuma linha destes e de outros religiosos se nota qualquer ideia abolicionista como um todo.

### 3.2.2. Justificativas para a Escravidão na América

As justificativas da escravidão se referem a alguns títulos em específico, em especial àqueles que dizem respeito à guerra justa, à punição por graves delitos e à condição proveniente do nascimento por parte da mãe, além da autoalienação (o vender a si mesmo) extensiva à venda dos filhos. Preocupados com a correta aplicação destes títulos, que do contrário poderiam resultar no cativeiro inapropriado dos africanos comercializados, acarretando em uma falta não apenas em relação ao direito, como também no que diz respeito à questão religiosa (pecado), jesuítas e dominicanos representantes da Escolástica colonial se dedicaram a analisá-los, ora para garantir sua efetiva realização, ora para refutá-los de modo incisivo em prol de suas maiores vítimas. Apresentamos aqui algumas visões sobre este tema a partir de três missionários: Tomás de Mercado (1520-1575), Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Jose de Jaca (1645-1690)<sup>330</sup>.

Em 1571 é publicada a *Summa de tratos y contratos*, possivelmente a obra mais conhecida de Tomás de Mercado<sup>331</sup>, a qual trata tanto de uma filosofia

---

<sup>328</sup> “The first authors mentioning Black slavery are the Dominican friars Domingo de Soto (1494-1560), Fernando Oliveira (1507-1581), Tomás de Mercado (1525-1575), and also the jurist Bartolomé Frias de Albornoz (fl. 1553). But those writing extensively on the issue are the Jesuits, headed by Luis de Molina (1535-1600). After Molina, several other Jesuits wrote about it: Tomás Sánchez (1550-1610), Fernando Rebello (1546-1608), Alonso de Sandoval (1576-1652), and Diego de Avendaño (1594-1688), to mention just a few.” (MONTES D’OCA, 2015, p. 92)

<sup>329</sup> “In fact, these friars created a truly antislavery project and censored the slavery both through their works and through their militancy and political activism. They were not doctors, but missionaries. They were not only theoretical, but mainly practical. They did not write just as jurists, but spoke with prophetic voice. Therefore, more than a treatise on slavery, Jaca and Moirans wrote a complaint of the injustices committed by Christians against the African people and were not intimidated by the slavery society of their time.” (MONTES D’OCA, 2015, pp. 93-94)

<sup>330</sup> Importante lembrar que a partir deste ponto damos prioridade às ideias relativas ao cativeiro dos africanos e que de alguma forma nos auxiliam a compreender o desenvolvimento dos escritos de Alonso de Sandoval.

<sup>331</sup> “Fray Tomás de Mercado, un fraile dominico en la Nueva España del siglo XVI, se distinguió como uno de los más serios y sólidos exponentes de la filosofía aristotélico-tomista, la cual se encargó él de transmitir a través de su docencia y sus escritos. De los libros suyos que nos han llegado, uno es de

econômica quanto uma ética social, analisando a justiça e a legalidade no tocante às relações comerciais. Dentre os assuntos abordados, especificamente em seu Livro II, capítulo XX, sob o título “Del trato de los negros de Cabo Verde”, Tomás de Mercado se dedica mais específica e diretamente ao tema do comércio escravista. Discorrer sobre este assunto é comparado, logo de início, com “entrar em um labirinto”, dadas as intrincadas questões jurídico-legais, morais e comerciais envolvidas. As dificuldades partem do seguinte pressuposto: jurídica e legalmente, os reis ibéricos<sup>332</sup> detém “senhorio, império e autoridade, segundo razão e justiça, ao menos nas costas africanas”, mas ao mesmo tempo é fato conhecido “que em resgatar, tirar e trazer os negros de sua terra [para as colônias] há dois mil enganos e se fazem mil roubos e se cometem mil violências”. A complexidade do cenário exige uma redação breve e objetiva por parte de Mercado, que ainda assim não deixa de citá-lo como “não apenas tortuoso como também lamentável e miserável”<sup>333</sup>.

A escravidão em si é apontada como um negócio “lícito e de *jure gentium*”, o que se confirma na própria Teologia. Ou seja, é um negócio como qualquer outro, de modo que o escravo é visto como um objeto, também como qualquer outro. Assim, o ato de vendê-lo ou comprá-lo é um ato legal que *pode ou não* ser lícito e justo. Os motivos justos que Tomás de Mercado enumera para que alguém seja tornado escravo são a. a guerra; b. os delitos públicos e c. a venda dos filhos por parte de pais necessitados<sup>334</sup>. Em todos estes casos, Mercado aponta a grande probabilidade de ilícitos (“a estos tres lícitos y suficientes se mezclan infinitos fingidos o injustos, que vienen engañados, violentados, forzados y hurtados”<sup>335</sup>).

---

lógica formal y filosofía del lenguaje, otro es de lógica material o teoría de la ciencia, y otro – tal vez el más famoso – es de ética social o de filosofía económica.” (BEUCHOT; IÑIGUEZ, 1990, p. 5. Para uma abordagem mais ampla da vida e obra de Mercado, *ibidem*, pp. 7-12).

<sup>332</sup> Tomás de Mercado cita o caso português. Utilizamos o termo “ibérico”, incluindo aí a Espanha, por nos parecer não prejudicar a análise como um todo e ainda convergí-la para os objetivos da pesquisa aqui desenvolvida.

<sup>333</sup> “Cuanto a lo de los negros, yo no he de decir ni tocar, que sería entrar en un laberinto, la jurisdicción que el rey de Portugal tiene en aquellas partes sobre ellos, ni las leyes o pragmáticas que establece y promulga ni sobre los medios que se han de tener en la contratación y venta de ellos, sino presuponer lo que debe ser: que él tiene señorío, imperio y autoridad, según razón y justicia, a lo menos en las costas. También presupongo lo que en efecto pasa, según es pública voz y fama, que en rescatar, sacar y traer los negros de su tierra para Indias o para acá hay dos mil engaños y se hacen mil robos y se cometen mil fuerzas. Mas, porque este negocio es muy largo de tratar y nosotros no podemos dejar de ser breves, como hasta ahora hemos sido, es menester que resolvamos con claridad el derecho y descendamos luego al hecho, que no sólo es tuerto sino lamentable y miserable.” *STyC*, II, xx.

<sup>334</sup> A autoalienação não é elencada aqui.

<sup>335</sup> *STyC*, II, xx.

Por sua vez, e também com uma forte base em Tomás de Aquino, Luis de Molina<sup>336</sup> pode ser considerado “o primeiro intelectual a considerar de forma extensa o tópico da escravidão negra”<sup>337</sup>, a partir de seu tratado *De iustitia et iure*, especialmente em seu livro II, disputas 32 a 40<sup>338</sup>. Com um viés ao mesmo tempo teológico e jurídico, Molina conduz o debate a partir de questões que versam sobre a normatividade e legitimidade da escravidão, bem como o comércio e a posse de escravos, em um texto pontuado por fatos dos quais travara conhecimento<sup>339</sup>.

Não surpreende que recorra a Aristóteles<sup>340</sup> para versar sobre a escravidão em dois sentidos: a servidão civil e a servidão natural. Sendo que o problema inicial se dá na discussão sobre a possibilidade de tornar alguém uma propriedade de outra pessoa, cabe buscar as justificativas que permitem ou não esta situação. A partir desta análise, a escravidão, em seu estatuto natural, está ligada à “imbecilidade e rudeza de certos homens”<sup>341</sup>, sua “insuficiência intelectual e características físicas”<sup>342</sup>, de modo que tais características seriam impeditivos para que tais indivíduos se governem de modo apropriado, necessitando assim uma interferência externa. Em Aristóteles, como vimos no segundo capítulo desta tese, a questão está bem resolvida e é a base segura da justificativa da escravidão. Em Molina, no entanto, não acontece desta forma, pois, admitindo a livre vontade e possibilidade de escolha destes indivíduos, a natureza não poderia conferir uma designação apropriada para a escravidão.

Resta, assim, a escravidão civil, na qual algumas pessoas são legalmente propriedade de outras, às quais devem servir, ou seja, são *servos* destas.

[Se] designam por *servi*, termo este aparentado com *servare* ('salvar'), dado que elas foram salvas pela clemência dos seus captores, que lhes comutaram

---

<sup>336</sup> 1535-1600.

<sup>337</sup> PICH, 2019, p. 3. Também HESPANHA (2001, p. 937) afirma que “Luis de Molina é autor de um dos mais completos e precoces tratamentos das questões jurídicas levantadas pela escravatura dos negros”, e, de modo mais completo, salienta “a importância do texto de Luís de Molina, um dos primeiros discursos teológico-jurídicos completamente articulados sobre a escravização dos negros. Tendo esta primeira parte do *Tractatus de iustitia et de iure* sido editada em Cuenca em 1593, o texto é anterior a essa época. Dado o seu carácter articulado e desenvolvido, poderá ter constituído uma apostila destinada ao ensino, em Coimbra ou em Évora, durante o período de vinte e seis anos em que o autor aí deu aulas (1566-1590)”.

<sup>338</sup> PICH, 2019, p. 3; HESPANHA, 2001, p. 937. COXITO (1999, p. 117) destaca as disputas 32 a 36.

<sup>339</sup> *Dlel*, T.II, tr. 2, d. 33, col. 156, E.

<sup>340</sup> *Pol.*, I, 2, 3-4 e 6.

<sup>341</sup> HESPANHA, 2001, p. 939.

<sup>342</sup> COXITO, 1999, p. 118

a pena de morte em servidão perpétua. Tal espécie de servidão é legítima, uma vez que a servidão perpétua é um mal menor que a perda da vida<sup>343</sup>.

O contexto histórico nos ajuda a compreender os critérios preferidos por Molina em sua análise: por certo que a escravidão de que tratava Aristóteles era diferente daquela da qual deveriam se ocupar os pensadores do século XVI. “Com efeito, e como já foi salientado para a discussão da escravização dos índios americanos, as questões relevantes tinham evoluído muito a partir dos primeiros contactos”<sup>344</sup>, de modo que para além de aspectos essenciais inerentes à natureza humana, o problema se dá no âmbito teológico, ético e jurídico, no momento em que se requisita a justificativa para tornar populações africanas, por exemplo, propriedade dos europeus. Atento e sensível ao contexto no qual estava inserido, e “assumindo a sua responsabilidade como padre e professor [, Molina] sente-se constrangido a falar, ainda que estivesse convencido de que não possuía a última palavra sobre uma questão tão complexa”<sup>345</sup>. De qualquer forma, é a partir da noção de escravidão civil que desenvolve seus argumentos, apoiado nas autoridades da Igreja e no direito civil. Assim, Molina resgata quatro títulos que justificariam este tipo de escravidão: 1. por guerra justa (*ius belli*); 2. pela punição de um delito (*propter delictum*); 3. por relações de compra e venda (*venditio et emptio*); e 4. por condição de nascimento (*nativitatis conditio*)<sup>346</sup>. Os itens colocados não diferem muito daqueles de Tomás de Mercado, de modo que os dois primeiros coincidem entre os autores e o terceiro é admitido parcialmente, em relação à venda da prole. A justificativa por nascimento é a única que não é contemplada por Mercado.

Tornar cativos os indivíduos vencidos em caso de guerra é certamente um dos principais motivos que justifica a escravidão e consenso entre praticamente todos os teóricos de relevância no tocante ao tema. Mercado destaca a universalidade do costume entre as “nações e gentes”, ao mesmo tempo que lembra o desuso da prática entre os cristãos, os quais não fazem “mais que prender e resgatar” os vencidos, por

---

<sup>343</sup> COXITO, 1999, p. 118. Tal etimologia também consta no texto de Sandoval, mais precisamente em *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 8, tendo por base o texto das *Siete Partidas*. A este ponto retornaremos quando tratarmos mais diretamente da questão da comutação em *De instauranda...*

<sup>344</sup> HESPANHA, 2001, p. 939.

<sup>345</sup> COXITO, 1999, p. 129.

<sup>346</sup> Assim, “formulados os princípios gerais sobre a legitimidade da escravidão, Molina abre uma detalhada descrição do trato de escravos, organizado por grandes cenários geográficos” (HESPANHA, 2001, p. 947). O ponto da obra de Molina abordado aqui refere-se ao *Tractatus de iustitia et de iure*, tr. 2, disp. 34. Também cf. KAUFMANN (2014, pp. 194-201).

conta de uma “particular e piedosa ordenação e mandato da sede apostólica”<sup>347</sup>. O problema residiria no fato de que, para Mercado, “muitas ou quase todas [as guerras são] injustas”<sup>348</sup>. Ora, é bastante apropriada a suposição de que, se tratando de um cristão, as poucas guerras justas seriam exatamente aquelas promovidas por reinos cristãos, os quais, como já citado, já não mantivessem o costume de tomar a liberdade dos vencidos. Seguindo estes argumentos, a probabilidade de um escravo ter chegado a esta condição de modo ilícito (conforme a linha de pensamento vigente no contexto da *Summa* em questão) é quase certa. E sendo a guerra justa caracterizada, inclusive, pelo fato de ser movida por injúrias as quais deveriam ser vingadas ou compensadas<sup>349</sup>, para Molina, o direito das gentes permitiria a comutação da sentença de morte em escravidão.

Compilando as condições para uma guerra ser considerada justa, Hespanha<sup>350</sup> coloca esta como visando “(i) recuperar coisas nossas injustamente ocupadas; (ii) submeter súbditos injustamente rebelados; (iii) vingar e reparar injúria injustamente recebida”<sup>351</sup>. De modo geral, a guerra justa tinha caráter defensivo, salvo situações que exigissem medidas ofensivas, como no caso de recuperação de algo expropriado ou vingança contra ofensas cometidas. Por outro lado, se motivada por ambição de qualquer tipo, trataria-se de uma guerra injusta.

Assim, desde que cumprissem os requisitos, os conflitos poderiam resultar em escravos. Admitindo que aos cristãos seria vedado que estes façam prisioneiros ou escravizem outros cristãos, para Molina tal forma de agir só é aceitável quando pelo menos uma das partes envolvidas na guerra se tratar de infiéis. Um ponto de destaque é que, considerando a universalidade da regra em questão, da mesma forma que um cristão pode basear-se nela para tornar um infiel escravo, o contrário também é permitido. Mas por certo nem tudo é tão claro e nítido nestas questões: o patrimônio de um povo é, com efeito, um bem cuja usurpação justificaria a guerra, mas as relações de domínio, posse, expropriação e patrimônio ganham outras nuances em

---

<sup>347</sup> “El primero es la guerra, do es del vencedor el vencido y pierde su libertad. Y, si no se usa entre cristianos más que prenderse y rescatarse, es particular y piadosa ordenación y mandato de la sede apostólica. En todas las demás naciones y gentes, por bárbaras, regulares o políticas que sean, a lo menos de las que hasta ahora he visto y leído, costumbre general es sin excepción quedar esclavo el cautivo, venderse y enajenarse como tal” *STyC*, II, xx.

<sup>348</sup> *STyC*, II, xx.

<sup>349</sup> *Dlel*, tr. 2, ds. 98, col. 415, C.

<sup>350</sup> HESPANHA, 2001, p. 942.

<sup>351</sup> A partir de *Dlel*, tr. 2, d. 104, col. 431, D e segs.

se tratando a América e as pretensões de expansão dos reis ibéricos<sup>352</sup>. Da mesma forma, pode-se indagar até que ponto o impedimento da ação missionária por parte dos povos infiéis seria razão suficiente para o aval de um conflito. Para Molina, o direito dos povos não obriga nenhuma nação a aceitar o Evangelho, mas ainda assim os cristãos têm seu direito de anunciá-lo e isto não pode ser impedido por ninguém.

Se alguma nação, rei ou dinastia fizerem o contrário, é-nos lícito obrigá-los a isso pela guerra e punir a injúria assim feita ao Evangelho e à fé. E para que isto seja possível podemos seguramente navegar até eles e habitar nos seus portos e terras na medida em que isto for necessário para que cumpram a sua missão. Nesta medida, podemos também exercitar com eles algum comércio, mesmo contra a sua vontade<sup>353</sup>.

Atento à situação real das relações entre o Velho e o Novo Mundo, Molina aconselha as vias da negociação, procurando gradativa e paulatinamente aproximar-se dos nativos, do que fazê-lo por meio da força. De todo modo, e retomando sua discordância em relação a Aristóteles sobre este ponto específico, em absoluto a condição *natural* de um povo (tomando-o por bárbaro) justificaria uma guerra<sup>354</sup>.

Francisco Jose de Jaca<sup>355</sup> acompanha seus contemporâneos que, com base na tradição, argumentam pela análise escrupulosa dos requisitos que garantem a legitimidade da guerra. Ora, considerando a necessidade de “este tipo de guerra só [poder] ser empregada em razão da decisão tomada pela autoridade pública na figura do príncipe ou da república”<sup>356</sup> e a carência de confirmação sobre a legalidade e

---

<sup>352</sup> “O que é que se podia dizer que seria tão nosso que a sua usurpação justificasse razoavelmente a guerra? Naturalmente, as coisas de uma nação: o seu território, as suas cidades, as suas riquezas naturais (pescarias, riquezas minerais, etc.). Mas, além destas coisas, que são nossas por se integrarem no património próprio, também aquelas que são nossas por pertencerem a um património comum a todos, como, por exemplo, o direito de passagem. Molina pisa aqui terrenos delicados. Por um lado, pode citar, na sequência de Francisco de Vitória, exemplos em que as Sagradas Escrituras reconheciam este direito humano a vaguear e a fixar-se aqui e além, sem prejuízo dos indígenas (col. 432). Mas, por outro lado, isto era, justamente, o que portugueses e espanhóis impediam com base na doutrina do *mare clausum*. Ou por isto, ou porque Molina estava consciente das injustiças e violências que tinham decorrido para os povos indígenas do reconhecimento deste direito, a solução perfilhada afasta-se da do seu mestre.” (HESPANHA, 2001, p. 942)

<sup>353</sup> *Diel*, tr. 2, d. 104, col. 434, A/B. A tradução corresponde a HESPANHA, 2001, p. 944.

<sup>354</sup> “Não temos de discutir aqui se é causa justa para sujeitar uma nação à guerra o facto de ela ser bárbara e rude, de modo a que seja regida por outrem que a imbua de bons costumes, para que mais tarde se possa reger por si. Não faltaram os que acharam que isto erarazão suficiente para que se pudessem reduzir à escravatura todos os brasileiros e outros habitantes do Novo Mundo, para além dos africanos, com a consequência de que quem os comprasse como escravos adquiria o domínio deles, sendo privados das suas terras e expropriados de todas as suas outras coisas. Ora, como se mostrou na *disputatio* 32, essa causa não é suficiente para que sejam sujeitos à escravidão, ficando assim destruído o fundamento que os autores usavam para afirmar que se podia de forma consequente espoliar das terras e dos bens quem os possuía”. (*Diel*, tr. 2, d. 104, col. 435 D)

<sup>355</sup> 1645-1690.

<sup>356</sup> DECOTHÉ JR., 2017, p. 32.

licitude dos conflitos na África, resta que não se poderia sustentar a escravidão dos povos deste continente sem incorrer em sérias consequências morais. Assim, apesar de também admitir a possibilidade legal da escravidão de modo a evitar a morte por ocasião de uma guerra, para Jaca tal argumento não poderia ser utilizado para justificar a escravidão dos africanos<sup>357</sup>.

Outra forma de justificativa para a escravidão amplamente aceita se dá mediante punição por delitos públicos. Mercado frisa que para a garantia de legalidade o julgamento e as penas aplicadas devem se pautar por “leis justas”. No momento em que destaca estas leis presentes “também entre índios [, as quais] duraram ainda depois de convertidos à religião cristã”<sup>358</sup>, Mercado parece evidenciar que ao mesmo tempo em que não se restringem aos povos europeus, também não dependem de uma visão religiosa para se efetivar. O problema se daria pela possibilidade de um uso indevido da autoridade (seja um rei, um príncipe ou um juiz) que por capricho ou qualquer outro motivo injusto, poderia privar um seu vassalo de liberdade. Esta dúvida lançada sobre os senhores ressalta a questão moral envolvida nas relações de poder.

Molina, sobre este título<sup>359</sup>, sustenta as bases teóricas (eclesiásticas e jurídicas) da escravidão como resultado de punição, bem como faz referência a eventos históricos ilustrativos<sup>360</sup>. Por certo, e para se manter a justiça no processo, a punição deveria ser proporcional ao crime cometido, e não se estender aos descendentes de quem fora punido. A sentença ou ameaça de morte poderia ser comutada em escravidão, caso alguém estivesse disposto a pagar pelo sujeito, o qual se converteria em sua propriedade, desde que a pena fosse justa. Afinal, livrar alguém de uma morte injusta é um dever pelo qual não se pode receber recompensa. No entanto, de acordo com Hespanha, Molina “hesita”<sup>361</sup>. Cita:

Sendo os homens ciosos dos seus bens e atentas as vantagens corporais e espirituais [da escravidão, quando comparada com a morte] para o escravo, mesmo nestes casos deve-se considerar a [perda da] liberdade como contrapartida justa da salvação da vida<sup>362</sup>.

---

<sup>357</sup> MONTES D'OCA, 2015, p. 95. O autor também coloca Epifânio de Moirans como seguindo esta mesma linha de raciocínio.

<sup>358</sup> STyC, II, xx.

<sup>359</sup> Diel II, 33, 6, p. 88A.

<sup>360</sup> COXITO, 1999, p. 119.

<sup>361</sup> HESPANHA, 2001, p. 946.

<sup>362</sup> Diel., Col. 164, A/D.



Vender a si próprio como escravo, constitui um terceira possibilidade aceita enquanto título justo, garantida tanto pelas Escrituras quanto pelo direito romano, visto que tal como seus bens materiais, uma pessoa também tem posse de sua liberdade. Tal prerrogativa do direito natural garante que esta possa, então, ser vendida, resultando na autoalienação a qual se afirma por meio de um contrato que, como tal, deve considerar uma série de condições. Coxito resume assim as condições colocadas<sup>363</sup>:

a) aquele que se vende deverá ser maior de vinte anos; h) quando praticar tal acto deve saber que é livre; c) para permitir ser vendido por outrem deve poder discutir o preço; d) deve ser pago; e) aquele que o vende deve saber que ele é livre; f) aquele que o compra deve estar convencido de que ele é escravo. Estando presentes todas estas condições, a venda é válida, mas torna-se nula se alguma delas faltar.

Estas condições, e ainda a prerrogativa da real necessidade do ato de vender a si mesmo como escravo, são observadas visto que a liberdade enquanto tópico bastante caro ao direito natural exigiria a anuência do direito civil, tornando a questão deveras delicada e complexa<sup>364</sup>. Da mesma forma, mediante condições específicas (cita-se em especial o caso de “grave necessidade”) seria aceitável a venda dos próprios filhos. Aí também impera uma série de requisitos e variantes, conforme o caso: por exemplo, a possibilidade de resgate dos mesmos, no caso da aquisição, pela família, de bens suficientes, ou ainda a não possibilidade da venda de um filho casado (por resultar em prejuízos para sua esposa) ou ordenado. Nesta mesma linha, no que diz respeito à venda dos filhos em momentos de grave dificuldade para garantir o sustento, argumenta-se que sendo o progenitor aquele que dá a vida ao filho, e sendo a vida um bem maior que a liberdade, é justo que “os pais em extrema necessidade tenham a faculdade natural de vender seus filhos para seu remédio”<sup>365</sup>. Admite-se, no entanto, o risco de que um pai torne seu filho escravo por conta de um motivo fútil, como um desacato, por exemplo.

<sup>363</sup> COXITO, 1999, p. 119-120. Trata-se de uma síntese do que lemos em *Diel* 11, 33, 16-18, p. 89A-89B.

<sup>364</sup> “Sic etiam dominium essa suae libertatis atque adeo , stando in solo jure naturali, posse eam alienare seque in servitutum redigere” (*Diel* II, 33, 14, p. 89A). “Ou seja, era uma prática recebida — onde o tivesse sido — pelo direito civil. Já onde o direito civil não a tivesse recebido expressamente não valeria, dado o princípio da liberdade natural dos homens. Esta última restrição não deixa de ter interesse, pois obrigaria à prova concreta da admissão da venda de si mesmo, exigindo averiguações concretas das situações, de direito e de facto” (HESPANHA, 2001, p. 947).

<sup>365</sup> *STyC*, II, xx.

Finalmente, temos a questão da escravidão por nascimento, a qual, como já indicamos, não figura nos títulos analisados por Tomás de Mercado, sendo citada, por sua vez, por Luis de Molina . O fato de um indivíduo tornar-se escravo por *nativitatis conditio*, de modo coerente com a lei romana e de “uso comum entre os hispânicos”<sup>366</sup>, é definida de acordo com a condição da mãe, visto que a origem materna é de todo modo segura, o que já não ocorre em relação ao pai<sup>367</sup>.

Tomás de Mercado<sup>368</sup> apresenta-se no rol dos filósofos e teólogos que irão tratar da questão da salvação relacionada com o tema da restituição. Distinguindo entre aquilo que é relativo a Deus e o que diz respeito “à vida em sociedade e, portanto, à justiça”<sup>369</sup>, demarca a relevância do tema em face do pecado. Mais especificamente nas transações comerciais, basta a suspeita de que o bem adquirido tenha uma origem ilícita (de qualquer ordem) para que o atual detentor do mesmo tenha o dever de restituí-lo, não àquele de quem adquiriu, mas a seu verdadeiro proprietário. Ou seja, “a questão da consciência desempenha um papel muito importante”<sup>370</sup>, remetendo à obrigação de restituição inclusive anulando a necessidade (importante destacar) de qualquer tipo de ressarcimento pelo preço pago. Não se trata de *saber com certeza* da origem ilícita do bem comprado ou recebido de qualquer forma: basta uma simples *dúvida*, a qual não sendo sanada a contento já implica a necessidade da restituição.

Ora, consciência implica responsabilidade, de modo que a ignorância não pode ser usada como uma excusa para a posse de algo marcado pela ilicitude, ainda que o ato ilícito esteja distante do atual proprietário.

É de responsabilidade do tratante se certificar da origem do bem e não pode apelar ao álibi da ignorância a não ser que tenha esgotado em consciência todos os recursos para o conhecimento. O conhecimento é uma virtude, a ignorância não, e tanto as ciências como a informação serão de grande importância neste processo de saber o que for justo<sup>371</sup>.

Se em sua obra *Summa de tratos y contratos*, Mercado dedica-se a tratar de “todos os contratos humanos”, à exceção do matrimônio, o faz de modo bastante amplo e não se atendo exclusivamente a seus aspectos objetivos. Seu esforço se dá

---

<sup>366</sup> COXITO, 1999, p. 120.

<sup>367</sup> “Mater semper certa, pater nunquam”.

<sup>368</sup> 1525-1575.

<sup>369</sup> CULLETON, 2017, p. 249.

<sup>370</sup> CULLETON, 2017, p. 250.

<sup>371</sup> CULLETON, 2017, p. 251.

na abordagem das questões de justiça e equidade relativas a suas condições, regras e distinções, das quais as partes envolvidas devem (ou ao menos deveriam) se apropriar corretamente<sup>372</sup>. Para Tomás de Mercado, embora o indivíduo goze de autonomia, está sujeito a obrigações, cuja origem não se encontra em outro sujeito, mas sim em Deus e na natureza, na Igreja e na República, na razão e na lei natural. Há um interesse, portanto, em sanar uma dúvida à qual Mercado se antecipa: os fundamentos das obrigações contratuais. Fica claro que estas, ao serem indicadas nas entidades citadas, são impessoais, atemporais, universais e em nada relativas. Inclusive são postas em destaque a razão e a lei natural, que seriam “o que de mais próximo esta doutrina se deriva”<sup>373</sup>.

Destacamos um trecho bastante eloquente da *Summa de tratos y contratos*:

A isto, convém saber, para dar a cada um o que lhe convém e vem de *direito*, os teólogos chamam de fazer igualdade. Disse *São Tomás*, que é nosso príncipe: É próprio da justiça fazer igualdade nos contratos humanos. E igualdade é ajustar duas coisas dessemelhantes, como um cavalo e cem ducados, na essência diferentes, vem a ser iguais na estima, se valem. E a *justiça* faz com que, negociando-se o cavalo, sejam dados por ele os cem ducados e nada menos, embora seja possível com algum engano ou força recebê-lo por menos. Assim, se dá a cada um o que lhe pertence com igualdade: ao que *compra* o seu cavalo; àquele que vende outro tanto de dinheiro, como eu disse, em valor<sup>374</sup>.

---

<sup>372</sup> “Habiendo de tratar en esta obra en general y particular de todos los contratos humanos (excepto el matrimonio) no sólo la praxis y estilo, sino principalmente la justicia y equidad con que se deben celebrar, muy conveniente parece descubrirles a los tratantes e principio fontal do manan tantas condiciones, tantas reglas y distinciones como los contratos piden y nosotros pondremos” (STyC, I, 1)

<sup>373</sup> “No dudo que, leyendo estas nuestras resoluciones, desee alguno -y por ventura muchos- entender de do les nacen tantas obligaciones a los tratantes cuantas aquí explicamos y quién los obliga a tratar con estas condiciones, siendo hombres libres. Para lo cual me pareció muy oportuno explicar aquí las causas de todas estas reglas, los fundamentos principales de esta justicia que enseñaremos, por do todos entiendan que en toda la obra, ni en ninguna parte de ella, no obligamos a nadie por nuestra sola autoridad o voluntad, sino por otra mayor que es eficaz y poderosa para obligar a todos los hombres, que es la de Dios, la de la naturaleza, la de la Iglesia o de la república, y, primeramente, de la razón y ley natural, que es de do más cerca toda esta doctrina se deriva, como quien es la medida y regla más propia de las obras humanas, y la que menos hasta ahora platican y entienden los tratantes, que casi ninguno de ellos tiene o juzga un contrato por lícito o ilícito por ser conforme o repugnante a la ley natural, ni aun cuando oyen estas palabras las entienden más que si fueran griegas. A cuya causa será provechoso darles noticia de este firme fundamento do estriban todos sus negocios y avivarles esta luz que, como siempre arde en ellos mismos, así perpetuamente la habían de seguir, siendo la estrella que en la noche oscura y tenebrosa de esta vida nos guía.” (STyC, I, 1.). As referências que seguem a partir deste trecho vão desde Aristóteles até nomes da tradição cristã.

<sup>374</sup> “A esto, conviene a saber, dar a cada uno lo que le conviene y viene de *derecho*, llaman los *teólogos* hacer igualdad. Dice *Santo Tomás*, que es nuestro príncipe: Propio es de la justicia hacer igualdad en los contratos humanos. E igualdad es ajustar dos cosas disímiles, como un caballo y cien ducados, en la esencia diferentes, vienen a ser iguales en la estima si los vale. Y la *justicia* causa que, *mercándose* el caballo, se den por él los cien ducados y no menos, aunque se pueda con algún engaño o fuerza haber por menos. Así se da a cada uno lo que le pertenece con igualdad: al que *compra* su caballo; al que *vende* otro tanto dinero, como dije, en el valor” (STyC, I, 2. Grifos nossos)

Os destaques da citação se justificam: elucidam referências importantes não apenas para Mercado, mas para os pensadores da Escolástica colonial como um todo, de modo que a *Summa* detém um valor no sentido de condensar não apenas uma visão particular, mas também ampla em relação à responsabilidade das partes de um contrato. Aí aparecem os *teólogos* (com ênfase em *Tomás de Aquino*), menções ao *direito* e à *justiça*, bem como relações de *compra* e *venda* (*mercantis*). Por certo, que *direito* e *justiça* poderiam não ser tomados aqui em um sentido positivo, como um regime de leis estabelecidas, o que impactaria na análise do trecho. Mas insistimos na interpretação apresentada, visto que estes termos são colocados em relação a questões comerciais, contratuais e morais.

Apresentados os argumentos, chega-se, então, ao tema da restituição como forma de reaver a justiça no tocante às transações comerciais suspeitas. A restituição é tratada amplamente no Livro VI, desde logo sendo colocada como necessária para a salvação e as referências que citam a situação dos escravos aparecem com mais destaque a partir do capítulo xiii “De la restitución en los bienes temporales”<sup>375</sup>. Nos parece clara a posição de Tomás de Mercado: a consciência da injustiça que levou à escravidão é suficiente para cessar imediatamente o direito sobre um cativo, seja para o que for<sup>376</sup>.

Também para Molina, a compra, venda e posse de escravos não apresentavam quaisquer problemas se cumprissem os requisitos legais e éticos que resultassem nos títulos listados<sup>377</sup>. Se houvesse a certeza de que um indivíduo fora de modo justo

---

<sup>375</sup> “Hemos ya llegado a la tercera y última parte de este opúsculo. Plega a la Divina Majestad nos dé su gracia para proseguirla y acabarla como conviene y que acertemos a salir de este laberinto en que entramos, que es la restitución que se suele incurrir usurpando estos bienes exteriores y corporales, tan amados y buscados – estados, villas o ciudades, dignidades, prebendas, beneficios, ofícios públicos, oro y plata, casas, heredades, mayorazgos, rentas, tributos, cosechas, frutos de la tierra, *esclavos*, ganado mayor y menor, joyas, preseas, ropas, finalmente, bienes raíces y muebles -, porque ninguno se posee con tanta seguridad que no esté a peligro de perderse aun en vida” (STyC, VI, xiii. Grifo nosso)

<sup>376</sup> “Si los mercó con buena fe y sinceridad – aunque no es buena fe, habiendo tal fama – y después pareciere de alguno de ellos en particular haber sido traído contra justicia, basta, cuando se supiere, a borrarlo, no lo puede retener más um punto, porque no tiene derecho ninguno en él, ni quien se lo vendió se lo pudo dar, pues también carecía de él.” (STyC, VI, xiv)

<sup>377</sup> “Pelo que ficou exposto depreende-se que o ponto de vista de Molina sobre a escravatura é controverso. É óbvio que, como vimos, ele não condena o comércio e a posse de escravos as, se forem realizados ao abrigo de certos títulos e condições que os legitimem, com base no direito civil e canônico e no *jus gentium*. Molina expõe até à exaustão esses títulos e condições, em relação aos quais deveria esperar-se que, na época, fossem geralmente aceites, dado o peso da tradição jurídica e do costume. O que repugna a Molina é o comportamento daqueles que não se preocupavam com qualquer justificação para obterem e conservarem a posse dos escravos. E ele insiste sobretudo na reprovação da escravidão nos casos em que esta é produto dum furto ou quando é realizada por motivos arbitrários e insignificantes ou com manifesta crueldade. É em relação a casos deste género que ele considera

tornado cativo, o comprador ou proprietário não sofreria qualquer tipo de censura. De modo paralelo a Mercado, a questão era especificamente a possibilidade de averiguação por conta do complexo sistema envolvendo a compra e a venda de escravos. A incerteza na condução da deflagração e condução das guerras, os apresamentos efetuados em terras africanas, o intenso fluxo comercial, fomentando a ganância dos envolvidos etc. fazia com que todo negócio fosse suspeito<sup>378</sup>. E Molina não parecia nem um pouco disposto a aceitar a possibilidade de ignorância ou ingenuidade dos cristãos envolvidos.

Não faltarão talvez pessoas que pretendem aliviar as consciências dos negociantes comprometidos com a compra de escravos aos infiéis na Guiné superior e inferior e na Cafraria, que transportam para Portugal e para outros lugares, proclamando que esse comércio é justo e lícito. Na minha opinião, o comércio realizado pelos que compram esses escravos aos infiéis em tais paragens, transportando-os depois, é, pelo contrário injusto e iníquo e todos os que o exercem pecam mortalmente e colocam-se numa situação de condenação eterna, a não ser que possam ser desculpados em virtude duma ignorância invencível. Mas não ousa afirmar que algum deles se encontre nessa condição<sup>379</sup>.

Mais que um pecado mortal, trata-se de uma questão de justiça – e por isso implica a necessidade de restituição. Molina aborda o assunto tomando como parâmetro o procedimento aplicado a qualquer bem de origem incerta, chamando à responsabilidade especialmente os compradores. No entanto, não deixa de fazer um adendo ao fato da “mercadoria” em questão ser uma pessoa – e tal questão parece ser tocada de modo mais sutil no texto de Mercado. Como tal, esta deve ter sua

---

injusto, iníquo e gravemente pecaminoso o comércio de escravos. Mas não devemos ficar demasiado impressionados com algumas dramatizações de Molina, que respeitam mais ao modo como por vezes os escravos eram tratados do que à condenação da escravatura em si mesma” (COXITO, 1999, p. 136).

<sup>378</sup> “Perguntados em confissão sobre os aspectos morais do negócio — que se limitavam, diga-se, à legitimidade do título de escravização —, admitiam que alguns dos escravos não o fossem justamente, escudando-se, porém, no facto de — pela intermediação de ‘tangomaos’ e de contratadores — não negociarem directamente com os vendedores. E, se algum escrúpulo de consciência têm, ‘basta-lhes pensar na conversão dos africanos e na melhor vida que os africanos aqui têm do que lá’ [trecho corresponde a *Diei*, II, 37, col. 167, B], pois, se não os comprarem, são imediatamente mortos pelos seus. Este clima de complacência estendia-se às próprias autoridades religiosas” (HESPANHA, 2001, p. 948, do qual também é a tradução).

<sup>379</sup> “Forte non deerit qui ex hoc capite sedare velit conscientias ementium mancipia ab infidelibus in utraque Guinaee et in Cafreria eaque in hoc regnum et alia loca asportantium negotiationemque hanc justam ac licitam proferre audeat (...). Mihi longe verisimilius est negotiationem hanc ementium ejusmodi mancipia ah infidclibuus illis in locis eaque indo asportantium injustam iniquamque esse omnesque qui illam exercent lethaliter peccare esseque in statu damnationis aeternae, nisi quem invincibilis ignorantia excuset, in quem neminem eorum esse affirmare auderem” (*Diei*, II, 35, 15-16, p. 103B). A tradução corresponde a COXITO, 1999, pp. 132-133.

liberdade preservada, conforme a lei natural, à qual os africanos *também* estão submetidos e pela qual *também* são protegidos.

Sou de opinião que é um pecado mortal (não apenas contra a caridade mas também contra a justiça, com a obrigação de restituição) comprar pessoas acerca das quais é verosímil a presunção (ou devia sê-lo) de que foram adquiridas ao abrigo dum título injusto. Em tal presunção a avareza não repara. Mas a culpa não é de quem vende. Consequentemente, se alguém comprar pessoas acerca das quais deve presumir com verosimilhança que foram adquiridas pelo furto e se, visando uma posse permanente, alguém realizar uma compra sem uma investigação prévia através da qual fique completamente esclarecido de que não existe por detrás um roubo, tal pessoa peca mortalmente e não é, em princípio, proprietária de boa fé, mas está obrigada a fazer posteriormente a necessária diligência para determinar se a mercadoria pertence a outrem e, se isso for estabelecido, deve proceder à restituição completa. Se não for possível obter a certeza a respeito de tal questão, nesse caso, em pro porção com a dúvida que permanece sobre se o escravo pertence a outrem, a pessoa está obrigada a restituir uma maior ou menor parte do seu valor, proporcional à intensidade da dúvida. Na base do que ficou dito na disputa precedente e tendo em conta o que já aqui expusemos, quando alguém comprar escravos aos infiéis nas paragens referidas, deve estar convencido de que, em geral, eles foram reduzidos à escravidão sem um justo título. Por conseguinte, comprando tais escravos sem investigar o título sob o qual caíram no estado de escravidão e não havendo razão para rejeitar a presunção de que é ou deve ser de modo diferente, o pecador peca gravemente e não é proprietário de boa fé, antes está obrigado, logo que a ocasião se proporcionar, a investigar a verdade. Se essa oportunidade não vier a verificar-se, como normalmente acontece, tem a obrigação de fazer uma restituição ao escravo (pois foi em violação da sua liberdade que a venda foi feita), em proporção da extensão da dúvida ou da presunção que permanece acerca da legitimidade da venda<sup>380</sup>.

Certamente o problema era maior do que as autoridades reais e eclesiásticas podiam dar conta e, ao mesmo tempo, revestido de uma importância econômica que colocava os críticos em uma situação bastante delicada e impedia decisões ou ações mais incisivas. Molina, no entanto, era enfático: acreditava que a observância da justiça e a preocupação em converter e batizar os africanos seriam recompensadas por Deus que “daria a conhecer naqueles lugares muitas minas de ouro e prata [...] e simultaneamente protegeria todos os [...] empreendimentos”<sup>381</sup>, de modo a ressarcir o lucro que teria sido obtido com a venda dos escravos.

De modo um pouco mais sutil, a análise escrupulosa da legalidade que permeia os títulos que levam à condição do escravo, bem como a necessidade de correção de qualquer injustiça ou irregularidade no processo, especialmente por meio da

<sup>380</sup> MOLINA *apud* COXITO, 1999, pp. 132-133.

<sup>381</sup> COXITO, 1999, p. 134.

restituição, revela aspectos de uma mudança de perspectiva já apontada anteriormente em relação ao escravo: este, antes tomado por objeto, passa cada vez mais à condição de sujeito. Por certo que isso não se dá de modo uniforme e consensual entre os escolásticos do Novo Mundo, mas seus reflexos não deixam de ser interessantes. Por exemplo, é digno de nota que Tomás de Mercado tenha tratado dos escravos em uma obra que versa sobre relações comerciais e contratos acerca de mercadorias em um sentido bastante generalista. Ainda que dedique uma parte específica a contemplar o problema dos cativos<sup>382</sup>, as referências aos escravos quando são abordadas questões como taxas, monopólios e vendas, tomam estes como uma propriedade tanto quanto roupas, animais, objetos em geral<sup>383</sup>. São elencados nos mesmos exemplos sobre preço justo, transações comerciais ilícitas ou danos ao patrimônio. Assim, no que diz respeito à igualdade em relação a valores, menciona que “se um escravo, valendo duzentos escudos, se dão por ele [a mesma quantia], ficam [em condições] iguais o comprador e o vendedor, aquele com seu negro, este com seus escudos”<sup>384</sup> ou, ao mencionar a volatilidade dos preços nos mercados e o risco de “enganos e embustes”, coloca na lista de mercadorias com “defeito” o “escravo enfermo, ladrão e fugidio”<sup>385</sup>.

Mas, para além de elencar, como vimos, uma série de críticas a cada possível justificativa para a escravidão, tornando necessária a suspeição como regra para qualquer transação de compra e venda deste tipo, Tomás de Mercado, também denuncia a crueldade dos mercadores para com os escravos, denúncia potencializada, pois tal violência se dá contra pessoas “que já são também fiéis, porque na ribeira, no momento em que são embarcados, os batizam todos juntos com um hissopo – que [seria] outra enorme barbaridade”<sup>386</sup>. Nota-se aqui presente a menção à negligência com o batismo, colocada a par das atrocidades cometidas contra os africanos.

Ainda assim, vale citar, Mercado admite que

em tempos passados houve muito maior corrupção nisto; agora em grande parte se remediou, assim porque os mesmos negros com grandes calamidades que passaram foram avisados e feito ladinos e já não se deixam

---

<sup>382</sup> CULLETON, 2017, pp. 250-251. Também cf. CULLETON, 2015.

<sup>383</sup> Por exemplo, como se observa em *STyC*, II, 8.

<sup>384</sup> *STyC*, I, 2.

<sup>385</sup> *STyC*, II, 8.

<sup>386</sup> *STyC*, II, xx.

facilmente enganar, como por leis penais que o Rei de Portugal estabeleceu e executou com rigor<sup>387</sup>.

### 3.2.3. Síntese do exposto neste capítulo

Em vista da extensão deste capítulo elencamos aqui uma síntese de suas ideias gerais. Em primeiro lugar, as menções aos nomes de Tomás de Aquino e Duns Scotus, quando abordado o período da Escolástica medieval, relevam sua autoridade e apresentam as principais doutrinas no tocante à escravidão – o mesmo pode-se dizer das questões legais envolvidas. Sandoval irá constantemente evocar as autoridades, sejam elas eclesiásticas ou não, assim como ao citar Aristóteles temos consciência que o faz por intermédio de outras fontes que não necessariamente o Estagirita. Algo semelhante podemos dizer daqueles nomes situados no contexto da Escolástica colonial: Sandoval serve-se muito bem das conclusões das obras de Soto, Mercado, Molina etc<sup>388</sup>.

Outro ponto a destacar diz respeito à mudança de mentalidade que perpassa o desenvolvimento das ideias filosóficas desde o final da Idade Média até a Modernidade. Seja pelo acento no viés humanista, ou então pela nova concepção de mundo, o fato é que desde questões culturais e religiosas até políticas e sociais foram afetadas e tiveram que ser reinterpretadas à luz dos novos tempos. Isso acabou, por certo, interferindo em uma noção de ser humano e indivíduo, alargando-se até abarcar questões sociais e éticas.

Finalmente, cabe pontuar o papel da experiência vivenciada nas colônias americanas pelos missionários, os quais não apenas teorizavam sobre a escravidão, mas eram verdadeiras testemunhas de como esta operava e afetava os cativos. Da síntese entre esta situação e o ponto indicado no parágrafo anterior, temos uma visão única sobre as relações de servidão, suas justificativas e crítica, que de modo especial afetavam os membros da Igreja. O papel dos sacramentos (e sua correta administração), a possibilidade de salvação para os etíopes e os limites da prática

---

<sup>387</sup> “en tiempos pasados hubo muy mayor corrupción en esto; ahora en gran parte se ha remediado, así porque los mismos negros con grandes calamidades que han pasado se han avisado y hecho ladinos y no se dejan ya fácilmente engañar, como por leyes penales que el rey de Portugal ha establecido y ejecutado con rigor” STyC, II, xx.

<sup>388</sup> “Percebe-se [na obra de Sandoval] a filiação, por exemplo, às conclusões do tratado *De iustitia et iure* do dominicano Domingo de Soto, de 1553, da *Suma de tratos y contratos* do também dominicano Tomás de Mercado, de 1569 e da obra em seis volumes *De iustitia et iure* do jesuíta Luis de Molina, publicada entre 1593-1609” (SOUZA, 2006, p. 39)



escravista denotavam um especial compromisso dos cristãos para com os escravos. Tais elementos serão nitidamente percebidos na obra de Alonso de Sandoval, e a partir deles será desenvolvida uma análise bastante distinta do estatuto da escravidão, como veremos nos próximos capítulos.

#### 4. “PÉS DO MUNDO”: UMA ANÁLISE DA ÁFRICA E DOS AFRICANOS A PARTIR DA OBRA *DE INSTAURANDA AETHIOPUM SALUTE* (1627 e 1647)

Considerada a escravidão enquanto tema filosófico, chegamos finalmente à análise mais apurada do pensamento de Alonso de Sandoval sobre a mesma, com base em sua obra magna *De instauranda Aethiopum salute*, cuja primeira edição data de 1627. Esta, então, apresenta-se com quatro livros, os dois primeiros com viés destacadamente teórico, sendo os dois últimos mais práticos, com instruções bastante didáticas sobre o ministério dos sacramentos e o processo de catequização para os etíopes<sup>389</sup> - tratava-se, então, da orientação com vistas a restaurar a salvação destes. Fato é que o *De instauranda...* é reconhecido como um texto fundamental para a compreensão da história colonial da América<sup>390</sup>.

Este reconhecimento se dá especialmente pelo motivo apontado anteriormente: Sandoval supre uma lacuna importante no tocante à escravidão negra e à presença dos africanos na América. Já tratamos do quão paradoxal era a abordagem desta prática, a qual de início não apenas era tolerada como inclusive fora apontada como alternativa à escravização do indígena por nomes do quilate de Bartolomé de Las Casas<sup>391</sup>. Em relação à escravidão negra predominava “a mentalidade negativa, quer dizer, se dá por assumida que esta é de fato e legítima”<sup>392</sup>, e ainda que, nesta linha, Sandoval não a condene, ao menos se dedica ao tema de modo inédito, problematizando o tratamento dispensado aos escravos africanos. O interesse especificamente nos etíopes (“que por su color comunmente llamamos negros”<sup>393</sup>) remete ao descaso em relação a tratados que apontem para este grupo em específico, mesmo que o interesse pela “saúde espiritual dos próximos” seja recorrente<sup>394</sup>. E, neste sentido, *De instauranda Aethiopum salute* constitui uma obra de destaque em relação aos tratados da época.

---

<sup>389</sup> “Se puede decir que este libro sirvió de texto a los misioneros que trabajaban con negros esclavos, y sobre todo fue la obra inspiradora que siguió al pie de la letra el gran apóstol de los esclavos, Pedro Claver. Tal era la estima que tenía de este libro, que tenemos varias referencias del General de los jesuítas que contesta a la petición urgente de Claver de que se publicara esta obra “que él consideraba de gran gloria de Dios” (VALTIERRA, 1956, IX)

<sup>390</sup> MORGAN, 2008, p. 75.

<sup>391</sup> VALTIERRA agrega a este os nomes de Motolinia, Medrano, entre outros, neoescolásticos e contemporâneos, para apontar a vasta literatura produzida no interesse da defesa do indígena americano (1956, XXII).

<sup>392</sup> “Se da por sentado el hecho y su legitimidad” (VALTIERRA, 1956, XXII e XXIII, tradução nossa).

<sup>393</sup> *DiÆs* [1627], Argumento de la obra al cristiano lector.

<sup>394</sup> *DiÆs* [1647], Dedicatória.

A denominação *etíopes* (*aethiops*) se dava de modo genérico aos negros e etimologicamente significa “cara queimada”<sup>395</sup>. O uso do termo remonta à Antiguidade, sendo aplicado pelos egípcios aos povos da região ao sul de Siene, a qual corresponde, atualmente, a Assuã<sup>396</sup>. Suess afirma que desde esta época “a alcunha etíope (cara queimada) se tornou designação genérica dos habitantes desde o sul do Egito, passando por toda a África até os países em torno do Oceano Índico e a Índia. Mais tarde, etíope tornou-se nome genérico do negro”<sup>397</sup>. Sandoval aborda a questão da definição apropriada dos povos negros, bem como sua análise etimológica, convergindo para as informações aqui apresentadas. No entanto, conduz a discussão de maneira peculiar, relevando aspectos culturais e étnicos<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup> SUESS in: RIBEIRO ROCHA, p. IX, 1992.

<sup>396</sup> A região é citada em Ez. 29, 9-10, assim “A terra do Egito será uma desolação e uma ruína, e assim saberão que eu sou lahweh. Visto que ele disse: ‘O Nilo é meu, eu é que o fiz’, eu sou contra ti e contra os teus canais, reduzindo a terra do Egito a uma ruína e a uma desolação desde Magdol até *Siene* e até as fronteiras da Etiópia” (Grifo nosso).

<sup>397</sup> SUESS in ROCHA, 1992, p. IX.

<sup>398</sup> A análise de Sandoval apresentada no *De instauranda...* sobre os termos “negros”, “etíopes” ou outros relacionados nos interessa particularmente aos objetivos desta pesquisa, sobretudo no que diz respeito à construção de seu viés etnográfico. Portanto, desenvolveremos melhor este ponto quando tratarmos da comparação entre as edições de 1627 e 1647, em seguida. Por ora, tratemos apenas de modo geral, com vistas ao melhor entendimento das terminologias presentes na obra.

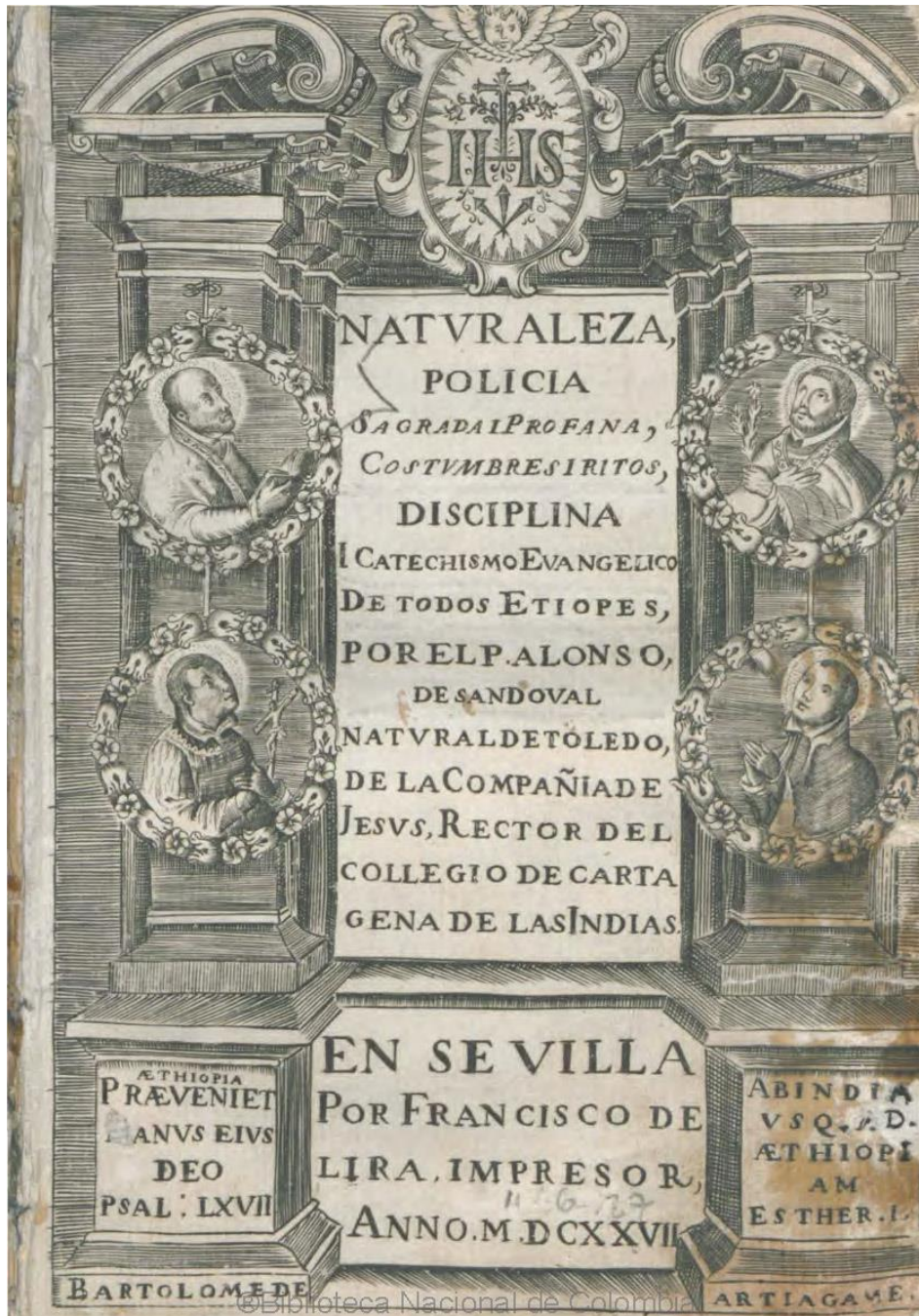


Imagem 2: Capa da edição de 1627, intitulada *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etíopes*.

Desta forma, tomaremos de modo ambivalente os termos “negros” e “etíopes”, mas preferindo este àquele, por dois principais motivos: 1. Por seu uso na obra analisada, e 2. por nos parecer mais apropriado na distinção dos africanos traficados para a América. Dando sequência à análise, os recém chegados às colônias americanas poderiam ser ainda classificados de duas maneiras: aqueles que não compreendiam nem a língua europeia, tampouco os costumes cristãos eram chamados de *boçais*. Por outro lado, chamavam-se *ladinos* os que detinham este tipo

de conhecimento, em geral por viverem algum tempo em terras cristãs<sup>399</sup>. Esta distinção é citada por Sandoval em diversos pontos da obra e nos parece crucial no que diz respeito ao processo de evangelização dos etíopes. Afinal, as barreiras linguísticas e idiomáticas constituíam um grande empecilho no processo de catequização.

Sandoval demonstra um cuidado especial quanto à abrangência que suas ideias teriam, e um fato em particular deve ser mencionado no que diz respeito à forma como sua obra fora apresentada: o jesuíta elege o *castellano* (romance) como o idioma para escrevê-lo, preferindo-o frente ao latim. Tal escolha garante um alcance a um público maior, e a própria obra remete a diferentes leitores, desde os senhores e religiosos, até os mais leigos, e, por vezes, mesmo os escravos. Há, por certo, trechos em latim, mas os mesmos são na grande maioria das vezes traduzidos ou parafraseados pelo autor<sup>400</sup>. Nas palavras do próprio Sandoval,

Pondrè las autoridades en Latin, porque para los que lo entienden podrá ser de mucho provecho, por la fuerza, y eficacia que tienen las cosas tomadas en su fuente, y especialmente las palabras de la sagrada Escritura: y para los que no entienden Latin, no será esto impedimento, pues se pone tambien el Romance dellas [...]<sup>401</sup>.

O desenvolvimento de um tratado em língua vulgar constituía uma marca do humanismo<sup>402</sup> no início da Modernidade. Sandoval assim segue na mesma direção não apenas de outros filósofos, como também de escritores e tradutores em geral. Podemos mencionar a importância de René Descartes<sup>403</sup>, o qual, embora tenha

---

<sup>399</sup> “Así eran referidos los esclavos recién llegados de África y que no entendían la lengua española ni las costumbres y policía cristiana. En contraste, ladino refería a aquellos etíopes que habiendo habitado en tierra de cristianos, habían adquirido cierto manejo de su lengua, costumbres y policía.” (RESTREPO, 2005, p. 15, *nota*)

<sup>400</sup> RESTREPO, 2005, p. 18.

<sup>401</sup> *DiÆs* [1647], Prologo al Letor, 8.

<sup>402</sup> No entanto, apenas este fato não basta para conferir uma dimensão humanista mais ampla ao pensamento de Sandoval. E isso por vários motivos: em primeiro lugar, o conceito de Humanismo é complexo o suficiente para não permitir uma classificação simples e direta a este movimento apenas por cumprir certas características do mesmo; também Sandoval em muitos pontos está na contramão do pensamento humanista, como podemos notar ao longo das ideias apresentadas em *De instauranda...* e expostas aqui à análise; e finalmente, a menção ao Humanismo nos serve principalmente para explicar certas peculiaridades no pensamento de Sandoval, das quais, mesmo consideradas as ressalvas apontadas, não pode ficar alheio. Em todo caso, ainda que inserido em um contexto socio-histórico específico, identificar Sandoval enquanto “humanista” ou “moderno”, é tão equivocado quanto desvinculá-lo totalmente do contexto em que se encontra.

<sup>403</sup> 1596-1650.

redigido suas *Meditações Metafísicas*<sup>404</sup> em latim, também publica seu *Discurso do Método*<sup>405</sup> em francês, alargando um círculo de leitores que com certeza seria mais restrito caso não utilizasse uma linguagem mais popular. De igual relevância, mas desta vez no campo da literatura, Dante Alighieri<sup>406</sup> escreve sua *Divina Comédia*<sup>407</sup> em italiano vulgar. Finalmente, não podemos esquecer Lutero, o qual traduz a Bíblia para o alemão, em um momento deveras importante no processo da Reforma protestante<sup>408</sup>. Tanto Lutero quanto Descartes e Alighieri - ou ainda, tanto a tradução da Bíblia, quanto o *Discours de la Méthode* e a *Divina Commedia*, são considerados verdadeiros marcos do pensamento humanista, em parte por conta da preferência por uma língua popular em substituição ao latim, mais erudito, porém (ou por isso mesmo) mais restritivo<sup>409</sup>.

Sandoval poderia integrar este rol, representado por sua obra, em forma e conteúdo. De fato, é até estranho que seu nome seja esquecido por vezes, inclusive no âmbito dos estudos sobre escravidão na América colonial, excetuando-se pesquisas mais específicas<sup>410</sup>. Valtierra realiza uma comparação justa com Bartolomé de Las Casas, afirmando, de modo taxativo, que “o padre Alonso de Sandoval é definitivo em sua genialidade. Não teve a repercussão de Las Casas porque é mais sereno em seu terrível realismo e mais construtivo”<sup>411</sup>.

---

<sup>404</sup> *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur.*

<sup>405</sup> *Discours de la Méthode.*

<sup>406</sup> 1650-1321.

<sup>407</sup> *Divina Commedia.*

<sup>408</sup> A menção a Lutero e a tradução da Bíblia é imprescindível neste contexto, porém não podemos perder de vista os objetivos distintos que levam o líder da Reforma protestante e um jesuíta a comporem seus trabalhos. Enquanto a *tradução* de Lutero pode ser considerada inclusive uma afronta à autoridade da Igreja romana, a *redação* de Sandoval está de acordo e a favor desta. Ressalvada esta distinção, ambas as obras têm valor histórico incontestável.

<sup>409</sup> Descartes explica que: “si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons, parce que je les explique en langue vulgaire” [“E se escrevo em francês, que é a língua de meu país, e não em latim, que é a de meus mestres, é porque espero que aqueles que se servem apenas de sua razão natural totalmente pura julgarão melhor minhas opiniões do que aqueles que não acreditam senão nos livros antigos. E para aqueles que unem o bom senso ao estudo, os quais são os únicos que desejo para meus juizes, estou certo que não serão tão parciais em favor do latim que recusem ouvir minhas razões porque as explico em língua vulgar”] (DESCARTES, 1637, VI). Também Solorzano Pereira traduz sua obra para a língua vulgar, o que o mesmo justifica: “Dioseme a entender entonces, que seria del gusto, y servicio de V.M. que estos libros se pusiesen en lengua Castellana, para que gozassen dellos los que no entienden la Latina” (*DIPI*, Dedicatória al Rey N.S.).

<sup>410</sup> MARZAL; TUA, 2005, p. 19.

<sup>411</sup> “El Padre Alonso de Sandoval es definitivo en su genialidad. No tuvo la repercusión de Las Casas porque es más sereno en su terrible realismo y más constructivo” (VALTIERRA, 1956, XXIII, tradução nossa).

A leitura de Sandoval nos leva, em verdade, a uma percepção menos cruel sobre a situação dos etíopes do que nos revelam alguns dos textos de Las Casas sobre a violência dos conquistadores em relação às populações nativas<sup>412</sup>, o que não significa, de modo algum, que em *De instauranda...* não se percebam denúncias, censuras e admoestações em relação ao tratamento dispensado aos escravos africanos. Mas os interesses de Sandoval são catequéticos e pedagógicos, e não constituem uma crítica moral no sentido estrito. Para isso, recorre à uma vasta gama de autoridades, desde filósofos pagãos, em especial Aristóteles<sup>413</sup>, até teólogos como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, além, é claro, de muitas citações bíblicas<sup>414</sup>. Uma análise atenta precisa admitir que

Esta problematização oblíqua e circunstancial se associa, por sua vez, com um estilo de narração barroca no qual se apresentam diferentes posições e autores sobre um ponto em particular, sem que Sandoval evidencie necessariamente a própria. Quando Sandoval se refere a uma passagem das Sagradas Escrituras, a uma autoridade ou qualquer outro autor sobre um ponto específico, não significa que esteja de acordo ou que ceda a seus argumentos. Pelo contrário, várias são as passagens nas quais Sandoval expõe diferentes e contraditórios pontos de vista sobre um aspecto em particular, sem tomar ele mesmo posição a favor de um argumento em específico. Não obstante, existem outras passagens onde Sandoval toma abertamente uma posição, embasado em alguns autores, e por isso contradizendo outros. Neste sentido, para o leitor contemporâneo é relevante não perder de vista esta estratégia narrativa que se associa com as táticas de autoridade e autorização desde as quais Sandoval opera<sup>415</sup>.

A este “arsenal argumentativo”, desenvolvido de modo claro e coeso em língua de fácil compreensão popular, acrescenta-se uma estrutura planejada em tal sequência didática que permite atingir os objetivos do jesuíta com a obra de modo gradual, com cada parte da mesma firmemente embasada nas ideias que a

---

<sup>412</sup> Cf. LAS CASAS, 1984.

<sup>413</sup> “Incluso las constantes referencias a Aristóteles, considerado un filósofo pagano, correspondían al arsenal argumentativo ya sancionado por grandes teólogos como Agustín o Tomas de Aquino” (RESTREPO, 2005, p. 23).

<sup>414</sup> Ao final da edição de 1647 constam três índices bastante detalhados e de abrangência notável: em primeiro lugar apresenta um “*Indice de los libros, y capítulos que ay en la primera parte deste Tomo de Instauranda Aethiopum salute. En que se trata de la naturaleza, policia sagrada, y profana, costumbres, abusos, y ritos de todos los Etiopes, que se conocen en el mundo. Y de otras cosas notables, que se cuentan de sus Reinos. De su esclavitud; predicacion en ellos del Apostol S. Tomè. De sus Santos, y Varones ilustres*”. Logo a seguir, um “*Indice de los lugares de la Sagrada Escritura, Que se explican, y alegan en estos tres libros desta primera Parte*”, organizado pela referências ao Antigo Testamento (*Ex veteri testamento*) e ao Novo Testamento (*Lugares de los libros de Nuevo Testamento*). E finalmente, ocupando grande parte da edição, “*Indice de las cosas mas notables, que se contienen en estos tres primeros Libros de la primera Parte deste Tomo*”.

<sup>415</sup> RESTREPO, 2005, pp. 24-25.

antecedem, ao mesmo tempo em que servem de preâmbulo às seguintes. Sobre a primeira edição, de 1627, Restrepo aponta que para Sandoval

cada um dos livros que compõem a primeira edição tem um propósito. Para o primeiro, se refere com o verbo “deleitar” por reunir inumeráveis coisas curiosas e maravilhas sobre os etíopes e suas terras, as quais, espera, surpreenderão o leitor<sup>416</sup>.

Nesta linha, “mover é o verbo utilizado para os livros segundo e quarto”, no sentido de que busca impelir os partícipes da Companhia de Jesus, bem como os leigos, à ação para com os africanos, dignos de compaixão. Finalmente, cabe ao terceiro livro o propósito de ensinar os procedimentos para a salvação das almas dos etíopes<sup>417</sup>.

Além do título, a estrutura das duas edições também difere, segundo a proposta esboçada por Sandoval para a publicação de 1647. Esta pretendia

seis livros distribuídos de três a duas partes ou volumes. Os dois primeiros livros da primeira parte se referem ‘[...] à descrição do vasto Império dos Etíopes, tanto no Oriente quanto no Ocidente, a diversidade de suas Nações, e costumes naturais, e morais [...]’; enquanto o terceiro descreve ‘[...] as coisas mais monstruosas, singulares, curiosas, e de maior maravilha, que se encontram em tantos e tão vários Reinos de todos estes Negros: principalmente de seus verdadeiros Santos, e homens ilustres’<sup>418</sup>.

Finalizando esta primeira parte, constam dois vastos índices: sobre os lugares das Escrituras e sobre as “coisas mais notáveis” citadas nestes três primeiros livros.

Sobre a segunda parte, nunca fora publicada. Tampouco sabemos se Sandoval chegou ao menos a finalizar seu manuscrito, embora haja ciência de que conteria um primeiro livro sobre “[...] la miseria, e infelicidad, asi en lo natural, y sobrenatural, como en lo moral de los Etiopes esclavos [...]”, um segundo sobre “[...] el modo que su enseñanza se ha de tener, con los casos de conciencia que en ella se ofrecen, principalmente en la averiguación de la nulidad, o duda de sus bautismos, y en su revalidación”; e um terceiro sobre “[...] en el qual con ejemplos, y razones mas

---

<sup>416</sup> RESTREPO, 2005, p. 19.

<sup>417</sup> RESTREPO, 2005, p. 19.

<sup>418</sup> RESTREPO, 2005, p. 19.



domesticas, y caseras, trataré de la estima grande que la misma Compañía ha hecho, y haze dél”<sup>419</sup>.

---

<sup>419</sup> *DiÆs* [1647], Prologo al Letor, 4.

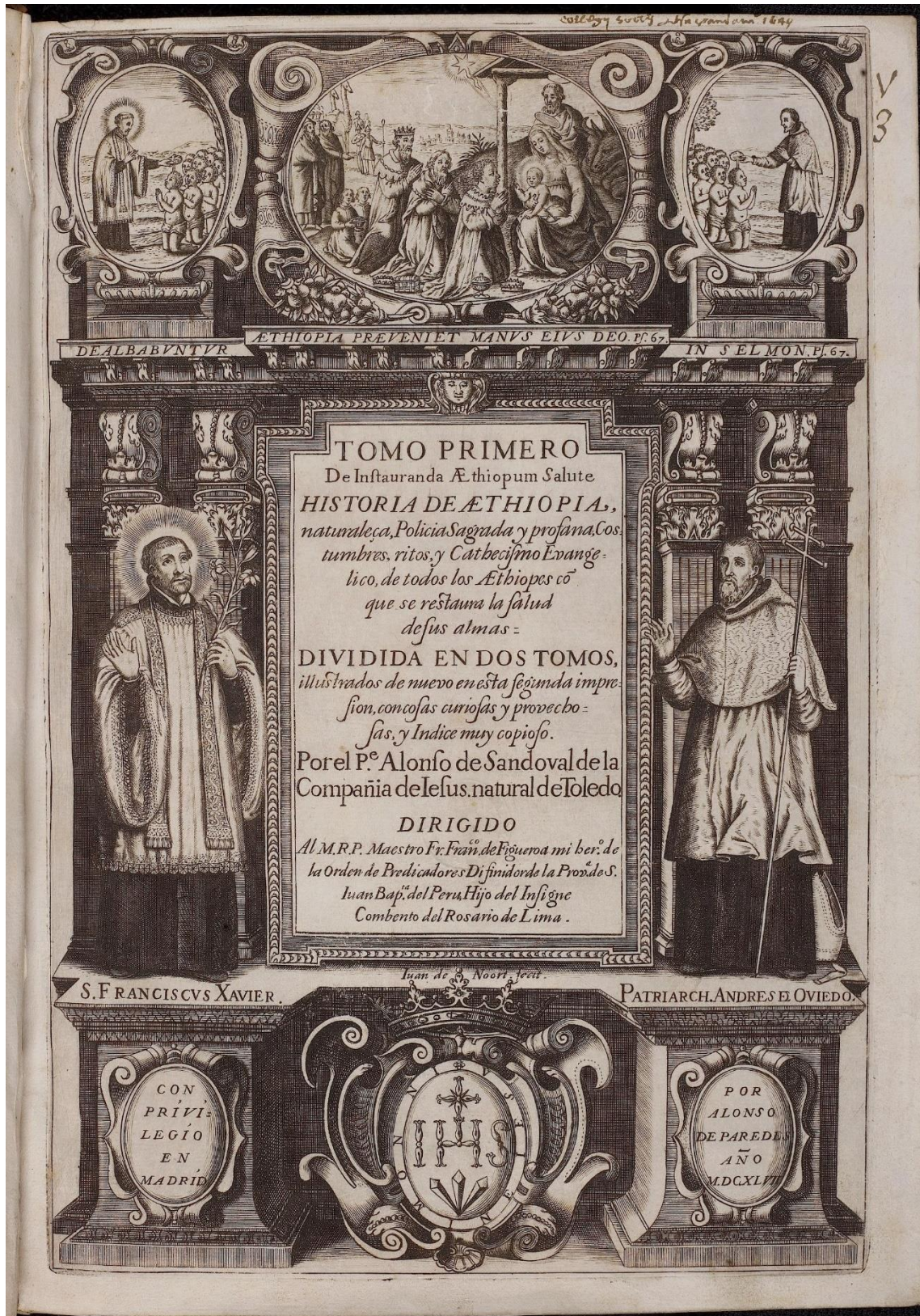


Imagem 3: Capa da edição de 1647, trazendo o título *De instauranda Aethiopum salute: Historia de Aethiopia, naturalis, Policia sacra y profana, constumbres, ritos y catechismo evangelico, de todos los aethiopes con que se restaura la salud de sus almas.*



#### 4.1. Análise comparativa

A principal obra do missionário jesuíta Alonso de Sandoval, tratada nesta pesquisa por *De instauranda Aethiopum salute*, não trazia este nome em sua primeira edição, de 1627<sup>420</sup>. Analisando a capa do livro conforme viera a público na época, seu título era *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etíopes*, registrado na ilustração juntamente com os dados do autor em um quadro central, ladeado por duas colunas, em um padrão gráfico da época. Nestas colunas chama a atenção a imagem de quatro religiosos, dois dos quais facilmente identificáveis: na metade de cima da coluna da esquerda temos o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola<sup>421</sup>; já na coluna da direita, também na parte superior, encontramos representado Francisco Xavier<sup>422</sup>, um dos fundadores da Companhia de Jesus, destacado por sua ação missionária de grande relevo na Ásia<sup>423</sup>. Os outros personagens são mais difíceis de reconhecer à primeira vista (talvez o que divide a coluna com Francisco Xavier seja o próprio Sandoval<sup>424</sup>). Concentremos nossa atenção àquele ilustrado logo abaixo de Inácio de Loyola: aí temos o frei franciscano Benedito<sup>425</sup>, “o mouro” (ou “o negro”), o qual é mencionado por Sandoval desta forma:

El segundo santo negro de la seráfica orden nació en um lugar de Sicilia llamado San [Fratelo]. No fue hijo de ilustres padres sino de negros muy atezados; su madre fue esclava, y así el hijo siguiendo la condición de la madre nació negro y esclavo; llamáronle Benedicto; y fuelo tanto y de tan

<sup>420</sup> RESTREPO, 2005, pp. 17-18 e SOUZA, 2006, p. 37. “Aunque el título ‘De Instauranda Æthiopum Salute’ sólo aparece en la segunda edición, tanto Sandoval como los lectores en sus conceptos de la primera edición se refieren explícitamente al manuscrito como ‘De Instauranda Æthiopum salute’ ([1627] 1956:1, 2, 5, 6)” (RESTREPO, 2005, p. 18).

<sup>421</sup> 1491-1556.

<sup>422</sup> 1506-1552.

<sup>423</sup> TAVARES (2007, p. 125), afirma que “o início da atuação da Companhia de Jesus no Oriente está associado ao nome de Francisco Xavier”. Retomando a história dos jesuítas, sabemos que “Inácio de Loyola, que fora militar, após uma longa convalescença decorrente de grave ferimento, optou pela vida religiosa e pelos estudos, feitos primeiro na Espanha e, depois, completados em Paris. Nesta cidade, com alguns colegas estudantes, formou um pequeno grupo de iniciados nos exercícios espirituais – que ele havia criado numa viagem de peregrinação a lugares santos na Itália –, o qual se transformaria no núcleo fundador da Companhia de Jesus: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínez, Afonso Salmerón, Nicolau Bobadilha e Simão Rodrigues” (LACOUTURA *apud* TAVARES, 2007, p. 126. Grifo nosso). Sobre sua relevância enquanto modelo aos missionários, “não obstante o facto de S. Francisco Xavier ter tido uma morte natural, ele tornou-se no ideal do missionário, e o seu exemplo inspirou muitos jovens europeus a seguirem os seus passos. Por essa razão, também no Oriente a arte da Companhia de Jesus vai difundir a imagem de S. Francisco Xavier entre os mártires da Companhia de Jesus” (OSSWALD, [200-?], p. 142).

<sup>424</sup> BREWER- GARCÍA, 2016, p. 118.

<sup>425</sup> 1524-1529.

buena inclinación y costumbres para las cosas de virtud, que por verle su amo, que se llamaba Juan de Lanza, tan dado a las cosas de Dios, le dio libertad, y juntamente deseando servir al Señor, fundó en su compañía una congregación en el monte Pelegrino, junto a Palermo, cuyo instituto era profesar la regla del seráfico Padre San Francisco; añadiéndole voto de no comer carne en toda la vida. Pero muerto el amo y fundador, el Papa Pío Cuarto redujo esta nueva orden a los padres capuchinos, y como fuese uno de ellos nuestro Santo Benedicto, gozando de la facultad del Sumo Pontífice, se pasó a los observantes de la ciudad de Palermo, donde descubrió el siervo de Dios la gracia del Espíritu Santo que estaba en él, *porque aunque negro fue el blanco de todos los varones espirituales de aquel tiempo*, sobrepujándolos a todos en la vida espiritual y demás ejercicios de la vida activa y contemplativa, en tanto grado, que los Padres de la provincia le hicieron guardián del convento de Jesús de la ciudad de Palermo<sup>426</sup>.

Esta pequena descrição<sup>427</sup> contém elementos típicos do pensamento corrente à época, alguns já citados anteriormente e pontuados ao longo da obra de Sandoval. Destacamos especialmente a condição de escravo a partir da mãe, evocada aqui para justificar o caso de Benedito, e a identificação (ou associação) da brancura com a alma virtuosa, estabelecendo que mesmo o indivíduo *negro* poderia ser *branco* de alma. Deste modo, mesmo louvando Benedito enquanto religioso e enaltecendo suas virtudes, ainda pesa sobre este o rótulo de cativo, e por isso guardando uma certa inferioridade em relação aos demais indivíduos. Sua própria representação corrobora esta visão preconceituosa: Benedito é retratado com trajes mais simples, como um acólito<sup>428</sup>.

Comparado com esta primeira edição, o frontispício de 1647 parece mais rico em detalhes<sup>429</sup>. Publicada em Madrid, já trazia o título pela qual seria conhecida

<sup>426</sup> *DiÆs* [1627], I, xxxii (grifos nossos). O texto de 1647 não difere deste citado. Por sua vez, Sandoval extrai as informações de Antonio DAÇA, em sua *Corónica General de San Francisco y Su Apostólica Orden*, IV, XVI, f. 66-68.

<sup>427</sup> No mesmo capítulo também é dedicado ao franciscano Antonio, igualmente etíope. Sobre ambos os freis citados, inclusive sobre seus respectivos cultos, cf. FIUME, 2009.

<sup>428</sup> “In Artiagame’s image [Bartolomé de Artiagame, autor da capa], Benedict is identified by his shaded face and the characteristic cross he holds in his arms. His face is surrounded by a halo of light as he stares reverently upwards. Unlike the images of the black Magus analyzed earlier, Artiagame marks Benedict’s blackness only by shading his face, while portraying the rest of his facial features as nearly identical to those of the three Jesuits with whom he shares the frontispiece. In marked contrast to the images by de Vos and de Noort, Artiagame portrays Benedict in altar boy dress, denoting him a figure of lesser authority than the others on the frontispiece” (BREWER- GARCÍA, 2016, p. 118).

<sup>429</sup> Segundo indicação das respectivas ilustrações, a edição de 1627 é de autoria de Bartolomé de Artiagame (do qual não conseguimos demais dados biográficos) enquanto a de 1647 corresponde ao trabalho do flamenco Juan de Noort (1587-1652). Sobre a estética de Juan de Noort, embora não tenhamos encontrado análises sobre a ilustração elaborada para a obra de Sandoval, citamos a seguinte crítica a seu trabalho no livro *El Maestro del Principe* (por Jerónimo Fernández de Otero, em 1633): “Si en el frontispicio Noort no introduce novedad alguna respecto a los esquemas compositivos habituales, sobresale por el contrario la perfección de su calidad técnica. Son inmejorables los claroscuros trabajados mediante uma red de líneas que se entrecruzan con más o menos densidad según el grado de luminosidad pretendido. Destaca asimismo tanto el suave modelado de las figuras

também a primeira, e assim complementado: *Historia de Ætiopia, naturaleza, Policía sagrada y profana, costumbres, ritos y catechismo evangélico, de todos los aetíopes con que se restaura la salud de sus almas*<sup>430</sup>. Como na anterior, apresenta no centro a descrição da obra e do autor, como que emoldurada, enquanto apenas duas figuras, agora devidamente identificadas, ladeiam estes elementos: à esquerda novamente Francisco Xavier; e à direita, Andrés de Oviedo<sup>431</sup>, bispo e patriarca da Etiópia .

No topo da página, com certo destaque, figura a visita dos Reis Magos ao menino Jesus, passagem que representa a adoração e a reverência dos reis e povos do mundo para com Cristo, “dando a entender que todos estes povos, que eram gentis, seriam sujeitos à vara e ao cetro de Jesus Cristo”<sup>432</sup> . Este aparece no colo de Maria, erguendo sua mão direita para um indivíduo que se ajoelha diante dele: “Rey Baltazar , pues fue el primero que adorò al Niño Dios, segun se colige de gravíssimos Doctores, y versiones. Y ello se estava dicho: Aethiopia praveniet manus eius Deo” . Em tradução: “a Etiópia estenderá as mãos para Deus” . A sentença, referente ao Salmo 67 , está transcrita nas capas das duas edições: em 1627, citada na base da coluna da esquerda; ao passo que em 1647 aparece abaixo da ilustração de Baltazar adorando ao menino Jesus, acrescida, por sua vez (e apenas nesta edição ), de um trecho do versículo 15, do mesmo Salmo: “de albabantur in Selmon” , com uma franca ideia de “tornar alvo [como a neve] o Monte Sombrio”. E, finalmente, completando a ilustração do topo da página da segunda edição, duas representações de grandes grupos de indivíduos com traços etíopes sendo batizados por missionários flanqueiam a representação da adoração dos Reis Magos.

A comparação entre as capas das respectivas edições do *De instauranda Aethiopum salute* a partir da análise de seus elementos serve paralelamente a uma interpretação da própria evolução de seu conteúdo ao longo das duas décadas que as separam. A análise da obra, especialmente quando esta se dá de modo comparativo, em geral esbarra em um olhar contemporâneo que muitas vezes se

---

como el tratamiento de la perspectiva que consigue a través de molduras situadas en distintos planos iluminados con diferente intensidad.

Pilastras clásicas que se apoyan en un basamento [, y en] vano central, [...] una hermosa tipografía destaca el título, dedicatoria y demás datos bibliográficos.

Al igual que la estructura, la icoografía de la portada resulta hasta cierto punto trivial, lo que hace suponer que Juan de Noort como la mayoría de los grabadores de su tiempo, fabricara sus ilustraciones a partir de un repertorio más o menos limitado introduciendo motivos o variaciones de acuerdo con la naturaleza de los textos” (MONTANER, 2002, p. 426)

<sup>430</sup> RESTREPO, 2005, p. 18.

<sup>431</sup> 1518-1577.

<sup>432</sup> *DiÆs* [1647], III, 37, 1.

sobressai às intenções do autor, nem sempre coerente com seu contexto original. Para Restrepo, os estudiosos tendem a impor "categorias que constituem o julgamento comum de hoje" no texto de Sandoval sem levar em conta as "múltiplas mediações" através do qual ele deve ser interpretado, incluindo o tempo em que Sandoval escreveu, o que ele incluiu e omitiu e como o texto foi usado em seu contexto original<sup>433</sup>. Morgan compara a crítica de Restrepo com Olsen no momento em que este alerta "contra uma leitura excessivamente restrita do texto"<sup>434</sup>. *De instauranda*, afirma, "é muito mais complexo em suas motivações e desenvolvimento"<sup>435</sup>.

Debe-se lembrar que Sandoval estava escrevendo ele mesmo na qualidade de religioso e sobre uma problemática de disciplina (doutrina) e catequese (ensino) com vistas à salvação dos etíopes. Deste lugar, portanto, o voto de obediência teria uma profunda ressonância intelectual<sup>436</sup>.

Na dedicatória de 1647, é o próprio autor que demarca quão distintas são as duas obras, ainda que mantenham o mesmo objetivo, escrevendo que "sale segunda vez à luz el tomo *De Instauranda Aethiopum salute*, tanto le he acrescentado, que siendo el mismo, viene à ser distinto por su grandeza"<sup>437</sup>. Quanto ao objetivo, comum às duas edições, bem como a relevância da obra de modo geral, está diretamente relacionado a despertar e avivar o interesse em reverter a sorte dos etíopes, amparando-os. Ao compararmos o *Prólogo* das respectivas edições, notamos que o texto de 1647 apresenta-se mais extenso.

Nas duas edições a apresentação dos continentes abre o Livro 1. Sandoval aborda tópicos como a etimologia, aspectos geográficos, questões históricas e etnográficas. Por alguma razão não explicitada, há uma alteração na ordem em que as partes do mundo são elencadas nas distintas edições<sup>438</sup>. As diferenças não se dão

---

<sup>433</sup> RESTREPO, 2005, p. 25. O autor lamenta o fato de que "algunos simplemente traen citas en contextos de argumentación que evidencian no sólo el desconocimiento de la obra, sino que adolecen de un ingenuo 'presentismo histórico'".

<sup>434</sup> MORGAN, 2008, pp. 75.

<sup>435</sup> MORGAN, 2008, pp. 75-76.

<sup>436</sup> RESTREPO, 2005, p. 22.

<sup>437</sup> *DiÆs* [1647], Dedicatória. Apesar desta descrição partir do próprio autor, fica evidente na comparação entre os dois textos o quanto de acréscimos e distinções há entre eles.

<sup>438</sup> Na edição de 1627 a ordem das regiões apresentadas no Capítulo I do Livro I é a seguinte: América, Ásia, Europa, África, seguida de Etiópia Ocidental ou Interior, Etiópia Ocidental ou Sobre Egito. Já na edição de 1647 temos, na ordem: Europa, Ásia, África e América, não constando no Capítulo I do Livro I tópicos específicos sobre Etiópia Ocidental.

apenas na ordem de apresentação: Sandoval acrescenta referências, informações e aplica melhoras na redação, bastante perceptíveis na comparação realizada. A título de exemplo, o tópico sobre a Europa é reescrito com uma linguagem mais “limpa” e conta com acréscimos – a pouca extensão do mesmo nos permite transcrever aqui as versões de 1627 e 1647 para fins de comparação. Iniciemos com a primeira versão:

Europa tomó el nombre de una princesa llamada Europa, hija de Agenor, rey de Tiro, de la provincia Fenicia situada en Asia; así lo escribe Pomponio Mella. De la parte del Sur se divide de Africa por el mar Mediterráneo y estrecho de Gibraltar; de la parte de Levante se divide de Asia por el mar Euxino, ríos Tanais y Duina y laguna Meotis, y de la Occidental, está cercada con el mar Atlántico, y de la del Norte con el de Inglaterra. Esta tierra de Europa es la menor de las cuatro partes del mundo, pero la mayor en nobleza, virtud, gravedad, magnificencia y cantidad de gente política. Antiguamente señoreaba a toda el Asia y Africa como reina, por vía de la monarquía griega y romana, y al presente por la autoridad de la Santa Sede Apostólica, cuyo asiento tiene en Roma cabeza del mundo y de la cristiandad, y por el grande poder de España con que son señoreadas muchas provincias y reinos, así de las Indias Orientales como de las Occidentales<sup>439</sup>.

Agora, a segunda edição, na qual grifamos as partes alteradas e inserimos comentários (entre colchetes):

Europa tomó el nombre de una princesa, llamada *de mismo nombre* [evita a repetição “Europa”], hija de Agenor, rey de Tiro, de la provincia Fenicia situada en Asia; así lo escribe Pomponio Mella. De la parte del Sur se divide de Africa por el mar Mediterráneo y estrecho de Gibraltar; de la parte de Levante se divide de Asia por el mar Euxino, ríos Tanais y Duina y laguna Meotis, *así como la Asia* [acrécimo], y de la Occidental, está cercada con el mar Atlántico, y de la del Norte con el de Inglaterra. Esta Europa es la menor de las cuatro partes del mundo, *como largamente pruevan Mercado y Botero* [acrécimo de referência]. Pero la mayor en nobleza, virtud, gravedad, magnificencia y cantidad de gente política. *Así lo sienten muchos, principalmente Fray Juan Aponte, Plinio, y Estrabon: fundados en que todo quanto bueno ay dividido en las gran demas partes del mundo, se halla con gran colmo junto en esta Europa* [acrescenta um grande período, com referências e um destacado juízo de valor]. Antiguamente señoreaba a toda el Asia y Africa como reina, por vía de la monarquía griega y romana, y al presente es *señora de gran parte del mundo* [parece corrigir a noção de abrangência dos domínios europeus sobre os outros continentes, talvez para incluir a América, talvez para fins de delimitação], por la autoridad de la Santa Sede Apostólica, cuyo asiento tiene en Roma cabeza del mundo y de la cristiandad, y por el grande poder de España con que son señoreadas muchas provincias y reinos, así de las Indias Orientales como de las Occidentales, *Reinos, e Imperios de Etiopes* [um acréscimo bem interessante, dado o contexto da obra]<sup>440</sup>.

<sup>439</sup> *DiÆs* [1627], I, 1, §1.

<sup>440</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §1. Alteramos deliberadamente a transcrição a fim de preservar o máximo de similaridade com o texto de 1627, para fins de comparação. No entanto, o conteúdo foi escrupulosamente preservado.

Em relação ao continente asiático, soma ao material da edição de 1647 outras possíveis etimologias e denominações. Menciona diversas formas de dividir geograficamente o continente, mas apresenta uma divisão atualizada, em cinco partes, entre as quais destacamos China, Pérsia e Índia oriental<sup>441</sup>. Enquanto na edição de 1627 predominam as referências bíblicas, naquela de 1647 Sandoval agrega fatos sobre artes, filosofia, ciência e civilizações como oriundas da Ásia.

Na parte referente ao continente africano notamos bastante acréscimos, sendo mais detalhado do que os demais, além de o texto ser destacadamente mais subjetivo em sua condução. Parece querer dar um certo relevo ao continente, em comparação com as outras análises, além de sustentar uma coerência com as ideias que serão defendidas no restante da obra. Esta informação não é, de todo, espantosa, visto a clara intenção do *De instauranda Aethiopum salute*, apontada desde sempre.

O continente é apresentado como sendo vasto, um mistério pouco explorado, e por isso atrativo e fabuloso.

Africa es Region latissima, y toda, o la mayor parte no bien conocida de la antigüedad, y aunque en este tiempo se sabe dela mucho mas que antes: con todo entiendo, que es mucho lo que se ignora, assi de lo que pintan los Geographos, como de lo que refieren della las Historias. Desta poca noticia que tuvieron los antiguos, nacieron tantas fabulas, como della se cuentan, y escribieron Griegos, y Romanos, y aun algunos las creyeron, y afirmaron, teniendolas por verdaderas<sup>442</sup>.

Em particular, procura uma intenção divina na geografia africana, muito semelhante àquela já mencionada na primeira parte deste trabalho, quando nos referimos ao mapa esboçado por Isidoro de Sevilha, mas acrescentando o recém conhecido continente americano. Ainda assim, mantém uma interpretação teleológica da posição da África: esta estaria cercada de outras terras das quais poderia suprir suas carências.

Y verdaderamente podemos concederle a la Africa una grande excelencia entre las otras partes del mundo. Y es, que su sitio, y disposicion es notable: porque la situò la naturaleza en el lugar medio de las otras tres partes, como centro, y coraçon del mundo sublunar: porque de la parte del Levante la cerca la Asia: de la parte del Norte hasta el Poniente la ciñe Europa: y la otra parte coge la America, quedando ella como peninsula en medio del mar, divisa de

---

<sup>441</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §2.

<sup>442</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §3.



la punta que digo, que se comunica con la Asia, poco mas de treinta leguas. La causa se discursa, a lo que parece, porque como le avia de faltar mucho del trato, y policia humana, que se halla en las demas partes, por ser de su naturaleza Barbaros, y agrestes, cercòla el Autor de la naturaleza con varias Provincias, de las cuales pudiesse participar lo que a ella le faltava, repitiendo ella a las demas en recompensa sus grandes, y aventajadas riquezas que cria en los minerales, que en las entrañas de sus estendidos Reinos, deposito, y escondio la naturaleza<sup>443</sup>.

Sandoval, na edição de 1647, apresenta outras possíveis denominações e origens para o nome do Continente. Enquanto em 1627 analisa que “Africa tomó este nombre de un nieto de Abraham llamado Affet...”<sup>444</sup>, na segunda edição parece mais comedido: “*Lo mas cierto es, que el nombre de Africa tuvo origen de Apher, hijo de Madian, y nieto de Abraham...*”<sup>445</sup>. Apher, por sua vez, significaria “ultrajado pó”, pois

comunmente dezimos para exagerar uma gran fama, o muchedumbre, avia gente como arena, o polvo. Y podemos añadir, por ser la gente que la avia de habitar, tan fea, tan prieta, tan negra, tan aviltada, tan humilde, y tan soez, que el polvo de la tierra mas hollado, y menudo en su comparacion, es oro en polvo<sup>446</sup>.

---

<sup>443</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §3, 1.

<sup>444</sup> *DiÆs* [1627], I, 1.

<sup>445</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §3, 3 (grifo nosso).

<sup>446</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §3, 4.

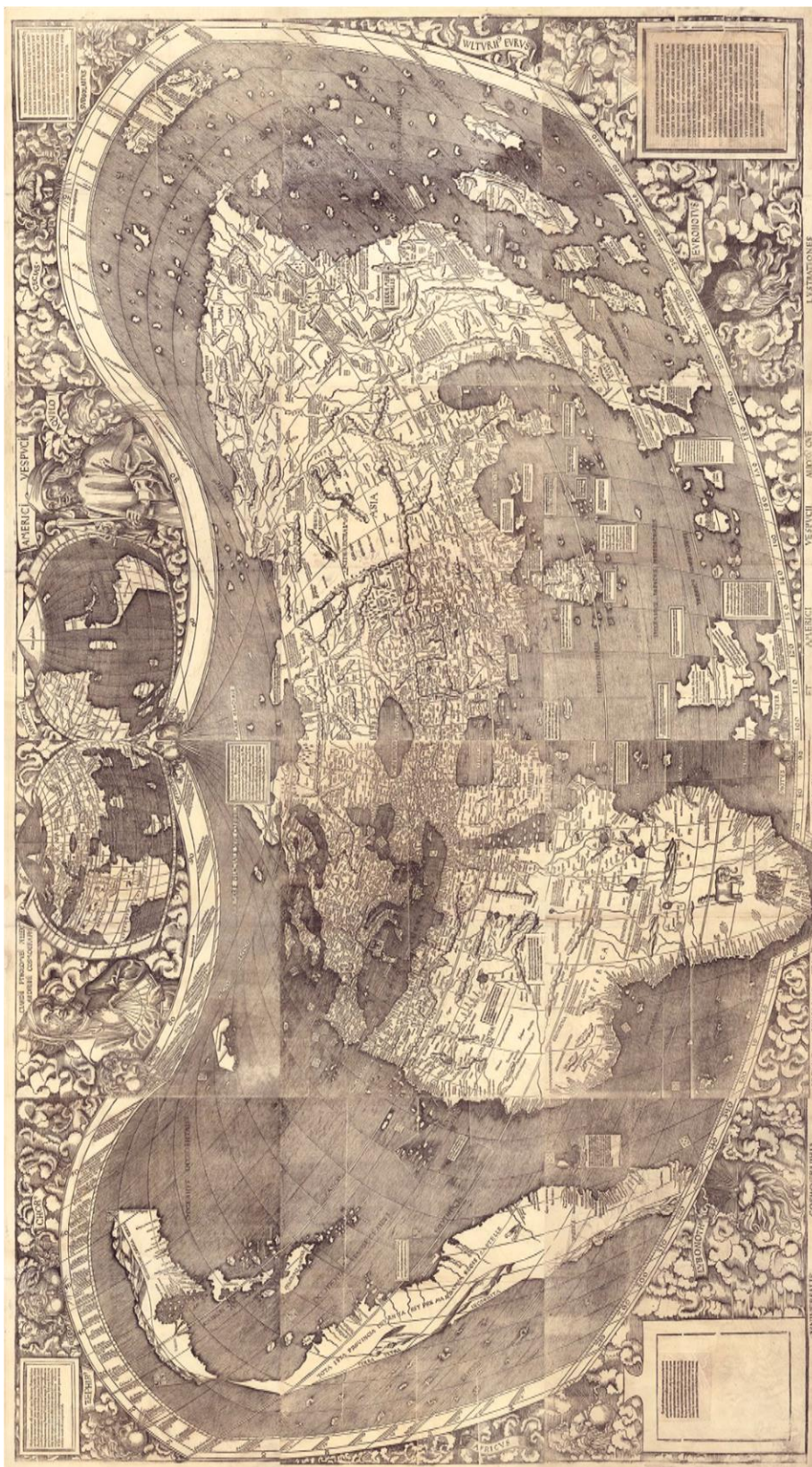


Imagem 4: *Mapa mundi* de Waldseemüller (1507), no qual notamos a posição do continente africano aos moldes da análise de Sandoval<sup>447</sup>.

<sup>447</sup> Destacamos também que este é o primeiro *mapa mundi* no qual é utilizado o termo *América*. Cf. LEVINAS; VIDAL, 2016.

A esta versão agrega outras etimologias, por exemplo, do grego, *anaphricus*, isto é, sem frio, (*sine frigore*, segundo Santo Isidoro) ou *Aprica*, isto é, “abrigada” ou “posta ao Sol”. A minuciosa preocupação etimológica de Sandoval tem respaldo no próprio filósofo, para o qual, seguindo uma linha de raciocínio baseada na tradição cristã, nada há que não encerre um grande mistério, algum sacramento<sup>448</sup>. Assim, não pode deixar de remeter às origens bíblicas (as quais já desenvolvemos anteriormente) sobre a descendência de Cam e sua relação com a sorte do continente africano, pois “según la Escritura Sagrada, el primero, y mas principal nombre, que en la divinas letras tuvo Africa, fue Phut, de Phut hijo de Cham, y hermano de Mefraim”<sup>449</sup>.

Por fim, o último dos continentes apresentado é a América. Há algumas correções interessantes ao longo das duas décadas que separam as edições de *De instauranda...*, como aquela que diz respeito à nacionalidade de Américo Vespúcio<sup>450</sup>, ou uma atualização quanto à informação sobre o verdadeiro descobridor da América ser Cristóvão Colombo<sup>451</sup>. Neste último ponto, ressalta inclusive questões de ordem geopolítica: “Verdad sea, que el Doctor Bernardo Aldrete<sup>452</sup>, dize, que llaman impropriamente al nuevo mundo America, por la vana presumpcion de los que quieren privar a nuestra España de lo que se debe”<sup>453</sup>.

Enquanto na edição de 1627 afirma que a América é “quase tão grande quanto as outras três partes do mundo juntas”, em 1647 diz que “é a América maior que as outras três partes do mundo juntas”<sup>454</sup>, desenvolvendo aí o conceito de Novo Mundo, tanto pela grandeza do Continente quanto pela diversidade cultural e natural do mesmo<sup>455</sup>. Parece corrigir o estilo, evitando redundâncias, e acrescenta relatos de populações negras na parte peruana da América: em ambas as edições consta a

---

<sup>448</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §3, 4.

<sup>449</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §3, 6.

<sup>450</sup> 1454-1512. Em 1627 refere-se ao navegador como o “florentino que la descubrió (como dice Apiano)” (*De instauranda...* [1627], I, 1). Já em 1647 o trata por “Americo [Vespucio], natural de Ginovesado, aunque otros quieren aya sido Florentin” (*DiÆs* [1647], I, 1, §2).

<sup>451</sup> 1451-1506.

<sup>452</sup> Bernardo Alderete (1560-1641), filólogo e historiador espanhol. Dentre suas obras podemos citar *Varias antigüedades de España, África y otras provincias* e *Del origen y principio de la lengua castellana* (WOOLARD, 2003).

<sup>453</sup> “Pero si com atencion leemos a Antonio de Herrera, y a Solorcano, veremos, que descubriendo el engaño de Americo [Vespucio], abribuyen la gloria deste descubrimiento a Christoval Columbo (que nosotros llamamos Colon) que le hallò por los años de 1497 en la tercera navegacion que hizo por orden de los Serenissimos, y Catolicissimos Reyes, D. Fernando, y Doña Isabel” (*DiÆs* [1647], I, 1, §2).

<sup>454</sup> Respectivamente, *DiÆs* [1627], I, 1; e [1647], I, 1, §4, 2 (os grifos são nossos).

<sup>455</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, §4, 2.

informação de que “en la parte peruana han querido decir algunos que hay naciones de negros tan incultas y remotas, que no han venido a nuestra noticia” e também coincidem os relatos sobre a presença de negros em um lugar chamado Quereca e em “uma ilha, onde a maioria eram negros, *ainda que havia entre eles alguns brancos*” (a parte grifada é omitida em 1647). No entanto, a segunda edição acrescenta informações como as *relações verídicas* dos Padres da Companhia de Jesus, sobre outra ilha

de nacion muy diferente de las demas, que en todo aquel estendido rio se hallan, porque son negros como los de Guinea, assi en la tez, como en los cabellos retortillados, los quales en lengua de los Marañoses, que dizen Encabellados, se llaman Ayquexos, que es lo mismo que negro em Español<sup>456</sup>.

Sobre a parte magalhânica<sup>457</sup>, faz acréscimos dos povos enumerados, salientando o potencial de catequização dos mesmos. Acrescenta, antes dos Papuas (sobre os quais lembra a etimologia “pretos” na própria língua), “inumeráveis ilhas de várias nações de idólatras”, as quais são omitidas em 1627. Observa-se que, no tocante à Nova Guiné, enquanto na edição de 1627 encerra a descrição considerando-a “terra não bem conhecida”, em 1647 escreve em seu lugar “terra bem conhecida”<sup>458</sup>.

Na edição de 1647, o capítulo II intitula-se “De la naturaleza dos Etiopes, de los Cafres, y demas Negros”. A justificativa encontra-se claramente no próprio texto, logo no seu início: “Aviendo de hablar de Negros, de Etiopes, y Cafres en todo este tomo, parece conveniente tratar, en primer lugar, y ante todas cosas, de su nombre, y naturaleza”<sup>459</sup>. Tal cuidado não se restringe unicamente a uma preocupação com as

---

<sup>456</sup> “Tambien es cosa cierta, segun relaciones veridicas de los Padres de la Compañia de Jesus, que han con animo Apostolico corrido gran parte del inmenso rio de las Amaçonas, Maraño, ò Orellana, que enfrente de las juntas, que descriviendole, nombran de Curara, y Loriño, adelante de una Isla que poblaron los Franceses, que entraron el año de 1620, ay outra Isla grande de nacion muy diferente de las demas, que en todo aquel estendido rio se hallan, porque son negros como los de Guinea, assi en la tez, como en los cabellos retortillados, los quales en lengua de los Marañoses, que dizen Encabellados, se llaman Ayquexos, que es lo mismo que negro em Español” (*DiÆs* [1647], I, 1, §4, 3). Sandoval questiona se estes povos seriam estrangeiros ou casuais, visto que, embora confie nos relatos, o mesmo nunca encontrou tais gentes.

<sup>457</sup> “Así la dividieron [la América] los geógrafos en otras tres partes que llamaron mejicana, peruana y magallánica” [“Assim os geógrafos dividiram a América em outras três partes, as quais chamaram mexicana, peruana e magalhânica”] (*DiÆs* [1627], I, 1). A parte magalhânica corresponde ao sul.

<sup>458</sup> Respectivamente, *DiÆs* [1627], I, 1; e [1647], I, 1, §4, 4.

<sup>459</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 1.

corretas definições, mas também com as questões culturais e etnográficas, ambas bastante frequentes.

Sandoval, então, recorre às autoridades (*graves Doctores*) para desenvolver a definição dos povos visados na obra. Sobre a Etiópia e, por extensão, os etíopes, segue ao encontro de algumas explicações já abordadas aqui: a associação ao elemento fogo e a narrativa do mito de Cam. Este nota que, segundo as Escrituras, a Abissínia era chamada Chusia, derivado de Chus, primogênito de Cham, então, “Lo mismo es entre los Hebreos Chus, que Etiope entre nosotros” e recorrendo aos latinos e gregos, faz menção a Vulcano e a “queimar”: etíopes são “hombres de rostro quemado”<sup>460</sup>. Busca, portanto, em várias e distintas fontes (hebreus, latinos e gregos) e em várias e distintas áreas de conhecimento (teologia, geografia, etimologia, mitologia) a fundamentação da cor da pele no tocante ao temperamento e à condição do indivíduo em relação aos demais. Conforme já evocado na primeira parte desta tese, as tais discussões genealógicas sobre as populações negras desde muito eram utilizadas para embasar uma pretensa hierarquia entre os diferentes grupos humanos, culminando, na maioria das vezes, na segregação racial.

Ademais uma generalização em torno das nações de pessoas negras seja mais perceptível na edição de 1627 (“Por las cuales razones conviene nombremos a todas las naciones de color negro etíopes”<sup>461</sup>), Sandoval é mais específico na outra versão do texto, segundo o mesmo, para que se atinja uma maior compreensão do tema apresentado. A edição de 1647 aponta que

Por todo lo qual, y para la total inteligencia desta materia, y de todo lo que en este tomo hemos de dezir, conviene que distingamos a todas las naciones de color negro. Y assi digo, que siempre que nombraremos Etiopes, se han de entender los negros Africanos en general<sup>462</sup>.

E nas linhas seguintes acrescenta uma série de especificidades<sup>463</sup>. A preocupação com a terminologia adequada presente na segunda edição de *De*

---

<sup>460</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 1.

<sup>461</sup> *DiÆs* [1627], I, 2.

<sup>462</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 2.

<sup>463</sup> “Y assi digo, que siempre que nombraremos Etiopes, se han de entender los negros Africanos en general, mas con esta distincion, que en el Imperio de los Abssinos ay dos castas, unos que habitan en las tierras calientes, que llaman Colan, y son por extremo negros feos, y de cabello retortijado; otros, que propriamente son Abissinos, y habitan en los altos que llaman de Gã, son de buena fisonomia, no tan negros, y mas politicos, y de cabello no tan crespo, y retortijado” [“E assim digo, que sempre que nomearmos Etíopes, há de se entender os negros africanos em geral, mas com esta distinção: que no



*instaurada...*, associada às informações colhidas sobre os povos do continente africano, tem como resultado uma menção à importância de considerar os diversos reinos e províncias quando for necessário denominar particularmente estes povos, ainda que, de maneira geral, o termo etíope possa ser aplicado à toda gente preta da África. Assim, lemos

Los terminos con que comunmente nombramos a todas estas Naciones prietas, son Negros, Etiopes, y Cafres; si bien estos los solemos distinguir, y nombrar con otros mas particulares nombres de sus Reynos, y Provincias [...] Si bien todos tienen particulares nombres, conforme sus Reynos [...], aunque universalmente llamamos a toda gente prieta de Africa Etiopes<sup>464</sup>.

Quanto ao termo *cafres*<sup>465</sup> este se referiria a uma outra população negra, não sendo, por isso, etíopes. Essa atenção a uma variedade presente entre as populações negras, sejam elas africanas ou não, contrasta com o estabelecimento de certas generalizações (no mais das vezes, ressaltando aspectos negativos) aplicadas a estes povos. Ao mesmo tempo que Sandoval avança em relação a seus contemporâneos por aplicar um olhar mais atento à pluralidade cultural e étnica dos não-europeus, sustém preconceitos bastante comuns à época. Por exemplo, quando afirma que

*todas las demas Naciones de Negros que quedan en este medio e los confines de los Negros orientales, y Occidentales, se llaman Cafres, como son los Macuas, Manomotapas, y los que habitan el Cabo de Buena esperanza, y los Zimbabue, con otros innumerables, los quales todos son muy negros, fieros, y barbaros*<sup>466</sup>.

---

Império dos abissínios há duas castas, uns que habitam nas terras quentes, que chamam *Colan*, e são negros extremamente feios e de cabelo enrolado; outros, que propriamente são abissínios, e habitam nas alturas que chamam de Gã, são de boa fisionomia, não tão negros e mais civilizados, e de cabelo não tão crespo e enrolado” [DiÆs [1647], I, 2, 2].

<sup>464</sup> DiÆs [1647], I, 2, 3.

<sup>465</sup> Quanto à etimologia, “originally ‘obliterating, covering’, then, ‘concealing benefits received’ [as] ‘ungrateful’; this meaning is found even in the old Arab poetry and in the *Qur’ān*, *Sūra* xxvi. 18. In the *Qur’ān* the word is used with reference to God: ‘concealing God’s blessings’ ‘ungrateful to God’, see *Sūra* xvi. 57 and xxx. 33: ‘That they are ungrateful for our gifts’” [“Originalmente ‘obliterando, cobrindo’, então, ‘ocultando benefícios recebidos’ (como) ‘ingrato’; este significado é encontrado até mesmo na antiga poesia árabe e no Corão, *Sura* xxvi, 18. No Corão, a palavra é usada com referência a Deus: ‘ocultando as bênçãos de Deus’ (como) ‘ingrato a Deus’ (ver *Sūra* xvi, 57 e xxx, 33): ‘Que são ingratos pelos nossos dons’”].

<sup>466</sup> DiÆs [1647], I, 2, 2. Grifos nossos.

Ainda assim, Sandoval, em especial na edição de 1647, apresenta um olhar mais amplo sobre a diversidade racial, destacando a variedade de cores dos seres humanos de modo mais abrangente do que a classificação entre negros e brancos, os quais, como extremos, “son del todo contrários colores”<sup>467</sup>. Admite, pois, uma pluralidade de inúmeros graus e variações, o que leva à questão: como explicar essa diversidade?

#### 4.2. Um azeviche brilhando ao Sol

No que diz respeito à origem da cor da pele, tal questão ocupa um lugar especial nos capítulos iniciais da Parte I, Livro 1, da edição de 1647. São apresentados dois principais argumentos iniciais, sobre os quais Sandoval irá discorrer, para, a partir dos mesmos, desenvolver sua própria análise: há a possibilidade da resposta se encontrar em uma causa interna, referente às potencialidades do indivíduo mesmo, ou em uma causa externa, em que os elementos que compõem o meio, interfeririam nas características corporais. Iniciemos a análise pelo ponto de partida do próprio Sandoval, supondo que o motivo da cor negra, ou ainda, das diferenças entre seres da mesma espécie, possa ser encontrado em seus processos internos.

Aristóteles é, aqui, mais uma vez requisitado, em especial sobre a causa pela qual os animais ocasionalmente herdavam certas características de seus progenitores, enquanto outras vezes não. A discussão se estende tanto no que diz respeito aos animais ditos irracionais, quanto aos racionais, mas é interessante que sobre estes últimos se observa uma maior diferença entre os pais e sua prole.

Por lo qual siendo preguntado Aristoteles la causa, porque los animales, assi racionales, como irracionales, sacavan unas vezes las condiciones, y propiedades de sus padres, y otras vezes no, sino otras muy diferentes, principalmente los racionales. Responde, que *Imaginatio facit casum*, que la causa es la imaginacion, que en la generacion es en el hombre varia<sup>468</sup>.

A resposta é apontada pela sentença *Imaginatio facit casum*, ou seja, atribuída à imaginação, bastante destacada entre os seres humanos. Segundo o argumento com base em Aristóteles, os animais “brutos”, irracionais, não teriam tamanha força imaginativa quanto os homens, o que explicaria a visível distinção que muitas vezes

---

<sup>467</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 4.

<sup>468</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 5.

é observada entre pais, mães e filhos, enquanto na natureza a prole é bastante próxima ao menos de um dos progenitores, mesmo que estes sejam diferentes entre si<sup>469</sup>.

A questão da *imaginatio* é aventada inclusive para explicar a influência do meio na aparência dos seres: assim, em regiões nevadas, como os Alpes, se observariam aves, lobos, ursos etc. brancos por influência da cor predominante na paisagem, por sua vez, composta pelo clima. Se atualmente não é mistério, do ponto de vista biológico, a questão da acomodação dos seres ao ambiente, de modo que as características predominantes (das quais a cor é uma delas) cumprem um papel de adaptação e sobrevivência (por exemplo, camuflagem), não seria plausível a qualquer indivíduo do século XVII aventar uma possibilidade nos moldes de uma teoria da evolução das espécies. Posto isso, Aristóteles parece ser uma fonte confiável, apoiado ainda no texto das Escrituras, o qual cita o caso de Jacó, que ludibria seu sogro Labão produzindo cordeiros manchados ao expor seus progenitores à imagem de varas multicoloridas, “para que puesta la imagen de aquellas varas en la imaginacion, al tiempo del concebir se le imprimiesse también al hijo, y saliessen, como salian, los Corderos manchados”<sup>470</sup> - o desenvolvimento é basicamente o mesmo da edição de 1627, inclusive com o mesmo exemplo bíblico referente às ovelhas de Jacó<sup>471</sup>.

Casos como os citados, acrescidos daqueles sobre a brancura das aves e animais oriundos de locais nevados, além de outros a partir da mesma lógica, reforçam a conclusão de que a alma sofre influência da força da imaginação. A impressão sofrida pela alma toca sua potência apetitiva, afetando o corpo.

Y es a mi ver, que el alma con la fuerça de la imaginacion, toda ocupada en ella, tira em sus acciones en quanto puede, a sacar lo que tiene concebido, e imaginado. Y como se le vá la mano, digamoslo assi, a aquello que la tiene impresionada: quando esta afecta la potencia apetitiva, y ocupada con alguna aficion, arrebatada tras si la judicativa, y haze que juzgue según ella, y que califique lo que ama, torciendo su virtud a lo que ocupò la voluntad; a

---

<sup>469</sup> Y verdaderamente parece, que la experiencia nos demuestra ser esto assi: pues vemos tan de ordinario nacer de padres feos hijos hermosos, y de padres blancos hijos morenos, y aun muy negros, y de padres negros hijos muy blancos, rubios, zarcos, y colorados, y de una muy buena yegua de casta, y de un cavallo tal, nace un potro parecido a sus padres en la figura, y color, y otro no. *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 5.

<sup>470</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 5.

<sup>471</sup> Gn. 30,37-41. O mesmo exemplo também é citado por Agostinho de Hipona, em *De Trin.* XI, 3, 5.



este modo ocupada tambien la aprehensiva fuertemente, se apodera de la virtud, y todas sus obras incliva a matizar su tinte<sup>472</sup>.

E seguem daí outros exemplos do mesmo artifício: para que nascessem cavalos pintados (citado por São Gerônimo, o qual teria visto a prática na Espanha) ou bovinos ápis (reverenciados no Egito, como afirma Agostinho), e ainda entre as aves, de modo a nascerem pombas de várias cores ou com certa estética (conforme mencionam Santo Isidoro e Opiano). Relata ainda a prática direcionada a seres humanos, o que seria percebido entre o lacedemonios para que as proles viessem à luz sem algum atributo físicos indesejável que, porventura, se notassem nos pais<sup>473</sup>.

Assim, uma impressão externa afetaria a alma de um ser de tal forma que, se este engendra um descendente, tal cria pode trazer no corpo a marca do estímulo em questão: visto que é a alma que move o corpo, esta também interferiria dando “forma” ao mesmo. O contato visual frequente de uma cor poderia, assim, ser estímulo suficiente para afetar a aparência física da prole.

La facultad seminal mas se origina de la virtud de la forma, y alma, que no del cuerpo – porque el hazer, y mover a la forma toca. Y assi no será maravilla traspasse al engendrado lo que precedio en el alma del generante, y que quiera asemejarle a su alma, antes que a su cuerpo, y se haga corporalmente en el engendrado, lo que en el generante antecedio espiritual, o intencionalmente: y assi acontecerà, que uno que en el cuerpo es blanco, si en su anima aprehende un negro, que engendre al tal hijo<sup>474</sup>.

Remete então aos filósofos clássicos, médicos da Antiguidade e aos santos (incluindo Agostinho), associando-lhes o seguinte argumento:

Las cosas materiales embian a la imaginacion sus espécies, y retrato, y las corporales al anima; pues assi como de um cuerpo van la imagines al espiritu, assi se podrán restituir del espiritu al cuerpo; con lo cual dà a entender, que la especie recibida en la imaginacion, produce una calidad verdadera, con semejante imagen que estampa en la criatura en el vientre de la madre, semejante forma a la que en la fantasia de la madre precedio<sup>475</sup>.

---

<sup>472</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 11.

<sup>473</sup> “Concierne con esto lo que escribe Sorcino Medico de Dionisio Tirano de Sicilia, que era disforme, y feo; y que para que los hijos no saliessen semejantes a èl, usò de la misma industria.” *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 5.

<sup>474</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 11.

<sup>475</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 11.

A força da imaginação dos pais em sua interferência na aparência da prole é tal que se daria inclusive de modo inconsciente, conforme Sandoval relata em uma série de casos “muito prodigiosos” citados ao longo de *De instauranda...* [1647], I, 1, ii, 6-10. São quase anedóticas (em uma visão atual) as passagens onde se inocentam supostos casos de traição ao se aventar a possibilidade do improvável nascimento de crianças severamente diferentes dos pais como fruto da exposição da mãe a imagens de indivíduos com alguma constituição física específica. Ora, nascendo uma criança com feições ou cores distintas, e não havendo dúvidas, obviamente, em razão da maternidade, recairia sobre a mãe a acusação de adultério, estando sujeita a punições severas. No entanto, com base no argumento citado, se vasculhando o ambiente e encontrando imagens que a pudessem influenciar, concluía-se que a força imaginativa da mãe havia, mesmo inconscientemente, sujeitado o nascimento da criança tal como se apresentava. Sintetizando o argumento:

De lo qual todo (como empece à dezir) es causa una vehemente imaginacion, que imprime en la materia una idea de la cosa imaginada, con que semejante a ella. Filosofemos la razon desto, ya que hemos traído en su prueba tantos, y tan raros exemplos. [...] Y es a mi ver, que el alma con la fuerza de la imaginacion, toda ocupada en ella, tira en sus acciones en quanto puede, a sacar lo que tiene concebido, è imaginado. Y como se le vâ la mano, digamoslo assi, a aquello que la tiene impresionada: quando està afecta la potencia apetitiva, y ocupada con alguna aficion , arrebatada tras si la judicativa, y haze que juzgue según ella, y que califique lo que ama, torciendo su virtud a lo que ocupò la voluntad; a este modo ocupada también la aprehensiva fuertemente, se apodera de la virtud, y todas sus obras inclina a matizar su tinte<sup>476</sup>.

Assim, o envolvimento do indivíduo em determinado contexto, assunto, questão etc., logo, a apreensão que este faz do momento, influencia a potência generativa, de maneira muito mais poderosa, segundo esta linha de pensamento, do que em relação a eventos passados ou mesmo características físicas presentes, e isso por dois motivos apontados: 1. pela apreensão mais vivaz do momento presente, o que denota uma influência muito mais incisiva (“Porque el que actualmente aprehende vivamente algo, se haze aquello”), e 2. pela preponderância da forma e da alma sobre o corpo (“porque el hazer, y mover a la forma toca”)<sup>477</sup>. Busca, portanto, uma explicação em

---

<sup>476</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 11.

<sup>477</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 11.

Aristóteles sobre a possibilidade de, em algum momento, pais brancos poderem gerar um filho negro<sup>478</sup>.

Para Sandoval, a pluralidade e diversidade de pensadores que sustentam este argumento o confere uma condição de “universal sentimento”, que vai além de Aristóteles. Desde os filósofos Empédocles e Plutarco, passando por Hipócrates e Sorano, até chegar a religiosos como São Gerônimo e Agostinho, defende-se que

las cosas materiales embían a la imaginacion sus especies, y retratos, y las corporales al anima; pues assi como de um cuerpo vãn las imagines al espíritu; assi se podrán restituir del espíritu al cuerpo; con lo qual dà a entender, que la especie recibida em la imaginacion, produce una calidad verdadera, com semejante imagen que estampa en la criatura en el vientre de la madre, semejante forma a la que en la fantasia de la madre precedio<sup>479</sup>.

Segundo Sandoval, o pai teria mais força neste processo, devido a sua condição de *causa própria eficiente*, o que lhe permite imprimir sua imagem de modo mais efetivo, pois comunica do espírito ao corpo mais ainda do que a própria mãe, embora seja esta que esteja verdadeiramente gestando o ser<sup>480</sup>.

Sintetizemos, da análise de Sandoval, alguns pontos. Em primeiro lugar, a busca por uma explicação das diferenças físicas, visto que estas são tomadas como um importante distintivo entre os grupos humanos, o que figura inclusive na concepção de *dominantes* e *dominados*. Depois, percebemos um forte aparato na tradição filosófica (tanto grega quanto cristã) para extrair a explicação possível no tocante ao tema. Daí, o próprio Sandoval afirma, ao fim do capítulo em questão, que estes pensadores, evocados ao longo da argumentação, parecem querer que reduzamos à imaginação a causa da cor negra dos etíopes. “Pero [, adverte o jesuíta,] leamos con atencion el capitulo siguiente”<sup>481</sup>.

O capítulo em questão se intitula “*En que se prueva el mismo intento con otras razones, y se trata de la primera esclavitud que hubo en el mundo*” e já traz mais

---

<sup>478</sup> “Y assi no será maravilla traspasse al engendrado lo que precedio en el alma del generante, y que quiera asemejarle a su alma, antes que a su cuerpo, y se haga corporalmente en el engendrado, lo que en el generante antecedio espiritual, o intencionalmente: y assi acontecerà, que uno que en el cuerpo es blanco, si en su anima aprehe un negro, que engendre al tal hijo.” *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 11.

<sup>479</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 11.

<sup>480</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, ii, 12.

<sup>481</sup> *DiÆs* [1647], I, 2, 12.

explicitamente a correlação entre as diferenças físicas entre seres humanos e a questão da escravidão. Uma espécie de contra-argumento ao anteriormente apresentado é colocado e neste é analisada a impossibilidade da sentença de Aristóteles sobre a geração a partir de uma potência imaginativa (na alma racional). Tal posição é notada em filósofos que atribuem, isto sim, à alma vegetativa e sensitiva a capacidade de geração, visto que animais irracionais ou mesmo plantas geram, sem, no entanto, contar com uma racionalidade que pudesse justificar as variantes entre os tipos, por exemplo “en un mançano, ò en otro qualquier arbol frutal, ò en una parra, veremos lo razimos desta con tanta variedad de colores en sus [uvas], y las mançanas de aquel, unas verdes, otras coloradas, unas pequeñas, otras grandes [...]”<sup>482</sup>.

Sandoval não se convence da crítica, pois em sua interpretação (“a mi ver”) a alma racional, sendo a principal no homem, guarda e contém as outras duas, de modo que na geração concorrem todas elas, cada qual com sua especificidade<sup>483</sup>. À alegação de outros filósofos, discordando do anteriormente exposto, que diferentes seres engendram seus semelhantes, mesmo em alguns carecendo de variedades de almas (“un cavalo engendra otro cavalo, sin tener anima racional, y una planta produce otra planta, sin tener anima sensitiva”<sup>484</sup>), Sandoval sustenta que, embora pareçam ter demonstração de verdade, tais argumentos não consideram que Aristóteles “solo atribuye esta virtude al anima vegetativa de aquellas cosas, que por su naturaleza son incapazes de racionalidade”<sup>485</sup>. A questão é que entre os seres humanos (honbre) concorrem as três almas: racional (que raciocina, discorre e imagina), sensitiva (que sente) e a vegetativa (que aumenta, cresce e se dilata).

Ainda assim, a antítese apresentada serve para evocar uma segunda possibilidade na explicação da diversidade na cor da pele dos seres humanos, diferente daquela que a considera um acidente provocado pela força imaginativa. De acordo com esta linha de pensamento, a causa da pele negra seria externa, mais

---

<sup>482</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 1.

<sup>483</sup> “Lo qual aunque al parecer tiene demostracion de verdad, no convence: porque Aristoteles, a mi ver, solo atribuye esta virtud al anima vegetativa de aquellas cosas, que por su naturaleza son incapazes de racionalidad. Pero como el anima racional, que essencialmente pertenece al hombre, sea la principal, y *eminentiori modo* encierre, y contenga en si las otras dos almas sensitiva, y vegetativa, porque [...] es visto que en la generacion de su semejança (que es hombre animal racional) concurren todas tres almas, digamoslo assi, pues [...] con sus virtudes, y operaciones, y assi la racional raciocina, discorre, è imagina; la sensitiva siente, y la vegetativa aumenta, crece, y se dilata.” *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 1.

<sup>484</sup> *DiÆs* [1647], I, 3, 1.

<sup>485</sup> *DiÆs* [1647], I, 3, 1.

exatamente provindo do calor do Sol, o qual “abrsa, y quema la cute, por ser las tierras e en que habitan con extraordinaria violencia heridas del Sol, y por consiguiente muy calidas”<sup>486</sup>. Os efeitos do calor do Sol nas regiões etíopes levaria a uma deformidade geral na natureza, afetando não apenas os seres humanos aí habitantes, como também a fauna e a flora, de modo que prossegue o relato citando as criaturas extraordinárias que habitariam estes locais, bem como associa à presença de homens monstruosos, por conta do calor.

Percebemos uma nova menção à ideia do calor excessivo do Sol e os danos que causaria aos seres habitantes de regiões muito quentes – e não trata aqui exclusivamente à aparência física dos seres humanos. Associa à ação do Sol, além da fauna mitológica fantástica, também o temperamento de seus habitantes. De acordo com este ponto de vista, a matéria de geração dos animais seria, originalmente, branca, sendo modificada pelo calor e tomando outras tonalidades, o que se verificaria com alguns exemplos colhidos (Sandoval registra algumas observações entre os povos da China e seus diferentes tons de pele conforme a geografia). Temos aí uma referência da influência da calidez não apenas no aspecto físico (evidenciada na cor da pele), mas também no comportamento ou temperamento, os quais Sandoval associa com o espaço geográfico tanto quanto os traços corpóreos<sup>487</sup>. Interessante notar a preocupação com elementos geográficos e cartográficos, como zonas tropicais e paralelos.

Por lo qual no assistiendo a este parecer, si bien en Filosofia està bien fundado, y apoyado, parece que esto proviene, ò de la voluntad de Dios, que pretendio esta variedad, para el adorno, y hermosura del universo; ò de las particulares calidades, que esta gente en si misma tiene intrinsecas; ò *Proficit à spermatis natura*; esto es, de la semejança, y calidad de los padres<sup>488</sup>.

Em outras palavras, tese é provocativa e encontra a simpatia de Sandoval, pois admitindo-se a matriz dos seres vivos associada com a cor branca (o que seria bastante pertinente a ideias correntes), e considerando-se o efeito do calor sobre os corpos, mais especificamente na alteração de sua cor, é bastante forte a hipótese de

<sup>486</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 2. A discussão sobre a origem para a cor negra de alguns grupos humanos ser explica, ora por fatores pela interferência do Sol e de fatores meteorológicos, ora por uma “disposição” ou “semelhança com os pais” também é apresentada por Solorzano Pereira. (*DII*, I, x, 41-46)

<sup>487</sup> “Muevense a esto por la experiencia, viendo en los hombres (discurriendo por todo el mundo) tanta diferencia de colores, quanta la que tiene el temperamento de la tierra que habitan” *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 2.

<sup>488</sup> *DiÆs* [1647], I, 3, 3.

uma causa externa a esta característica. E, dentro desta lógica, a incidência da luz e calor do Sol seria justamente aquela causa “mais conforme a razão”. Ou seja, Sandoval reconhece o fundamento do parecer, mas aponta que este esbarra em uma consideração empírica.

si el temple lo hiziera, ò el clima lo causara, los Españoles que viven en tierra de negros, casados con Españolas, engendrarán negros: y al contrario en nuestra Europa, los morenos engendrarán blancos, de lo qual nos desengaña la experiencia: y demuestra que en Sevilla la gente es blanca, en Africa negra [e cita outros exemplos, com base no mesmo raciocínio]. [...] Assi que esta variedad en los colores, no proviene del Sol, ò suelo: porque vemos, que en lugares que estan vezinos a los dos Tropicos, entre gente muy negra se hallan algunos muy blancos, ò de color ceniciento, los cuales perseveran siempre inmutables en su color blanco, como en el Reino de Melinde, y Mombaza.<sup>489</sup>

Estando, pois, a hipótese da interferência do clima bem fundamentada do ponto de vista racional, e ao mesmo tempo admitindo-se que tal não chega a constituir uma regra, o que denotaria uma diversidade de matizes presentes na pele dos indivíduos, chega-se a um impasse, para o qual Sandoval levanta duas possibilidades: ou admite-se a vontade de Deus, que com vistas ao “adorno e formosura” do universo garante esta variedade, ou remete-se às qualidades transmitidas hereditariamente, as quais, por particulares, são “intrínsecas” aos povos. Cita, neste tocante, o exemplo do cisne e do corvo, cujas matrizes (respectivamente, fria, associada à brancura, e cálida, associada ao negror) são transmitidas cada uma à sua prole<sup>490</sup>.

Aqui, pois, concorrem vários tópicos, o que torna a questão demasiado complexa, como admite o próprio autor (“question tan altercada”). De certo modo, o que Sandoval experimenta é a confluência de diversas hipóteses que podem *con-* ou *di-*vergir e que chegam até o jesuíta por caminhos que nos propomos, ao menos superficialmente, demonstrar ao longo deste estudo. Assim, há a concorrência das teses aristotélicas sobre as causas oriundas na alma (internamente), dos argumentos sobre a influência do meio e do clima (causas externas), observações empíricas sobre animais e plantas, os diversos e fantásticos relatos relativos a seres humanos das mais variadas fontes (inclusive pessoais) e, claro, a consideração à visão bíblico-teológica, a qual toma lugar especial na solução do problema. Mas admitidas as dificuldades, Sandoval não se excusa de propor uma solução (“Es pues mi parecer...”)

---

<sup>489</sup> *DiAes* [1647], I, 1, iii, 3.

<sup>490</sup> *DiAes* [1647], I, 1, iii, 3.

e, para isso, retorna à narrativa de Cam, mas com ressalvas que merecem nossa atenção:

la tez negra en todas estas naciones prietas, *no provino tan solamente* de la maldicion que Noe echò a su nieto Chanaan [...] *sino tambien de una calidade predominante, innata, e intrinseca*, con que criò Dios a Cham, que fue un excesivo calor, para que los hijos que engendrase, saliessen con esse tizne, y como marca de que descendian de un hombre que se avia de burlar de su padre con tanto atrevimiento; y assi dispuso, que en la [materia] seminal de su primogenito Chuz, y no en la de los otros, huviesse tal temperamento de las *primeras qualidades*, qual era menester para que dellas resultasse aquella *qualidade segunda* de negregura, para lo qual no le faltaria a su padre Cham aquel exceso de calor, que piden los Filosofos para el color negro. Pues como siente S. Ambrosio, este nombre Cham, quiere dezir *Calidus*, esto es el mismo calor. Ni es cosa agena de la providencia, y sabiduria de Dios, el notar con semejantes marcas, ò otras a los que se burlan de sus siervos [e cita como exemplo punições estendidas aos descendentes daqueles que cometeram atos graves, cujo exemplo mais conhecido se dá com a serpente, caso citado em Gênesis]. Lo qual a su modo se puede entender en los negros que traen su origen de Cham; que fue el primer siervo, y esclavo que hubo en el mundo, según san Agustin, y san Iuan Chrisostomo, en quien estava este calor intrinseco, para con él tizar a sus hijos, y descendientes<sup>491</sup>.

Alguns grifos a considerar: inicialmente, Sandoval admite a narrativa de Cam enquanto um explicação relevante para a tez negra dos etíopes, afirmando a correlação entre a maldição de Noé e a marca na pele<sup>492</sup>. Ainda assim, não garante uma exclusividade (“no provino tan solamente”) nesta explicação, admitindo a associação com o temperamento de Cam (“calidade predominante, innata, e intrinseca”), enquanto um excessivo calor, do qual a pele negra servia como uma marca, evidenciando-o. Enquanto o temperamento é apresentado como uma qualidade “primeira”, a cor da pele é “secundária”, derivada daquela.

Afirmando que “esta sentencia siguen gravissimos Autores, y nosotros damos por muy provable, y tengo para mi ser la mas acertada en esta materia”<sup>493</sup>, conclui, em síntese:

Chus, hijo primogenito de Cham, aunque nacio mucho antes de la impiedad de su padre, con todo esso nacio negro, engendrando como en pena hijos negrissimos, por lo qual se ganò el nombre de Autor, ò primer padre desta gente negra [o qual], por onden de su padre Noe, [foi] a poblar la Etiopia<sup>494</sup>.

<sup>491</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 4.

<sup>492</sup> Solorzano Pereira também faz menção ao mito de Cam e sua maldição no momento em que, buscando a origem do povo etíope chega à narrativa bíblica (DII, I, x, 47-48).

<sup>493</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 5.

<sup>494</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 5.

Aprofundando a associação da pele negra com os etíopes, menciona que “Chus quiere dezir *Aethiops*, y en el Hebreo significa negro, y sonlo todos los Etiopes, los quales quando quieren significar la negregura, la significan por esta palabra Chus”<sup>495</sup>. Segue então uma genealogia de Chus, destacando suas características físicas, em especial a cor da pele, associadas aos africanos.

Desta forma, Sandoval não vê, em absoluto, a cor negra como um *castigo* dado por Deus aos etíopes<sup>496</sup>. Mencionando a diversidade de cores percebidas na natureza, relaciona esta variedade à beleza e harmonia, típicas da Criação, o que poderíamos averiguar, por exemplo, nas aves e demais animais. Ora, não seria coerente, com este pensamento, associar uma cor com algo negativo, ruim. No amplo espectro da Criação, a cor negra aparece, no texto de Sandoval, como qualquer outra, contribuindo para a formosura do mundo. Ainda assim, a sabedoria divina conferiu a ela a função de um indicativo da culpa, uma mancha, ou melhor, uma espécie de “sambenito”. Analisando a comparação, este não é um mal em si (é, por certo, *apenas* uma peça de vestuário), mas seu uso indica uma culpa atrelada (isto sim) à *persona* que o porta. Da mesma forma, não é o negro que configura o mal e este é *apenas* uma cor – mas sua presença é um distintivo, marca de uma descendência amaldiçoada<sup>497</sup>. O prêmio pelas boas ações, ou o castigo pelas más extensivo à descendência é exemplificado por Sandoval através das Escrituras, embora também recorra a Platão e outras referências à cultura grega clássica, além de Agostinho.

Desta culpa, do castigo a ele atrelado, evidenciado de modo secundário pela cor da pele, emerge a descendência de Cam enquanto servos, pois

No solo le acarredò a Cham la ofensa que cometio contra su padre, quedar su generacion obscura, y negra, mas [...] sujeta a cautiverio, comprendiendo la maldicion de su padre a toda su descendencia, condenandola a perpetua servidumbre. [...] En lo qual nos demuestra, que la servidumbre causada de la culpa, y pecado, estan continua, y perpetua, que jamas causa libertad a quien la contraxo: porque el que como esclavo siempre sirve [...] nunca como libre descansa; acabarasele la vida, y no fenecerà su cautiverio, antes se continuará de generacion en generacion. Y esta fue la primera servidumbre,

<sup>495</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 5.

<sup>496</sup> “Ni por esso queremos dezir, que la negregura de Chuz desde sus principios se la diesse Dios como en castigo, ò como en pena suya, o de su padre, por la culpa que aun no estava entonces cometida, sino que dandosela para la variedad, y hermosua, que en su naturaleza pretendi” (*DiÆs* [1647], I, 1, iii, 6)

<sup>497</sup> fue juntamente con prevision, y con reparo, de que aquel color negro que entonces havia variedad, y causava hermosura, se convertiria en tizne, y mancha, y como en sambenito (digamos assi) de los negros, por descendientes de tal abuelo, despues que contra su padre Noe cometiesse tan disforme fealdad, intrinseca y como embebida en su mal natural” *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 6.



y esclavitud que sabemos, y que hallamos en la sagrada Escritura, como sienten S. Chrisost. S. Agust. y otros. [...] Porque lo mismo es cometer un hombre pecado, dize el Señor, que ser siervo del pecado [...]. Reparemos en aquel facit, y veremos, que aquí andan juntos el hazer, y deshazer, deshaziendo el hombre en si, quando comete pecado [...]. De donde viene, que la verdadera nobleza, y la libertad consiste en agradar, y obedecer a Dios<sup>498</sup>.

O capítulo VIII da edição de 1647 se propõe a tratar da “composicion de la cabeça de los Etiopes, de sus cabellos, y fealdad que se vê en sus miembros, y del color con que han de resucitar”. Ao longo do texto são apresentadas as proporções físicas dos etíopes como “feias”, desarmônicas e grotescas. Por certo que a comparação se dá em relação às mesmas características observadas nos europeus, de modo que todo traço que fuja deste padrão é considerado abominável. Observamos que a crítica e a repulsa não é voltada ao órgão ou parte do corpo analisada em si, mas na forma como é apresentada. A cor, e aqui vale retomar um ponto anterior, não é explicitamente tomada como algo ruim, feio ou grotesco. Se é notável a preocupação com as características físicas dos povos etíopes e a forte carga na análise fisiológica (carregada, por sua vez, de uma visão bastante eurocêntrica) na primeira parte do título, a última oração que o compõe é o tema que nos interessa de modo especial.

Afinal, se o negror da pele é um distintivo e pode ser associado à punição da estirpe de Cam, e a brancura, por sua vez, nos remete à condição original da espécie humana, assim como há a possibilidade, aventada e defendida por Sandoval, de que os negros poderiam e deveriam se converter e compreender os ensinamentos de Deus, então cabe a questão: com que cor estes irão ressuscitar? Uma visão mais simplista e geral consideraria que

resucitaràn todos generalmente de um mismo color blanco, sin diferenciar los que en el mundo fueron negros, y los que [fueron] blancos: porque este color como participa de mas luz, tiene la prima entre los demas; y con èl criò Dios los primeros hombres, y con el se conservaron largo tiempo<sup>499</sup>.

Tal resposta encontra um sonoro eco à pressuposição de que a matriz dos seres é alva. No entanto, Sandoval coloca que a cor negra acaba por tornar-se natural

<sup>498</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 9-10.

<sup>499</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iii, 4.

entre os etíopes, ou interpretando de outra forma, esta é a sua cor<sup>500</sup>. Tal posição é no mínimo curiosa, pois sustentando que a cor negra tornou-se a cor *natural* dos etíopes, a conclusão é que estes a manteriam após a ressurreição.

Parece mas verisimil que ayán de resucitar con [el color negro], quitadas las imperfecciones, que comnmente suelen acompañarlo: porque la tez, y facciones del semblante serán tan hermosas, de tanto lustre, y gracia, que haran en aquella ciudad soberana, una no menos admirable que agradable novedad<sup>501</sup>.

Repetimos: é interessante que Sandoval associa outras características físicas à feiúra, desarmonia ou desagrado, mas não a cor. A cor negra não é um problema, como seriam as proporções do corpo ou o formato de certas partes, como relatados no mesmo capítulo, mas é *tão somente* uma cor, a qual difere do branco, contrasta, sinaliza, mas não é visto como um problema em si. Segue o texto: “sera el color negro, no deslavado, ni deslucido, sino vivo, resplandeciente, qual fuera el de un azavache quajado con sangre, penetrado todo de luz que de un Sol, qual tendran por el don de la claridad, que les dará increíble donaire, y gracia”<sup>502</sup>.

Muitas alterações são perceptíveis entre as duas edições de *De instauranda...*, conforme pudemos apontar, ainda que brevemente, acima. Menos no sentido de retratações, mais no que diz respeito a estrutura, organização e aprofundamento. Sobre o conteúdo em si, Sandoval não parece produzir um trabalho diferente: a edição de 1647 é, isto sim, mais completa, e este aprofundamento é o que acaba transparecendo na forma. Na essência, portanto, o objetivo do missionário é apenas um e bastante pontual, claramente apresentado já no título pelo qual a obra se tornaria conhecida: “Como proceder a fim de restaurar a salvação dos etíopes?”.

Já o caminho percorrido para atingir este objetivo não é tão sucinto, como se pode perceber – e esta percepção se deve menos à extensão da obra (em quaisquer das edições) do que à riqueza e complexidade das fontes e materiais requisitados e

<sup>500</sup> “mancharon la tez del rostro, de que resultò el degenerar el color blanco en negro; y assi siendo negros en sus tierras, no dexan de serlo trasladados a las nuestras: porque ya es en ellos este color natural.” *DiÆs* [1647], I, 1, iiiii, 4.

<sup>501</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, iiiii, 4.

<sup>502</sup> “Ni desdize lo negro en el color, como en la suavidad del, que podrá ser igual en el negro, y en el blanco, y dar aun mayor gusto a la vista.” *DiÆs* [1647], I, 1, iiiii, 4. Sobre a multiplicidade e variedade de povos na Etiópia, em especial os capítulos VI ao XV da edição de 1647 são bastante expressivos.

analisados no decorrer das páginas. Assim, o trabalho é uma mistura de geografia, história, religião e metodologia missionária sobre os etíopes. Para Sandoval, a restauração da saúde espiritual dos etíopes, enquanto objetivo, passa pela percepção de uma triste sorte destes, a qual seria digna de piedade – e sobre isso versaremos no próximo (e derradeiro) capítulo.

## 5. DA ETNOGRAFIA/GENEALOGIA DOS ETÍOPES À ETIOLOGIA/ESCATOLOGIA DA ESCRAVIDÃO POR ALONSO DE SANDOVAL

Já havíamos citado, ao nos referirmos às questões pedagógicas envolvidas no pensamento do jesuíta, a importância do significado para que os etíopes pudessem efetivamente receber os sacramentos. Esta necessidade de uma contextualização para que a ação ganhe sentido e, portanto, plenitude também aparece aqui: o efetivo trabalho missionário passa pela compreensão da situação dos africanos. As dificuldades físicas não seriam empecilhos, pois não haveria a necessidade de deslocar-se até aquele continente. Bastaria analisar como estes chegam às armações do Novo Mundo, analisar suas condições, para daí batizá-los<sup>503</sup>. A obra de Sandoval apresenta-se, então, na qualidade de uma contribuição importante ao ajudar a traçar um quadro o mais completo possível não apenas sobre a situação dos etíopes enquanto escravos na América, mas também em suas terras de origem, inclusive com dados físicos e históricos sobre as mesmas. Sendo que Sandoval não conhecia por si o continente africano, este apoia-se em um vasto aparato de pesquisa documental. Enquanto recorre às autoridades (“libros buenos y raros”<sup>504</sup>) para o embasamento filosófico e teológico, paralelamente se mune dos relatos de navegadores, exploradores e demais indivíduos que conheceram outras terras, aos quais agrega sua própria experiência pessoal. É interessante como a vivência empírica ganha espaço na composição de um tratado de cunho missional, religioso e filosófico. Finalmente, tratados e relatos escritos, descrevendo não apenas territórios longínquos (geografia, fauna, história etc.), mas também suas populações (biotipo, cultura, crenças etc.), somavam-se ao material de pesquisa de Sandoval.

As informações coletadas não eram apenas apresentadas e relacionadas de modo estanque. Pelo contrário, ocupavam um espaço específico nas páginas de *De instauranda...*, contribuindo para o objetivo geral da obra. Cada dado tinha uma função de esclarecer e ampliar a visão do leitor sobre a questão dos etíopes, de modo que ficasse mais clara a necessidade de uma tecnologia missional efetiva na administração dos sacramentos<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> VALTIERRA, 1956, XXIV.

<sup>504</sup> *DiÆs* [1627], *APROBACION DEL PADRE ANTONIO AGUSTIN, RECTOR DEL COLEGIO DE CARTAGENA*.

<sup>505</sup> “Por su parte, como se sugiere en la aprobación citada, no sólo los «libros buenos y raros», sino también la consulta de quienes han estado en las tierras de los etíopes y la experiencia de Sandoval son consideradas fuentes válidas. Sandoval no se limita a recopilar lo que había sido escrito y estaba

Por tudo isso, *De instauranda...* apresenta um forte viés etnográfico sendo considerado “um dos mais importantes textos para a etnografia africana e afro-americana, publicados no período”<sup>506</sup>. Isso nota-se facilmente na descrição geográfica em sua correlação com os povos conhecidos, na atenção às características físicas e culturais dos indivíduos, mas especialmente na tentativa de cruzamento dessas diversas informações, buscando, para além da compilação de relatos e observações, o desenrolar de uma análise sobre os diferentes grupos humanos, com ênfase nos negros ou etíopes. Valtierra, no Prologo da edição de 1627, afirma:

Neste pequeno esboço introdutório do Padre Sandoval, necessariamente há de se tocar em três pontos: *o homem, o sociólogo e o escritor*. Ainda, a vida e obra do Padre Sandoval tem uma modalidade própria; não se pode desligar sua personalidade de mestre daquela de seu discípulo santo. O Padre Sandoval, e esta é sua maior glória, foi o criador de uma *sociologia teórico-prática aplicada ao mundo negro escravizado*. Seu livro, de assombrosa erudição, é antes de tudo um tratado didático missional<sup>507</sup>.

No livro primeiro da obra de 1627, o jesuíta faz uma extensa descrição das principais nações africanas, suas origens, seus costumes, suas tradições. Apresentando ao leitor os “Reinos de Etíopes que comumente descobriu a nação portuguesa”, Sandoval, diversamente de Las Casas, define esta gente como “tão benemérita nesta parte da Igreja Católica”<sup>508</sup>. Da mesma forma, a edição de 1647 também inicia com uma extensa descrição tanto das regiões do Globo, quanto de algumas populações, novamente com ênfase nas nações africanas, suas origens, seus costumes e suas tradições. No entanto, é muitíssimo mais vasto o material apresentado na segunda edição, em comparação com a primeira, como visto anteriormente, e como o próprio jesuíta coloca, na dedicatória da segunda edição, reforçando a ideia de que esta vem a acrescentar e desenvolver, e não substituir a

---

a su alcance sobre los etíopes y sus tierras, las cuales nunca conoció. Capitanes de navío y religiosos que habían estado en largo y directo contacto con ellos son incorporados en sus tácticas de autoridad y autorización” (RESTREPO, 2005, p. 23).

<sup>506</sup> SOUZA, 2006, p. 38.

<sup>507</sup> VALTIERRA, 1956, VII, grifos nossos.

<sup>508</sup> SOUZA, 2006, p. 38 “En el primero de los libros que componen esta edición sevillana, no sólo se reúne gran parte de lo que otros autores habían mencionado sobre los etíopes y Etiopía, sino que además aporta las informaciones resultantes de su propio trabajo de casi veinte años con los esclavos llegados a Cartagena y de sus indagaciones a quienes, como capitanes de navío, habían estado en sus tierras. Además, describe tanto los modos por los cuales estos son hechos cautivos como las condiciones en las cuales son transportados hasta puertos en las Indias Occidentales” (RESTREPO, 2005, p. 18).

anterior. Notam-se o acréscimo de exemplos e relatos, mesmo que no tocante a correções estas sejam quase nulas - o que faz parecer que o tempo serviu para Sandoval mais *ratificar* do que retificar seus estudos etnográficos.

Vale lembrar que, segundo Souza, Sandoval supre sua falta de conhecimento direto do continente africano com “informações em cartas e documentos que teve acesso”<sup>509</sup>. Por exemplo, a obra do Frei João dos Santos<sup>510</sup>, *Ethiopia Oriental*, é citada em longos trechos. Destacamos aqui o esmero nos detalhes e a preocupação em apresentar da forma mais precisa possível (considerando o contexto histórico e as fontes disponíveis) quem são os africanos: ou seja, nos interessa, neste momento, o caráter etnográfico da obra. Para melhor compreensão, façamos uma digressão aos conceitos de raça e etnia.

Questiona o antropólogo Kabengele Munanga: “As descobertas do século XV colocam em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental. Que são esses recém descobertos (ameríndios, negros, melanésios, etc.)?”<sup>511</sup>. Segundo Munanga, foi justamente no século XVIII (situando-se, portanto, no período imediatamente posterior aos escritos de Alonso de Sandoval) que “a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor d’água entre as chamadas raças”<sup>512</sup>. Assim, nos primórdios da Antropologia, definiu-se, ao menos de modo incipiente, os três matizes das “raças”<sup>513</sup> humanas: o branco, o negro e o

---

<sup>509</sup> SOUZA, 2006, p. 38.

<sup>510</sup> 1570?-1625?.

<sup>511</sup> MUNANGA, 2000, p. 17.

<sup>512</sup> MUNANGA, 2000, p. 19. O trecho completo é o seguinte: “Em qualquer operação de classificação, é preciso primeiramente estabelecer alguns critérios objetivos com base na diferença e na semelhança. No século XVIII, a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor de água entre as chamadas raças. Por isso, a espécie humana ficou dividida em três raças estanques que resistem até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela”.

<sup>513</sup> Recorremos à Antropologia por um momento a fim de tratar deste termo e suas problematizações. De acordo com Ralph Linton, “é natural que o homem se interesse intensamente pelas características físicas de sua própria espécie, mas a intensidade mesma deste interesse sujeita-o a certo desvio de perspectiva. Para compreender as origens das raças e avaliar acertadamente a importância das diferenças raciais, devemos procurar esquecer que estamos tratando do homem e estudar nossa própria espécie tão objetivamente quanto estudaríamos qualquer outra. Parece que as causas de tantos estudiosos de antropologia física falharem quanto a esta objetividade são principalmente *causas históricas*. Mais que qualquer outra ciência natural, a antropologia parece ter dificuldade em romper com o passado (LINTON, 1973, p. 39. Grifo nosso). E, adiante: “É claro que o problema todo das origens e parentescos raciais precisa ser revisto à luz dos conhecimentos biológicos modernos [...]. Embora as classificações tenham efeito profundo sobre nosso pensamento, são sempre impostas do exterior e não têm relação funcional com os materiais que procuram ordenar” (LINTON, 1973, 41). Munanga é bastante didático sobre o termo: “Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que, por sua vez, veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na zoologia e na botânica para classificar as espécies animais

amarelo. Por certo que a contextualização temporal relevada aqui não se dá sem fundamento. No advento da Modernidade a diversidade humana é confrontada através da descoberta e redescoberta de novas terras e suas gentes, do intenso processo de colonização, de domínio das diversas partes do Globo, e ainda sob a necessidade do olhar racionalista que marcara o período (inicialmente com o Renascimento, posteriormente com o Iluminismo)<sup>514</sup>.

E justamente por conta da complexidade deste cenário, a mera referência às “raças” humanas não esgotava a diversidade que poderia ser observada entre africanos e indígenas. Compreendia-se, agora, pelo menos entre aqueles que se dedicavam a um olhar mais atento (e este é, sem dúvida, o caso de Sandoval), que tanto no continente africano quanto na América, percebiam-se diferentes culturas, línguas, modos de vida, crenças etc. Aflora aí o conceito de etnia<sup>515</sup>. Enquanto o “conteúdo da raça é morfo-biológico [...], o da etnia é sócio-cultural, histórico e psicológico”<sup>516</sup>. Parece coerente requisitar uma noção mais delimitada de raça, ou ainda, uma necessidade de inserção em determinado contexto no qual a análise

---

e vegetais [...]. Como a maioria dos conceitos, o de raça tem seu campo semântico e uma dimensão temporal e espacial. No latim medieval, o conceito de raça passou a designar a descendência, a linhagem, ou seja, um grupo de pessoas que têm um ancestral comum e que, *ipso facto*, possuem algumas características físicas em comum. Em 1684, o francês François Bernier empregou o termo no sentido moderno da palavra, para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominados raças” (MUNANGA, 2000, p. 17).

<sup>514</sup> “Os conceitos usados para analisar o racismo são, eles próprios, produtos da história, razão pela qual é essencial que os contextualizemos. Os nomes racista e racismo foram criados recentemente, em finais do século xix, início do xx, para designar aqueles que promoviam a teoria racial e a hierarquia de raças. A divisão da humanidade em grupos de descendência que supostamente partilhariam os mesmos traços físicos e mentais foi reduzida para se enquadrar em contextos políticos específicos, com esses grupos dispostos numa relação de superioridade ou de inferioridade. [...] Enquanto o sintagma racismo adquiriu de imediato um conteúdo específico, o significado do termo raça é extremamente instável. A palavra começou a ser usada na Idade Média como sinónimo de casta, sendo aplicada à cultura de plantas e à criação de animais. Em finais do período medieval era usada como definição de linhagem nobre em Itália e em França. Durante a longa contenda ibérica entre muçulmanos e cristãos, seguida da expansão ultramarina, o termo raça adquiriu um sentido étnico – originalmente aplicado aos descendentes de judeus e de muçulmanos, referindo-se à impureza do sangue, e foi depois usado para nativos africanos e americanos. Assim sendo, o conteúdo semântico do termo desenvolveu-se através de um sistema hierárquico de classificação étnica no contexto ibérico” (BETHENCOURT, 2018, pp. 24-25).

<sup>515</sup> “A instabilidade do termo raça prova que a sua classificação remete o contexto histórico em vez de o definir. O problema é que o termo acabou por se tornar demasiado contaminado pelas práticas políticas de segregação e de extermínio para que possa ser usado de modo neutro pelos investigadores. Isso explica o motivo por que antropólogos e historiadores começaram a procurar termos alternativos que designem grupos coletivos fora dos limites ideológicos e anacrónicos da classificação racial. O termo étnico serviu de escolha óbvia, já que foi cunhado no século xiii a partir do latim cristão *ethnicus* (pagão ou gentil), tendo este termo origem na designação grega para povo, *ethnos* (nação ou raça). Esse termo trazia a promessa de vir a combinar os conceitos de identidade coletiva e de ‘diferença’ sem estar pejado de preconceitos racionais” (BETHENCOURT, 2018, pp. 26-27).

<sup>516</sup> MUNANGA, 2000, p. 28.

antropológica já havia se ocupado suficientemente deste conceito, para que se estabeleça uma discussão de cunho racial no tocante à discriminação entre os povos. Mas devemos lembrar que os preconceitos com base na etnia, traços físicos, culturais e, especialmente, origem e descendência já eram presentes na humanidade muito antes de uma fase mais sofisticada da Antropologia. De acordo com Bethencourt, os “conceitos de sangue e de descendência desempenhavam já um papel central nas formas medievais de identificação coletiva, ao passo que o moderno antagonismo étnico e racial foi, em grande medida, inspirado pelos conflitos religiosos tradicionais”<sup>517</sup>.

Devemos deixar claro, desde já, que tais conceitos (*raça* e *etnia*) escapam do vocabulário de Sandoval, visto o período em que o jesuíta escreve, mas isto não nos impede de formular uma análise racial e etnográfica a partir de sua obra, em ambas edições. Sandoval não conhece, portanto, os conceitos de *raça* ou *etnia* no sentido da atual Antropologia. Ainda assim, utiliza algumas palavras específicas as quais indicam uma percepção muito mais ampla do que em geral lemos em tratados da época para se referir aos diferentes tipos humanos, como *povos* e *nações*.

### 5.1. Paradigma racial

Se no terceiro capítulo da presente tese levantamos a questão de que não há uma implicação lógica entre *raça* e *escravização*, bem como as diferentes cores dos mais diversos grupos humanos nem sempre foram utilizadas para justificar a *escavidão* a partir das categorias raciais<sup>518</sup>, estas premissas nos servirão agora como lentes através das quais precisamos ler a obra de Sandoval. Da mesma forma, tampouco no panorama geral da história o escravo esteve unânime e diretamente associado ao negro, como nos lembra Hall quando cita que, anteriormente ao tráfico

---

<sup>517</sup> “A ideia de que a teoria das raças antecede o racismo – visão relativamente consensual entre os historiadores – pressupõe que a noção de descendência étnica se desenvolveu na Europa dos séculos xviii e xix de acordo com a teoria das raças, a qual definia a divisão natural da humanidade em subespécies dispostas hierarquicamente. Segundo esta visão, a teoria das raças tornara-se uma ferramenta importante para criar e justificar a discriminação e a segregação. Essa abordagem atribui a responsabilidade de conflitos étnicos anteriores a antagonismos religiosos e não a divisões modernas e naturais. Por fim, ela destaca o uso histórico do nome *raça* em contraste com a criação, no século xx, do nome *racismo*.

Na minha perspectiva, a classificação não antecede a ação. Embora reconheça o impacto crítico da estrutura científica veiculada pela teoria das raças, o preconceito em relação à descendência étnica combinado com ação discriminatória sempre existiu em diversos períodos da história” (BETHENCOURT, 2018, p. 20).

<sup>518</sup> CENCI, p. 75.



atlântico de escravos começar, “o racismo que justificava a escravidão na Espanha e Portugal medievais era direcionado a pessoas de pele clara”<sup>519</sup>, identificamos diferentes justificativas ou mesmo fundamentos para a escravização, cada qual aceita ao longo de um período e por um grupo específico. Pelo menos três delas merecem destaques como influências que atingem não apenas Sandoval, mas, como vimos, todo o contexto da América colonial: a escravidão natural, a escravidão no âmbito do Direito e a escravidão em suas bases bíblico-teológicas.

Em Sandoval, há uma consciência que, se não *nova* no sentido estrito, pelo menos peculiar quando analisada à luz das relações entre os diferentes povos. Para o jesuíta (acompanhando de perto o pensamento cristão), a condição inicial de todo ser humano é a igualdade. Desta condição inicial, identifica um itinerário histórico em que, à medida do tempo, a malícia aumenta e daí “começaram a tyrannizar a liberdade dos outros”<sup>520</sup>. Sandoval parte da ideia de que há uma igualdade entre os indivíduos, no que diz respeito ao acesso aos bens naturais. Tal premissa encontra sua raiz em Sêneca: “Todos viven debaxo de un cielo, a todos alumbra un mismo Sol, a ninguno se niega el aire, y los demas elementos”<sup>521</sup>, remetendo a uma condição mesma entre senhores e servos, príncipes e súditos, pois todos estão sujeitos aos fatores de ordem natural mais básicos, quanto ao nascimento e à morte. E sob certo aspecto, por estarem sujeitos à mesma sorte, nem um, nem outro homem está livre de mudar de posição, de modo que Sandoval admite a possibilidade de, por uma questão de fortuna, senhor e escravo cambiarem de condição<sup>522</sup>.

Tais considerações não podem ser confundidas com uma igualdade estrita da condição humana, visto que, no mesmo âmbito, são admitidas diferenças. A metáfora do corpo, formado por diferentes partes e órgãos, cada qual com suas funções e características (a ser incluída aí uma hierarquia aventada por Sandoval ao sabor do que se supunha na época) é requisitada, assim:

---

<sup>519</sup> HALL, 2017, p. 21.

<sup>520</sup> “*Parte de un hecho claro*: ‘Sabida cosa es que al principio del mundo no pobló Dios Nuestro Señor la tierra de señores y esclavos ni se conoció entre los primeros vecinos de él mayoría, hasta que andando el tiempo y creciendo la malicia comenzaron unos a tyrannizar la libertad de los otros’” (VALTIERRA, 1956, XXVII). Optamos por citar do prólogo de Valtierra do que do texto original para dar destaque, donde grifamos, à indicação de “clareza” no argumento apresentado, o que nos parece relevante neste ponto da pesquisa. No entanto, a citação está presente na edição de 1627, em I, 18; enquanto em 1647 consta em I, 16, 1, com pouca diferença entre as respectivas redações.

<sup>521</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 1.

<sup>522</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 1.

No quiero condenar en lo que digo la diferencia de estados, que esta ya es fuerça que la aya en la Republica, como en un cuerpo diferentes partes, que si todos fueran cabeça, ojos, ò manos, no pudieramos andar, ni ver, ni oír, ni hazer otras obras convenientes. Y si todos fueran amos, y señores, buena andaviera la labrança del campo, bien se apacentara el ganado, bien se edificaran las casas, y assi los demas oficios, sin los quales es imposible se passe la vida. Lo que condeno es, que no se contente el amo con la desigualdad, que el estado trae consigo, sino que a esto añada todo lo que le pide su antojo. Es verdad, que los pies en el cuerpo son pies, y los ojos ojos, pero para andar tan importantes son los pies, como para ver los ojos, y no porque son pies tomáis un alfange, y los cortáis, ni los maltrataís, sino que procuráis abrigarlos y lavarlos, y limpiarlos, y si enferman no los embiais a un hospital, sino que los curáis con tanto cuidado como a carne vuestra, y parte de vuestro corpo<sup>523</sup>.

A menção aos “pés” é usual em Sandoval, extraída de outras fontes, inclusive. Isto porque, tomando a África como “pés do mundo”, coloca o continente e suas populações em uma situação de diferença em relação aos outros povos, especialmente os europeus (que, por certo, seriam análogos a outras partes do corpo mais *nobres*)<sup>524</sup>. Ao mesmo tempo, trata-se de uma parte do corpo que sustenta o restante, merecendo, por isso, trato e respeito, de modo que “Lo mismo aveis de hazer con vuestros esclavos, y siervos, pues verdaderamente son vuestros pies, y de tanta estimacion, en orden a vuestro servicio, descanso, honra, y hazienda”<sup>525</sup>. E ao longo do trecho seguem, sem economia de palavras, explicações sobre os pés.

Os indivíduos são, portanto, diferentes e forçosamente desiguais: há os senhores, existem os escravos, cada qual com suas particularidades, características, funções, aptidões e qualidades. E assim tanto um quanto o outro detém deveres, comportamentos que devem seguir, formas de agir específicas as quais não apenas se espera, como também são passíveis de serem exigidas conforme o perfil de cada um. De modo que o servo deve agir como servo, assumindo sua condição e devendo obediência a seu senhor; mas também o senhor tem obrigações para com o escravo, o qual deve ser tratado com respeito e justiça<sup>526</sup>. Adverte que tanto os servos quanto os senhores não devem assoberbar-se, de modo que a humildade e a deferência

<sup>523</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 2.

<sup>524</sup> “Por que la cabeza ha menester a los pies, y los pies a la cabeça; y los que parecen miembros mas inferiores del cuerpo, son siempre los mas necesarios” *DiÆs* [1647], I, 1, xx, 4.

<sup>525</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 3.

<sup>526</sup> “Pero supuesto que ya ay señores, y esclavos, es fuerça que aya entre ellos mucha desigualdad, pero con tal calidad, que se siga el orden que hemos apuntado. Por lo qual de una manera han de ser amonestados los siervos, y de otra los señores. Aquellos que miren siempre que nacieron para servir: y estos que no se les olvide que son de la misma naturaleza que sus siervos.” *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 4.

devem ser mútuas, preservadas as distinções já mencionadas correspondentes a cada papel. “Que los señores entiendan, que juntamente son siervos con sus siervos”<sup>527</sup>, pois segundo a Lei natural “Lo que deseas que otros hagan contigo, hazlo tu con ellos”<sup>528</sup>. Em determinada passagem, Sandoval questiona o que, em verdade, nos distingue. Citemos:

Diganme agora los amos; respondanme los señores desvanecidos: quien los desigualò tanto? El cuerpo? No, que tambien es de carne y hueso como el suyo. El padre? No, que todos tenemos a Adam por padre en la tierra; y a Dios el uno y el otro le dezimos: *Pater noster, qui es in caelis*. El alma? No, que ambas son espirituales, eternas, y rescatadas por Christo? La virtud, y el recogimiento? No, que lo ordinario es ser tan perdido el esclavo, como el amo, que amo perezoso nunca pudo hazer criado diligente, y muchas vezes es mejor, y mas temeroso de Dios el criado, que no el amo<sup>529</sup>.

Nota-se que a referência às distinções entre os indivíduos ainda garante um papel bastante destacado à igualdade, “la principal estimacion”<sup>530</sup> reforçada pelo ideal missionário, não apenas jesuítico, como também em sua origem apostólica, pois a orientação é “Id por todo el mundo, predicad el Evangelio a toda criatura, a todos los hombres, de qualquier linage y condicion que sean, sin hazer distincion”<sup>531</sup>. Tal ideia encontra ecos tanto na Lei (exemplificada pela citação às Partidas) quanto na Liturgia, quando os apóstolos são convocados a pregar sem distinção de cor ou condição.

A questão do compromisso de cada um para com a salvação dos menos favorecidos pode ser esclarecida no *De instauranda...* no momento em que Sandoval, aproveitando uma metáfora de Crisóstomo, afirma que estaríamos todos como que navegando no grande mar da vida, em condições distintas, e nesta situação pode acontecer de alguns se encontrarem naufragando, o que exigiria o esforço e a consideração daqueles com recursos para seu resgate. Por isso, e a exemplo do que ocorre entre os marinheiros, devemos socorrer aqueles que estejam em dificuldades, ainda que (ou *especialmente se*) nos encontramos em condições favoráveis<sup>532</sup> – e para isso, independeria se conhecemos ou mesmo simpatizamos com o outro. Porque

todos navegamos por el mar grande, y espacioso desta vida, en la qual ay muchas olas, y tempestades, muchas rocas, y baxios; y assi muchos padecen

<sup>527</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 4.

<sup>528</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 4.

<sup>529</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvii, 2.

<sup>530</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 5.

<sup>531</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 5.

<sup>532</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvii, 4.

naufragios, y destes miserables esclavos casi todos. Pues quando vieredes, diz el Santo, que algun otro navegante peligra en las olas, y tempestades deste mar, y que se vâ a hundir, y a anegar, dexad luego vuestros negocios, y socorred, y remediad a vuestro proximo: porque no sufre dilacion la necesidad del que se comiença a anegar. Ni la miseria espiritual con que llegan estos miserables esclavos, quando de sus tierras los traen a vender a las nuestras: para que si quiera viendo quan estrecho cautiverio sea el corporal, en que estos pobres entran, se lo aliviemos, procurandoles con todas nuestras fuerças a libertad espiritual, y principal de sus almas<sup>533</sup>.

A diferença corpórea entre senhores e escravos é (mais) uma das aproximações que podemos estabelecer com Aristóteles. Desde sempre, Sandoval coloca a nobreza da alma acima da referente ao corpo, e é daquela que se preocupará a religião, preocupação maior do trabalho teológico<sup>534</sup>. Diante de Deus não haveria, portanto, distinção entre o senhor e o escravo, visto que “la verdadera libertad, es no servir al pecado, y la nobleza suma es resplandecer con virtudes”<sup>535</sup> relegando à salvação da alma e o objetivo maior, de modo que os corpos e seu bem-estar despertam um interesse secundário e atrelado à possibilidade de facilitar a elevação do espírito. Em todo caso, assim como “ser escravo” está ligado muito mais a uma condição da alma do que do corpo, a nobreza também, pois o nobre não apenas o é em função de sua linhagem, mas sim enquanto servo de Deus e recusando o pecado. “Porque pierde aquella nobleza en que le avia puesto Dios, renuncia su hidalguia, y mudando señorío, reconoce vassallage al pecado”<sup>536</sup>.

Se a questão da igualdade ou diferença entre os indivíduos, desembocando (co)existência de senhores e escravos, constitui um problema de difícil elucidação no pensamento de Sandoval, não menos dificuldade encontramos na análise da possibilidade de existência da escravidão em acordo com a natureza. Afinal, estava em jogo a admissão do escravo poder ser obrigado a servir, mesmo contra sua vontade, o que impacta diretamente no tema da liberdade e, por sua vez, do direito natural. Pois sendo o ser humano animal racional, independentemente de sua condição servil, este é, segundo muitos filósofos, livre, diferenciando-se, assim, dos animais irracionais (brutos). No texto de Sandoval a referência ao homem enquanto “criatura por excelencia” é abrangente a toda a espécie, diferenciando-o unicamente

<sup>533</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvii, 4.

<sup>534</sup> Nuestra Religion no estima tanto la nobleza del cuerpo, quanto la del anima, ni mira tanto la suerte, y estado de los hombres, quanto el anima de cada uno.” (*DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 5).

<sup>535</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 5.

<sup>536</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvii, 2. E, citando as *Siete Partidas*, “El ser noble, es por linage, ò por bondad: y como quier que el linage es noble cosa, la bondad le passa, y vence; mas quien las ha ambas, este puede ser dicto en verdad Ricohome” *DiÆs* [1647], I, 1, xvii, 2.

dos animais, os quais teriam sido criados “para su servicio”<sup>537</sup>. É interessante aqui a contraposição do ser humano, de modo amplo e indistinto, aos animais de outras espécies. Conforme vimos, em Aristóteles encontra-se uma equiparação do escravo com o animal de carga, de forma que a diferença apontada entre os dois pensadores é deveras relevante. Prosseguindo nesta linha de raciocínio pareceria contrário à razão que alguns indivíduos fossem propriedades de outros, os quais, por senhores, teriam controle sobre sua vontade.<sup>538</sup>

Sandoval conhece e cita os argumentos que colocam a escravidão enquanto “coisa contrária à natureza”, identificando, através deste ponto de vista, sua origem na violência, na avareza e na crueldade, no momento em que a autoridade transcende a casa de família e, a partir de uma instituição mais complexa (a cidade ou a República), as guerras permitem a expansão dos domínios e, daí, do poder, o que teria levado à emergência de uma relação entre dominantes e dominados, na qual os vencidos tornavam-se prisioneiros e servos dos vencedores. “Y esta violencia, y tirania, dize que dio principio a las Republicas”<sup>539</sup>. Neste ponto, ao mencionar a falta de honra e virtude dos homens nos primórdios, e associando-os a todo tipo de crime direcionado ao próximo, Sandoval faz menção a Nemrod enquanto “el primero que oprimio la libertad, estableciendo su Principado em Assia”, sendo nominado “Caçador robusto”, o que interpreta-se como “Ladron y Salteador”. A peculiaridade, aqui, é o fato apontado pelo próprio Sandoval de que Nemrod seria filho de Chus e, portanto, neto de Cam.

O argumento citado contra a ideia de uma escravidão enquanto estatuto natural é completado com referência a povos que não mantinham escravos entre si (“Lidos y Trapobanos”). Ora, tal demonstraria uma ausência de universalidade na prática, relativizando-a<sup>540</sup>. Convém destacar o relevo que Sandoval confere à escravidão civil, a qual exclui da vida política determinado grupo, os quais são muitas vezes equiparados a crianças (*puer*, muchacho, niño) por alheio às coisas, tratados como objetos ou animais de serviço. As razões que convertem o indivíduo em escravo são

<sup>537</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xvi, 5.

<sup>538</sup> “Antiquissima question fue, y muy ventilada entre las gentes, y naciones, si era cosa licita, que huviesse esclavos que fuessen obligados a servir por fuerça. A muchos sabios les parecia, que atento a que dio libertad la naturaleza a los hombres, nadie se la podrá quitar, pues que en ser racionales, y libres, se diferencian de los animales brutos: y assi le parecia ser contra la naturaleza, y contra toda razon, que huviesse esclavos, que no tuviessen propia libertad, sino que de necesidad se avian de regir por la voluntad de sus señores.” *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 1.

<sup>539</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 1.

<sup>540</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 2.

aventadas por Sandoval, das quais: comutação pela condenação à morte (“y assi castigaron las leyes a los culpados, en que perdiessen algunas vezes la libertad, como em quitarles la vida”), pagamento de dívidas (“También se dava este castigo al deudor que no pagava la deuda”), punição por furto (“El hurto assimismo se castigava con cautiverio perpetuo”), grave necessidade (“La propia voluntad suele assimismo perder la libertad, quando interviniendo necesidad grave, se venden los hombres a si mismos, y a sus hijos”<sup>541</sup>).

Assim, com base no exposto, Sandoval sintetiza o parecer dos Teólogos: “la servidumbre es contra la permission del derecho natural: pero no es contra sus prohibiciones, o leyes”<sup>542</sup>. A liberdade, assim, seria uma “permissão” do direito natural, a qual toca a todos os indivíduos fazendo com que sejamos, uns aos outros, desobrigados de serviço. Contudo, a liberdade não deve ser entendida enquanto um “preceito” natural, de modo que a servidão pode ser inserida no âmbito dos direitos humanos, sem contradição.

La razon que dan estos Doctores para provar ser la esclavitud licita, parece clara, y fuerte. Si los hombres es justo que pierdan por sus delitos la vida: como no será justo que por estos, ó otros pierdan la libertad, que es de menor valor, y estima? Y si los vencedores, tal vez, pueden a los vencidos sin pecar quitar la vida, mejor podrán quitarles la libertad, y hazerles gracia de la vida, pues no ay dada, sino que los vencidos huelgan de ser antes esclavos, que muertos<sup>543</sup>.

E por poder estar inserida em um contexto jurídico, a escravidão é passível, em alguns casos, de ser injusta quando esta apresenta-se como tirânica ou violenta, cujos casos disseminam-se pela História. A guerra justa, seguramente, também encontra em Sandoval um lugar de destaque entre os títulos que sustentam a escravidão. De certo modo, a comutação da pena de morte em servidão garante a manutenção da vida do vencido, o qual deveria portanto servir ao vencedor. Nas *Siete Partidas*, destaca Sandoval, encontramos inclusive uma referência à etimologia do *servo* que, associado ao verbo latino *servare* (“guardar”), indica que estes nada mais eram do que aqueles inimigos os quais os imperadores preferiram “guardá-los”, e não matá-los, como de costume<sup>544</sup>. “Quando la guerra fuere justa, porque en la injusta no puede

<sup>541</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 3.

<sup>542</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 4.

<sup>543</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 8.

<sup>544</sup> “Y la ley de la partida I. titul. 21. part. 4. dize, que el siervo tomò este nombre de una palabra que llaman en Latin *servare*: que corresponde en nuestro Castellano, guardar” (*DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 8)

aver señorío sobre el vencido, ni el vencedor le puede adquirir: porque el injusto, y mal título no se le puede dar, por lo qual no se podrá esse tal llamar señor, sino tirano”<sup>545</sup>.

Tal desenvolvimento encontra eco no direito positivo, com o aporte necessário para tornar a servidão uma possibilidade para com aqueles vencidos em caso de guerra. Na mesma base, Sandoval cita as doutrinas dos apóstolos Pedro e Paulo, os quais mencionam em seus textos tanto as obrigações dos servos em relação aos senhores, quanto no sentido inverso, ou seja, o tratamento que os senhores devem dispender a seus escravos, ao mesmo tempo em que não exige que se lhes dê a liberdade, tampouco incentiva sua fuga. Ora, considerando que o texto bíblico era tido em consonância com o direito das gentes, e este por sua vez deveria estar em sintonia com o direito natural, o jesuíta conclui que a escravidão não poderia estar em desacordo com este<sup>546</sup>.

Sandoval, então, inverte o argumento inicial de que haveria um contrassenso na consideração à escravidão enquanto circunscrita à lei natural. Segundo o jesuíta, em verdade “Seria ageno de razon dezir, que el estado de los esclavos es contra la ley, y derecho natural, pues este no es otra cosa, que lo que se deve guardar, segun la naturaleza racional, cuya consonancia es la primera regla de nuestras acciones, según Aristoteles”<sup>547</sup>.

A fim de sustentar o argumento, cita o Estagirita, sobre a já referida utilidade da servidão para proveito tanto do servo quanto do senhor, e ainda Agostinho e Tomás de Aquino, no mesmo sentido. Apela ainda ao “bom senso” do leitor, trazendo a impossibilidade de negar que seja “cosa loable, y caritativa” fazer um prisioneiro escravo, alimentando-o e abrigando-o, ao invés de matá-lo. Ainda, a escravidão poderia ser vista, a partir daí, como um sinal da misericórdia divina para com indivíduos ineptos e boçais.

O quien sera tan ciego, que no eche de ver las grandes misericordias que ha usado Dios con hombres voçales, por medio de la esclavitud, trayendolos a poder de señores Christianos, que les han dado luz del Evangelio, bautizandolos, y manteniendolos en la Fè, por donde han venido a conseguir la salvacion de sus almas, que si vivieran en libertad, se huvieran perdido miserablemente?<sup>548</sup>

<sup>545</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xviii, 8.

<sup>546</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xix, 2.

<sup>547</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xix, 2.

<sup>548</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xix, 3.

Segundo Pich, “Sandoval chega perto de um relato da escravidão natural, mas ele a justifica sobrenaturalmente através da vontade punitiva de Deus”<sup>549</sup>. Tem espaço, neste tocante, a história de Cam, presente no Gênesis, que remete a uma punição divina sobre o filho de Noé. Cam, o primeiro escravo, dá origem aos etíopes e sua linhagem, amaldiçoada, constitui-se de servos. Mas Sandoval não se limita às formas bíblico-teológicas da justificativa da escravidão.

Essas formas de justificação são acompanhadas por discursos de discriminação étnica, compreendendo “pecados da natureza” e “pecados da alma”, além de “males da natureza”, “da sorte”, “da alma” e com respeito para os objetivos sobrenaturais da vida. Tais discursos de desvalorização ajudam a criar uma ideologia de aceitação da condição de escravidão dos etíopes como um destino possivelmente melhor para seus corpos e almas<sup>550</sup>.

De acordo com as Escrituras e alguns de seus intérpretes, há um fundamento na justiça punitiva divina para a seguinte conexão no mundo: ações erradas, escravidão como punição e cor da pele negra como sinal de tal punição. As pessoas afetadas por essa justiça são os “etíopes”, os “negros”. Sandoval fazia, como era de praxe, as devidas referências aos “graves doctores”, mas percebemos ao longo da obra (em suas duas edições), e Restrepo confirma, que suas ideias se davam “desde práticas concretas e em torno de uma problemática definida, um ‘saber subjugado’ que corria paralelo [...], mas não abertamente de encontro do saber encarnado pelos graves doctores”<sup>551</sup>. Assim, sustentamos a questão do pragmatismo na concepção de escravidão segundo o pensamento de Sandoval. Este detinha um saber empírico, alinhado com o contexto histórico e filosófico de sua época e lugar. Um contexto até então inédito e inalcançável aos filósofos de outrora. Desta forma, não seria coerente utilizar nem os clássicos, tampouco os medievais para dar conta das questões pertinentes à escravidão na América colonial, fomentando a construção de um aparato teórico único. De fato, nomes de destaque como Aristóteles, Agostinho ou Tomás de Aquino detinham um saber bastante diverso sobre a questão da escravidão e sua legitimidade, afinal o perfil que definia quem era o escravo, as atividades nas quais

---

<sup>549</sup> PICH, 2015, p. 73.

<sup>550</sup> PICH, 2015, p. 73.

<sup>551</sup> “desde prácticas concretas y en torno a una problemática definida, un ‘saber subjugado’ que corría paralelo[...], pero no abiertamente en contra del saber encarnado por los graves doctores” (RESTREPO, 2005, p.16).



estava envolvido, bem como o tratamento a ser dispensado a este estavam inseridos em um contexto próprio.

Há, assim, uma síntese resultante da tensão entre a visão dos *outros* (isto é, aqueles a quem Sandoval recorre para dar sustentação a seus escritos) e aquela concernente ao próprio jesuíta. Esta tensão pode ser notada em vários pontos da obra e a justificativa da escravidão dos etíopes é um exemplo disso. Na mesma linha, Sandoval também observa de forma distinta as teorias sobre a natureza humana, refletindo assim em uma concepção própria sobre os aspectos étnicos e culturais dos povos africanos<sup>552</sup>.

Em todo caso, não se trata de uma crítica no sentido de uma afronta à tradição. Reiteramos o máximo respeito e toda reverência de Sandoval às suas fontes, ao mesmo tempo em que destacamos a originalidade na composição de suas ideias. Restrepo resume de modo apropriado quando, ao se referir à temática da escravidão, afirma que “Sandoval establece una problematización oblicua y circunstancial; dejando a los doctores la justificación y al hombre prudente y discreto que extraiga las conclusiones de las descripciones de las prácticas concretas”<sup>553</sup>, citando o próprio jesuíta:

Y porque este negocio ha sido, y es arduo, y dificultoso, y sobre èl ha auido entre los Doctores gran controversia, cerca de la la justificacion de su cautiverio, me ha parecido (si bien por mucho tiempo me trajo perplejo si la pasaria en silencio) tratarlo con la mayor claridad, y distincion a mi posible, ayudandome de la experiencia de mas de treinta y ocho años, que es la madre de buenos aciertos en todo genero. Verdad sea, que dejarè la determinacion de su justificacion a los Doctores, que tan docta y acertadamente han escrito cerca de este punto, ayudando yo a su intento con solos ejemplos, y particulares casos, de donde el prudente, discreto, y docto verà claramente la verdad de sus conclusiones<sup>554</sup>.

Sandoval utiliza as características físicas e culturais dos etíopes não apenas para defini-los, mas também para situá-los em relação aos outros povos. Podemos, indo um pouco mais além, especular até que ponto um movimento leva ao outro. De

---

<sup>552</sup> “Las experiencias de otros y las propias se encuentran a veces en tensión con lo que constituye la doctrina. Existen varios pasajes de la obra de Sandoval donde se puede encontrar evidencia textual de una especie tensión con las autoridades que la representan la doctrina. La justeza de la esclavitud de los etíopes es un ejemplo de esas tensiones. Otra tensión apuntaría al núcleo mismo de la concepción de naturaleza humana y la inmanencia de la variedad de sus formas (incluyendo el color negro de las naciones como las de los etíopes)” (RESTREPO, 2005, p. 25).

<sup>553</sup> RESTREPO, 2005, p. 25.

<sup>554</sup> *DiAes* [1647] com variações em [1627]

toda forma, de uma *etnografia* somos levados a uma formulação *etnocêntrica*, na qual os povos africanos são reportados como os pés do mundo, enquanto os espanhóis configuram a cabeça. A referência já citada<sup>555</sup>, remetendo à localização do continente africano, circundado de modo providencial pelas outras partes do mundo, seria a expressão geográfica ou física de uma condição que na verdade abrange as populações correspondentes. Certamente há um esforço de interpretação aí, a partir de uma busca por significados nos arranjos da Criação. Ainda assim, e para além deste tópico, Sandoval não se escusa de sustentar esta visão após um longo e esmiuçado resgate de relatos sobre as características físicas e culturais dos etíopes e de outras nações. Com isso, apesar do viés salvacionista no texto, percebemos uma firme base etnográfica.

Valtierra elenca as “razões principais que se alegavam para a escravidão negra”<sup>556</sup> à época de Sandoval e, portanto, com as quais este certamente se deparou. São três: a guerra, o castigo de um crime e o pecado. Para quaisquer delas há alguma objeção por parte do jesuíta. Por exemplo, no que diz respeito à justificativa da guerra, segundo a qual a permissão para matar os vencidos possibilitaria também “reduzi-los à escravidão”, Sandoval questiona de início “se essa guerra era justa”. Os relatos que chegavam ao padre revelavam um dado histórico bastante claro atualmente: que os conflitos levados a cabo contra os etíopes eram muito mais uma “agressão provocada” do que uma defesa<sup>557</sup>. Quanto à escravidão aplicada como o castigo para um crime (o que comumente, segundo o texto, poderia ser percebido em todos os países), Sandoval aponta uma importante distinção entre um “castigo temporal” e a “escravidão por toda vida”. Assim, torna-se nulo por ser falacioso. Já sobre a relação da condição de escravo com o pecado<sup>558</sup>, esta se sustentaria na “necessidade de salvar uma outra raça débil”. De todas, parece a menos problemática para Sandoval e aquela melhor alinhada aos objetivos do *De instauranda...*

Retomando Hall, “o tráfico de escravos e a escravidão existem no mundo há milênios. Mas ela não era sempre igual em todos os períodos e locais. A escravidão é uma categoria histórica – não sociológica”<sup>559</sup>. E, segundo a mesma autora, “a escravidão nas Américas foi justificada pela ideologia racista”, abraçada tanto por

---

<sup>555</sup> *DiÆs* [1627], I, I, §3, 1.

<sup>556</sup> VALTIERRA, 1956, XXVII.

<sup>557</sup> VALTIERRA, 1956, XXVII.

<sup>558</sup> “La tercera razón, y que fue la definitiva” (VALTIERRA, 1956, XXVIII)

<sup>559</sup> HALL, 2017, p. 38.

estudiosos quanto pelo “público em geral” (tomemos esta expressão de modo bastante abrangente), os quais aceitavam a justificativa da escravidão dos africanos negros pelos brancos a partir de uma suposta inferioridade daqueles<sup>560</sup>. No entanto, Hall afirma que a identificação da raça com a escravidão

é, em grande parte, uma projeção no passado de crenças e ideologias que se intensificaram durante os quatro séculos do tráfico atlântico de escravos, da ocupação e colonização europeia direta da África durante o final do século XIX até a segunda metade do XX, e da exploração brutal do trabalho e dos recursos naturais da África desde então<sup>561</sup>.

## 5.2. A salvação é branca

A associação da escravidão (levada em consideração especialmente enquanto condição da alma) ao pecado, é utilizada em dado momento para estabelecer uma ligação mais estreita e nítida com os etíopes, a partir das Escrituras. Sandoval observa que “en las divinas letras no pocas vezes se usa de la palabra *Negro*, y *Ethiope*, por lo mismo que pecador, y malo”<sup>562</sup>. Mas admite exceções, em diversos casos em que os escravos são bons e amáveis a seus senhores. Sandoval condiciona o apreço dos servos a seus senhores à própria conduta destes: ora, a simpatia do escravo resulta de sua gratidão, a qual pode ser conquista se o senhor souber conduzi-lo com humildade, gentileza e respeito. Parafraseando Sêneca, o que torna o escravo *amigo* ou *inimigo* é o tratamento dado pelo amo, em uma espécie de relação entre causa e consequência<sup>563</sup>.

En buene razon cabe, dize Salomon, que el que guarda una higuera, y la defiende de los daños que cada dia le podrian hazer, y la cultiva, y regala; despues con gusto como tambien de su fruto. [...] Y no sin gran discrecion puso Salomon esta comparacion en la higuera, porque no ay trato en que mas al vivo se pinten las condiciones que se requieren entre un esclavo, y su señor, que en ella. Es la higuera aspera en hojas, apariencias asperas, y rigurosas, pero el fruto hecho una miel. Y esse no le dà cansandose como los

<sup>560</sup> HALL, 2017, p. 21.

<sup>561</sup> HALL, 2017, p. 21.

<sup>562</sup> DiÆs [1647], I, 1, xix, 7.

<sup>563</sup> “Mucho importa para lo que vamos diciendo, se saber tratar los esclavos: porque si el señor no es de condicion altiva, ni impetuosa, ni usa de palabras asperas, que es lo que mas irrita a los siervos, y el trabajo en que los ocupa es llevadero, no es dificultoso tenerlos gratos. Y la verdad es la que dize Seneca (explicando su lugar) que no son ellos nuestros enemigos, sino nosotros los hazemos, quando los tratamos mal. Y en otra parte dize: No son menos afrentosos al Principe muchos castigos, que al Medico muchos entierros: porque del uno se presume aver errado en la cura del doliente, y del otro en el gobierno de los vassallos.” DiÆs [1647], I, 1, xx, 1.

demas arboles, porque dà brebas, y dà higos, y aun guarda otros para el Otoño. Las varas que tiene no son buenas para dar de palos, porque tienen un coraçon muy blando, y de tal blandura, que parece un algodón [...]. Sientan pues luego las manos el aspereza de lo que tocan, mas quando remuneraren a sus esclavos, y criados, sea con miel en la boca, que lo que mas se estima en la fruta que dà la higuera, es la dulçura. Y assi lo que mas precia uno que sirve, son las palabras dulces de amor, y de regalo, mucho mas que las dadivas [...]: y si acaso fuere necessario darle con el palo [...] sea como con palo de higuera; que los coraçones candidos han de tener tal blandura en el castigo, que quieran corregir, y no matar<sup>564</sup>.

Assim, a existência de servos no mundo não apenas é afirmada, como também é admitida como conveniente – é um fato, um dado, inclusive, conforme analisado, possível em acordo com a natureza, e nem por isso oferece um empecilho à igualdade dos seres humanos, tão cara aos preceitos cristãos. O ponto que se apresenta como um problema, e por isso passível de discordância, se refere à justificativa (ou justificativas) que garantem uma servidão aceitável<sup>565</sup>.

Não lança, portanto, dúvidas sobre a legalidade da escravidão, mas reconhece a grande e nebulosa questão que é a validade dos títulos justos de escravidão, bem como as circunstâncias em que a mesma se executa. Cita uma longa lista de autores que se dedicam ao tema (demonstrando assim conhecimento dos principais textos da época sobre o assunto):

Hanla tratado ex professo nuestro Doctor Molina en el tomo 1. de iustitia, & iure, tract. 2. en las disputas 33. 35. 36. Soto lib. 4. de iustitia, & iure, quæst 2 art. 2. Ledesma 2.2. quæst. 18. Artic. 1 dub. 11. Mercado cap. 20. Fol. 101. Aug. Barbosa in Pastoral 1. part. tit. 3. cap. 7. pag. 733. Revelo, y muchos otros<sup>566</sup>.

Sandoval cruza de modo ímpar o conhecimento teórico resgatado destas referências com sua própria experiência, transparecendo que não tem a mera intenção de realizar um inventário das discussões acerca dos títulos justos de escravidão (cuja apropriação é de suma importância, dada a intrincada complexidade do tema), mas sua obra requer a consideração à realidade mesma que vivencia nos

<sup>564</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xx, 2.

<sup>565</sup> “Assi que es certissimo, que convino que huviesses en el mundo servidumbre, pues la igualdad en los hombres fuera perjudicial, y no pudiera en ella conservarse el mundo: y assi vemos, que en aviendo Reyes, luego hubo diferencia en la estimacion, como disputa, y declara elegantemente en muchos lugares san Agustin, (D cD 19), resolviendo aver en el genero humano una servidumbre, y un señorío natural de los hombres: de manera, que es necessario, que unos mandem, y otros obedezcan: unos sean señores, y otros sean subditos.” *DiÆs* [1647], I, 1, xx, 4. E segue uma comparação com o corpo humano e suas diferentes partes, em hierarquia.

<sup>566</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xxi, 1.

longos anos passados em contato com os africanos escravizados e trazidos à América<sup>567</sup>. Assim, os títulos de escravidão citados em *De instauranda* [1647], I, 1, xxi, são: 1. por ocasião de guerra justa (aplicado aos perdedores), 2. por nascimento (a partir de uma mãe escrava), 3. por direito civil<sup>568</sup>, 4. como pena aplicada a delitos graves, e 5. em casos de extrema necessidade, nos quais os pais poderiam vender seus filhos<sup>569</sup>. Importante notar que sobre as justificativas da guerra justa e da punição por delitos Sandoval traça algumas considerações sobre sua presença em diferentes povos e contextos. O título da guerra justa, embora admitido como válido, não seria observado entre cristãos. O motivo pode ser encontrado nas *Siete partidas*<sup>570</sup>, segundo a qual, e acompanhando uma argumentação que a transcende pela lógica cristã, somente aos “inimigos da Fé” convém escravizar. Um cristão não poderia tornar cativo a outro cristão, devendo, isto sim, ser preso. Defende os títulos, mas está ciente de que todos eles podem ser corrompidos. Como se resolve o conflito moral? Aqui começa-se a desenhar a visão utilitarista e teleológica da escravidão em Sandoval. E a carta do Padre Luis Brandão, de 21 de agosto de 1611, é um documento importante neste sentido. Diz a mesma:

Pax Christi, &c. Recibi una de V.R. de doze de Março de mil y seiscientos y diez, y tuve gran consolacion con la invencion que nuestro Señor dio a la Compañía para llevar essas almas al cielo, en la qual obra V.R. se persuada, que haze muy gran servicio a Dios, y que ha de ser bien remunerado el trabajo excesivo, y enfado extraordinario que ha de se tener con essa gente negra. Y hablo como experimentado, porque los que estamos en este Colegio tenemos mucho trabajo, aun con los mismos negros ladinos: mucho mas nos tiene Christo merecido. Escriveme V.R. se holgaria saber, si son bien cautivos los negros que allá van. A lo que respondo, que me parece no devia tener V.R. escrupulo en esto. Porque esto es cosa, que la Mesa de la conciencia en Lisboa nunca reprehendio, fie do hombres doctos, y de buenas conciencias. Demas que los Obispos que estuvieron en S. Tomè, Caboverde, y en esta Loanda, siendo hombres doctos, y virtuosos, nunca lo reprehendieron. Y nosotros estamos aqui ha quarenta años, y estuvieron aqui Padres muy doctos, y en la Provincia del Brasil, donde siempre hubo Padres de nuestra Religion eminentes en letras, nunca tuvieron este trato por illicito: y assi nosotros, y los Padres del Brasil compramos estos esclavos para nuestro servicio, sin escrupulo ninguno. Y digo mas, que quando alguien

<sup>567</sup> “solamente me contentarè con poner a cada uno delante lo que cerca deste punto he entendido en tan largo tiempo como ha que experimento este trato, con ocasion del ministerio de negros, que ha tantos años exercito, para que considerandolo cada qual, y ponderando su dificultad, execute lo que mas conforme a justicia le pareciere [...]. luzgando ser cordura, guiarse mas por la experiencia conocida, que por la ciencia mas estudiada.” *DiÆs* [1647], I, 1, xxi, 1.

<sup>568</sup> Destes três primeiros citados, é indicado como fonte “Richardo en el § servitus, num. 9. y §. sequenti, [o qual] señala tres titulos de verdaderos esclavos”.

<sup>569</sup> Porque el hijo es muy del padre, y recibio dèl su ser, y vida, y es justo que dè, y pierda la libertad, que es menos quando no pueden de otra manera sustentarse, ò passar la vida los padres.” *DiÆs* [1647], I, 1, xxi, 2.

<sup>570</sup> ley 1. tit. 21. partida 4; I. 1. tit. 29. p. 2.

podia escusar de tener escrupulos, son los moradores de essas partes, porque como los mercaderes que llevan estos negros los llevan con buena fee, muy bien pueden comprar a tales mercaderes sin escrupulo ninguno, y ellos los pueden vender: porque es comun opinion, que el poseedor de la cosa con buena fee, la puede vender, y se le puede comprar: y el Padre Sanchez assi lo trae en su tomo de matrimonio, resolviendo assi esta duda de V.R. Por lo qual mas escrupulo podemos tener los que acá estamos, que compramos estos negros, y a personas que por ventura los hurtaron. Mas los mercaderes que los llevan fuera de aqui, no saben desto, y assi con buena conciencia los compran, y allá con buena conciencia los venden. Verdad es, que tengo hallado por cierto, que ningun negro dize ser bien cautivo: y assi V.R. no les pregunte, si son bien cautivos, o no, porque siempre han de dezir, que fueron hurtados, y cautivos con mal titulo, entendiendo que desta manera les daràn libertad. Tambien digo, que en las ferias donde se compran estos negros, algunos vienen mal cautivos, porque fueron hurtados, o los mandan vender los señores de las tierras por cosas tan leves, que no merecen cautiverio: mas estos no son muchos, y buscar entre diez o doze mil negros, que cada años salen deste puerto, algunos mal cautivos, es cosa imposible por mas diligencias que se hagan. Y perderse tantas almas, que de aqui salen, de las quales muchas se salvan, por ir algunos mal cautivos, sin saber quales son, parece no ser tanto servicio de Dios por ser pocas, y las que se salvan ser muchas, y bien cautivas. Cerca del cautiverio destes negros ay acá muchos modos, conforme a sus leyes, y costumbres, y la mayor parte son titulos bastantes para cautivos<sup>571</sup>.

Muitos pontos da carta de Padre Brandão seguem próximos à própria redação de Sandoval presente ao longo do *De instauranda...* Destaquemos, de início, o papel que ambos delegam à experiência (tópico já tratado em relação a Sandoval). Padre Brandão desde o início faz menção ao trabalho missionário junto aos povos etíopes apontando-o como “excessivo” e de “enfado extraordinario”, ao mesmo tempo que garante sua recompensa para além de qualquer ganho material: é, afinal de contas, uma missão espiritual salvar as almas desta gente, trabalho este realizado ao longo de décadas e que, por isso, garante a autoridade através da experiência. E é justamente esta experiência da qual se servirá Brandão para responder a questão encaminhada por Sandoval: os negros trazidos de Luanda são escravos justamente (“bien cautivos”)?

A resposta, abreviada de modo direto, recomenda que “no devia tener V.R. escrupulo en esto”, pois a “Mesa de la conciencia en Lisboa”, homens doutos e justos, e Bispos que estiveram em S. Tomé, Cabo Verde e Luanda, nunca repreenderam este tipo de comércio. Ademais, “Estamos aqui ha quarenta años, y estuvieron aqui Padres muy doctos, y en la Provincia del Brasil, donde siempre hubo Padres de nuestra Religion eminentes en letras, nunca tuvieron este trato por illicito”.

---

<sup>571</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xxii, 3.

Portanto, admitido que as autoridades, sejam elas eclesiásticas ou políticas, não condenam, nem veem ilicitude no comércio dos negros africanos (ao menos daquelas regiões a que têm acesso), não se deveria ter quaisquer ressalva moral em relação a isto, de acordo com o relato do Padre Brandão. Isto porque, para o religioso, os mercadores, atuando nas negociações diretamente com os locais, compram destes os indivíduos cativos “de boa fé”<sup>572</sup>. Deste modo, se houver alguma “culpa” por transação escusa, esta deve recair sobre aqueles que primeiro vendem os etíopes aos mercadores, ou seja, os “moradores de essas partes”. De modo geral, podemos interpretar a questão dos “escrúpulos” em relação ao comércio escravista, a partir da carta citada por Sandoval, da seguinte forma: quanto mais próximos da origem o comércio escravista, maior responsabilidade pode-se atribuir aos envolvidos; e, da mesma forma, quanto mais afastados deste ponto, mais límpida é a consciência da pessoa, seja ela um mercador ou um comprador.

Padre Brandão não está (e isso é bastante claro) afirmando que não há entre os cativos aqueles que chegaram a tal situação injustamente: pelo contrário, afirma que alguns foram furtados, vieram “mal cativos”. A resposta que desenvolve à questão levantada por Sandoval (uma questão, aliás, central e de suma relevância para todo o debate sobre a situação dos etíopes na América) não tem interesse em negar alguma ilicitude no processo. Objetiva, tão-somente, confortar a consciência do jesuíta, alertando, inclusive sobre algumas dificuldades insanáveis no tocante ao tema, a começar pela inviabilidade de averiguar a justiça do título de escravo a partir do próprio cativo, visto que este jamais iria afirmá-la positivamente, de modo a conquistar sua liberdade. Além disso, seria dispendioso e infrutífero (até mesmo impossível) buscar, entre os milhares de escravos que chegassem aos mercados, uns tantos que efetivamente não deveriam lá estar.

Por fim, Padre Brandão chega à conclusão que servirá os propósitos de Sandoval em *De instauranda...*: a salvação das almas propiciadas pelo batismo dos etíopes que chegam aos portos do Novo Mundo seria motivo mais que suficiente para aceitar sua sujeição à condição de escravos. Gomes cita a conversão de almas como um pretexto utilizado pelos religiosos para responder às críticas sobre a manutenção do comércio de cativos pelo missionários, sem, no entanto, deixar de mencionar fatos como o ocorrido em 1590, quando “o superior da missão em Angola, padre Baltasar

---

<sup>572</sup> “porque es comun opinion, que el poseedor de la cosa con buena fee, la puede vender, y se le puede comprar”.

Barreira, respondeu que seria impossível a seus padres sustentarem-se na África sem o tráfico negreiro<sup>573</sup>. A alternativa sugerida pelo religioso estava em coerência com o raciocínio apresentado pelo Padre Brandão e outros já citados: que se fizesse uso do intermédio de terceiros para que, por seu envolvimento indireto, os jesuítas se afastassem ao máximo da fonte de negócio tão polêmico quanto necessário.

Sandoval reconhece os textos que defendem a liberdade a escravos sob suspeita de serem cativos injustamente, devido à ocorrência desta injustiça ser frequente. Ou seja, o argumento de que basta a suspeição da ilicitude para que fosse concedida a liberdade ao escravo, pois “por el mismo caso que se duda, si algunos de los negros vienen justamente cautivos, se han de dar todos por libres<sup>574</sup>. Cita, assim, nomes como Solorzano Pereira, Rebelo e Molina. Ainda assim, diz se conformar com as palavras do Padre Brandão, com base em Solorzano Pereira.

Segundo o argumento, “los Indios tienen por si la presampcion de libres; no los negros, porque lo mas comum y corriente es ser esclavos, y venderse por tales<sup>575</sup> escusando armadores e mercadores de qualquer culpa pela venda de negros. De outra parte, se fia também nos teólogos de Lisboa para sustentar a licitude do comércio escravocrata, inclusive apontando que não prosperaria alguém que incorresse em ações criminosas neste tocante, creditando à abominação divina e seu subsequente castigo. Como exemplo, cita o naufrágio experimentado por um Capitão, o qual lhe resultara enorme prejuízo<sup>576</sup>.

No entanto, Padre Brandão fala a partir de Luanda, no continente africano, e a Sandoval interessa o que se passa em seu território: a América. Neste ponto é necessário contrastar a percepção de Sandoval sobre a justiça da escravidão negra com outro teórico: Luis de Molina. A comparação se dá para fins de destacar o pensamento de Sandoval. Molina é bastante escrupuloso no que diz respeito à responsabilidade de todos os envolvidos nas transações comerciais dos escravos africanos, pela qual todo aquele que fosse ou viesse a se tornar proprietário de um deles teria o “dever moral” de verificar a justiça no tocante aos títulos de escravidão, seja de modo a evitar a transação imoral, ou ainda para se eximir de qualquer dúvida

---

<sup>573</sup> GOMES, 2019, p. 345.

<sup>574</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xxii, 4.

<sup>575</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xxii, 4.

<sup>576</sup> *DiÆs* [1647], I, 1, xxii.



em relação às suas propriedades<sup>577</sup>. A garantia da consciência segura frente a uma culpa capital balizava a normatividade deste tipo de comércio em Molina<sup>578</sup>. Da questão sobre a humanidade dos escravos, aceita em larga escala na Escolástica colonial, decorria que estes deteriam os mesmos direitos daqueles livres, ainda que sejam legalmente propriedade de outrem, o qual, por sua vez, é investido não apenas de direitos, como também de deveres para com o cativo. Sendo uma questão legal, compreende-se que haveria um compromisso também do poder público em assegurá-la. Neste sentido, Molina é incisivo, bem mais do que se poderia esperar de seus antecessores, no que se refere às responsabilidades dos senhores e a segurança dos escravos<sup>579</sup>. Há uma problema de ordem prática envolvida aí: a inviabilidade da fiscalização eficiente e uma confiança exacerbada na boa-fé daqueles que teriam muitos motivos para se beneficiar deste tipo de comércio tão expressivo na época<sup>580</sup>.

Sandoval concorda com o argumento de Molina, mas relativiza a situação. De fato, quanto mais afastado da origem da prática escravista, menos culpa pode-se atribuir ao indivíduo (seja ele senhor ou mercador)<sup>581</sup> – a preocupação não se dá pela

---

<sup>577</sup> Solorzano Pereira acompanha a orientação de, na dúvida sobre a origem lícita dos escravos (ainda que apenas de uma parte deles), se conceda a liberdade (“res inestimabilis”) a todos. (DII, III, vii, 62-64)

<sup>578</sup> “Any merchant who through purchase or trade became possessor of slaves had the moral duty of checking the validity of any title before buying and offering slaves on the market; and any initially bona fide owner of slaves who came to doubt about their enslavement titles had the moral duty of checking the status of the purchased items and the purchase. To be sure about the justice of the slavery status of enslaved Africans was a moral obligation: “safe conscience” (*conscientia tuta*) against “capital sin” (*culpa lethalis*) by merchants, purchasers, and owners regarding that status is mandatory in the first place, and this requirement characterizes all normative evaluations from Molina onwards.” (PICH, 2019, p. 17).

<sup>579</sup> “The explanation of the scope of the dominium proprietatis in question is important to help drawing ethical principles for any master-slave relationship<sup>64</sup>, especially in what regards good treatment, good nourishment and further restrictions of abuses, excessive work, and unjust punishment by the master – , in a nutshell: there are many deeds a master is morally and legally not allowed to do against the slave, after all the slave has rights qua homo. Public authorities are entitled to protect the rights of the slaves in those cases – “insofar as they are human beings and our next” (qua homines ac proximi sunt) –, and it might be the case that holders would have to compensate them<sup>65</sup>. As a whole, following the judgment by Kaufmann, Molina seems to be much more committed to the “protection of the slave against arbitrary treatment by his master” as it happened in the tradition of Roman law” (PICH, 2019, pp. 15-16)

<sup>580</sup> Mesmo Alonso de Sandoval observa que certas conclusões se dão “sin más examen que el que los mismos autores deben hacer y hacen, así de las relaciones como de la autoridad de los que las dan. Así lo hizo nuestro doctísimo Molina, escribiendo de iustitia & iure, en el tomo I, tract. 2, en la disp. 34, en donde dice, se informó de los mercaderes portugueses que iban a las partes de Guinea a comprar negros, del modo como estos negros eran cautivos, y con qué título los vendían sus reyes y otras personas, dando crédito a solo el dicho de estos mercaderes, y no teniendo otros autores más graves de quien saber la verdad” (*DiÆs I, I*).

<sup>581</sup> “Escríbeme V. R. se holgaría saber si son bien cautivos los negros que allá van. A lo que respondo que me parece no debía tener V. R. escrúpulo en esto. Porque esto es cosa que la mesa de la conciencia en Lisboa nunca reprehendió, siendo hombres doctos y de buenas conciencias. Además que los obispos que estuvieron en San Thomé, Cabo Verde y en esta Loanda, siendo hombres doctos y virtuosos nunca lo reprehendieron. Y nosotros estamos aquí ha cuarenta años, y estuvieron aquí

legitimidade da venda de escravos. Sandoval volta sua atenção, isto sim, à possibilidade que a escravidão abre no tocante à salvação das almas dos etíopes. Um trecho bastante didático encontra-se no relato de dois indivíduos que inquiriram Sandoval a respeito da licitude de seus atos. Segue:

Digo, que se llegaron una vez dos armadores de Angola a consultarme un caso, queriendo saber de mí si era lícito el modo como traían cautivos sus negros, y si la razón que daban era fuerte, porque ellos entre sí estaban desconformes y querían asegurarse con mi parecer. Oíles y respondíles. El caso propuesto fue: Padre, yo voy por negros (pongo por ejemplo) a Angola, paso en el camino grandes trabajos, gastos y muchos peligros; al fin salgo con mi armazón, séanse los negros bien habidos, séanse mal. Pregunto, ¿satisfago yo a la justificación de este cautiverio con el trabajo, expensas y peligro que tuve en ir y venir, hasta llegar a poderlos vender en tierra de cristianos, donde lo quedan siendo, que allá quedan gentiles toda su vida? Respondíle: Vaya v. m. desde aquí a San Francisco, que está algo lejos, y en llegando, corte el cordel de la lámpara y llévesela a su casa; y si cuando la justicia le prendiere por ladrón y le quisiere ahorcar (como el otro día ahorcó a otro que había hurtado la de Santo Domingo) le dejare por decirle, que no hurtó la lámpara, sino que la había tomado para satisfacer con ella el trabajo que había pasado en ir de aquí allá por ella; si por esta razón, como digo, la justicia aprobare la justificación de su trabajo y no le castigare, diré que trae con buena fe sus negros, y que la razón en que se funda es buena<sup>582</sup>.

Por certo que dificilmente os armadores escapariam da forca, caso seguissem o conselho de Sandoval, mas fica claro que há uma relação entre o ato em si e sua justificativa. E se, ainda no que diz respeito ao comércio de escravos, se observasse à risca a análise de Molina, também deveriam ser levados à forca aqueles envolvidos, inclusive os religiosos da Companhia de Jesus. Mas o caso, para Sandoval, é diferente. Em outras palavras: a questão não é tanto *como*, mas *por que* (ou ainda, *para quê*) um negro africano chega à América. Isso reverte em uma mudança de perspectivas em relação à moralidade do processo, posto que o senhor não deve abdicar de sua posição: pelo contrário, desde que trate com justiça o escravo sob seu

---

Padres muy doctos, y en la Provincia del Brasil donde siempre hubo Padres de nuestra religión, eminentes en letras, nunca tuvieron este trato por ilícito; y así nosotros y los padres del Brasil compramos estos esclavos para nuestro servicio sin escrúpulo ninguno. Y digo más, que cuando alguien podía excusar de tener escrúpulos, son los moradores de esas partes, porque como los mercaderes que llevan estos negros los llevan con buena fe, muy bien pueden comprar a tales mercaderes sin escrúpulo ninguno, y ellos los pueden vender, porque es común opinión que el poseedor de la cosa con buena fe, la puede vender y se le puede comprar, y el Padre Sánchez así lo trae en su tomo de matrimonio, resolviendo así esta duda de V. R. Por lo cual más escrúpulo podemos tener los que acá estamos, que compramos estos negros a otros negros y a personas que por ventura los hurtaron. Mas los mercaderes que los llevan fuera de aquí, no saben de esto, y así con buena conciencia los compran y allá con buena conciencia los venden" (I, XVII). A alternativa de inquirir os próprios negros sobre a justiça de sua condição também não parecia uma boa saída, visto que dificilmente algum deles concordaria com seu próprio cativo. Também cf. SOUZA, 2006, pp. 41-42.

<sup>582</sup> *DiÆs* [1627], I, XVII.

domínio, é sua missão conduzi-lo a uma vida virtuosa, suprimindo o que lhe falta, para assim garantir a restituição de sua saúde espiritual. Ainda assim, Molina é uma autoridade e é requisitado, juntamente com outros, no que diz respeito a certos pontos em que Sandoval não busca exatamente se ater, mas também não pode negligenciar, como é o tema da justificação dos títulos de escravidão<sup>583</sup>.

No Livro segundo do *De instauranda...* Sandoval se dedica a versar sobre “os males [dos quais] padecem [os] negros”<sup>584</sup>. Mais que isso, aponta a necessidade da atenção a estes, trata da sensibilidade e da responsabilidade dos senhores, missionários e quaisquer cristãos para que se possa remediar a condição em que se encontram os negros escravizados. No entanto, com isso Sandoval não está se referindo a algo no sentido de uma possível (nem ao menos parcial ou relativa) abolição da escravatura. O jesuíta está preocupado, isso sim, com a salvação da alma dos negros. E o ponto de partida para este empreendimento é, segundo consta, justamente a percepção das misérias das quais eles padecem. Afinal, “es tan poderosa [...] la vista de la miseria humana, puesta a los ojos de un corazon piadoso, que no es posible, que aunque la mire de passo, dexa de remediarla”<sup>585</sup>, independente de a quem recaia a má sorte – ainda assim, os negros teriam um lugar especial no momento em que estes sofreriam de modo peculiar, o que poderia ser facilmente observado dada a questão da escravidão. A condição dos etíopes, digna de piedade, poderia ser sanada então mediante a catequese e a administração dos sacramentos.

Recorrendo a Aristóteles, distingue inicialmente dois tipos de males: aqueles referentes à natureza humana, sujeita a todo tipo de enfermidades, acidentes, aflições etc. e os que dizem respeito à fortuna (sorte, destino), como os relativos à perda ou ausência de posses materiais ou a falta de amigos<sup>586</sup>. A estes dois acrescenta os

---

<sup>583</sup> “Aunque es verdad que la gran controversia que entre los doctores hay cerca de la justificación de este tan arduo y dificultoso negocio me tuvo mucho tiempo perplejo, si lo pasaría en silencio; con todo, me he determinado tratarlo, dejando la determinación de su justificación a los doctores, que tan doctamente han escrito acerca de este punto, principalmente a nuestro doctor Molina, en el tomo I de iustitia & iure, trat. 2, en la disputa treinta y cuatro y treinta y cinco, adonde con modestia y gravedad dice su parecer: por lo cual solamente me contentaré con poner a cada uno delante lo que cerca de esto he entendido en tantos años como ha que ejercito este ministerio, para que considerando cada cual tome lo que más conforme a justicia le pareciere” (*DiÆs* [1627], I, XVII).

<sup>584</sup> “Quiero poner por delante en el principio deste segundo libro, las grandes miserias que los Negros padecem en su cautiverio y como las principales, confio de tu zelo, que a la vista dellas se apiadarà tu corazón, y no sufrirà dexarles de dar el socorro que tamaños males piden”. (*DiÆs* [1627], II, argumento)

<sup>585</sup> *DiÆs* [1627], II, Argumento.

<sup>586</sup> “de naturaleza, como son a los que ella por ser humana y conpuesta de contrarios, siempre estuvo sujeta, que son mil cuentos de enfermidades, de accidentes, desastres, necessidades, dolores,

males da alma (vícios, erros, ignorância). Para Sandoval, os males da alma são os piores: afinal, chegam até onde não se pode curar. Os demais podem ser identificados e tratados, com recursos variados, mas os da alma não são visíveis: “pues tocan en lo vivo y llegan al centro, adonde no pueden llegar los males del cuerpo”<sup>587</sup>. Os males da alma não são naturais à condição humana, mas se dão justamente por uma característica desta: ser livre e gozar de livre-arbítrio faz com que possamos padecer destes, afinal, dentre todos os animais, é o homem que cede à luxúria, aos deleites do corpo, peca pela avareza e ambição<sup>588</sup>.

Ou seja, a condição humana usada de modo desajustado permite o sofrimento, o qual é a pena a ser sofrida devido ao uso equivocado de seu arbítrio, o que se dá no sentido de uma justiça, uma intenção divina. As consequências dos males da alma, sofridas por aqueles incautos, soam como uma desordem, em um nível micro, mas na verdade estão dentro de uma ordem em um nível macro. Ora, todos os homens podem sofrer destes males, mas os negros sofreriam mais – a condição de escravo seria uma demonstração disso. Mas é notável que não há uma distinção qualitativa nos sofrimentos entre os brancos e os negros, mas apenas quantitativa. Os etíopes não sofreriam de modo particular, pois estão sujeitos aos mesmos males (sejam da natureza, da fortuna ou da alma) que qualquer ser humano, mas sofreriam mais, de maneira mais destacada.

Sandoval concentra-se nos males por fortuna, visto que os males por natureza são aqueles comuns a todos, desde os escravos até os reis. A natureza, portanto, demonstra ser bastante justa na distribuição destes dolos. Tal fato pode ainda sugerir a condição natural em comum a todos os homens. Já no que diz respeito à fortuna (sorte) não se dá o mesmo e seus males parecem afetar de modo ainda mais distinto os escravos. É interessante que Sandoval evidencia uma correção em seu escrito. Há um destaque na preferência do verbo “permitir” ao invés de “fazer” no que diz respeito

---

muerdes, afliciones, melancolias: lo pasado dà pena, lo presente aflige, y lo que está por venir congoxa [...]. Otros son males de fortuna, como es no tener riquezas, faltar amigos, y lo que mas lastima, hazer bien a quien no lo agradece, no lo estima, lo desagradece, lo paga mal, y aun si se puede llamar paga, la libra en dar males por bienes. Añales a estos males otro, em cuya comparacion los primeros pierden nombre de tales, que son los del alma, vicios, errores, ignorancias” (*DiÆs* [1627], II, I).

<sup>587</sup> *DiÆs* [1627], II, I.

<sup>588</sup> “Solo este entre todos los animales usa de mil diferencias de carnalidades y deleites: a solo este fatiga la avaricia, la ambicion y un insaciable desseo de vivir, y el cuidado de la sepultura, y de lo que despues della ha de ser [...] “Ningun otro tiene la vida mas fragil, ni la cudicia mas encendida, ni el miedo mas sin proposito, ni mas rabiosa la ira” (*DiÆs* [1627], II, I).

à condição que a fortuna impõe aos escravos. Esta não os *faz servos*, mas *permite* que estes o sejam<sup>589</sup>.

A questão que se coloca, então, não seria uma distinção entre negros e brancos que explicasse duas naturezas, mas porque o sofrimento se daria em graus mais elevados para uns ou para outros. O argumento é explícito: brancos ou negros, espanhóis ou etíopes, cristãos ou pagãos, todos são homens, e por isso a escravidão por natureza não se sustenta. Mas a alguns é dado que sejam escravos e isso escapa de uma mera convenção humana, como aquelas advindas do Direito positivo – pontuamos, inclusive, que a própria noção de humanidade pressupõe limites na atuação dos senhores, quanto ao que estes podem ou não cobrar dos seus servos, pois tanto quem comanda quanto quem obedece é “de carne” e isto deve ser levado em consideração para que os servos sejam tratados com “humanidade e prudência”<sup>590</sup>.

Os negros sofrem mais dos que os brancos no que se refere aos desígnios da fortuna, mas por quê? Diferentemente do que se acreditava, para Sandoval o problema não residia na imperfeição latente da alma, mas da condição do corpo que, por sua vez, afeta o entendimento e o controle sobre as emoções. Desta forma,

se todos estos males, que havemos dicho tienen assiento en los hombres por serlo, claro es que ternan mayor cabida en los miserables negros, cuya suerte por ser de esclavos, dixo agudamente aquel Poeta tan celebrado de los Griegos, Homero: *Dimidium mentis Iupiter illis aufert, qui servituti subiecti sunt*. que parece que Dios, hablando a su estilo, avia quitado la mitad del entendimiento a los esclavos [...] no porque se aya de creer, que tienen menos perfectas almas que los muy libres, sino porque la mesma vil condicion del cuerpo, enbaraza el entender del alma, y entienden como si tuvieran medio entendimiento, y apetecen como si tuvieran mil apetitos<sup>591</sup>.

---

<sup>589</sup> “Mas dejando aparte estos males, no por menores sino por sabidos y comunes a todos, trataremos de los que les ocasiona su fortuna, que tan escasa se mostró com ellos, *haciéndolos o, por mejor decir, permitiéndolo que fuesen esclavos de hombres*, que con ellos son más fieras que hombres. Porque el tratamiento que les hacen, de ordinario por pocas cosas y de bien poca consideración, es brearlos, lardarlos hasta quitarles los cueros y con ellos las vidas, con crueles azotes y gravísimos tormentos; o ellos atemorizados, por ahí se mueren podridos y llenos de gusanos. Testigo son las informaciones que acerca de ello las justicias cada día hacen, y testigo soy yo, que lo he visto algunas veces, haciéndoseme, de lástima, los ojos fuentes y el corazón un mar de lágrimas” (*DiÆs* [1627], II, II. Grifos nossos). Após este trecho, segue uma longa lista de situações ilustrativas sobre a má sorte dos escravos.

<sup>590</sup> “No seas cruel ni demasiado en el castigo, acordándote que tu esclavo y criado es de carne como tú y que ha de ser tratado con humanidad y con prudencia, no haciendo cosa grave sin consideración reposada” (*DiÆs* [1627], II, V).

<sup>591</sup> *DiÆs* [1627], II, I.

A condição apontada, ou seja, de um entendimento comprometido por parte dos etíopes implicaria uma maior obrigação dos senhores em trazer a seus cativos os recursos para que sejam devidamente instruídos. “Se o escravo tem meio entendimento, o senhor deve ter entendimento e meio”<sup>592</sup>, de modo a suprir o que falta ao servo. Este entendimento extra por parte do senhor se realiza no tocante a zelar pela alma do escravo, bem como por seu corpo, atendendo suas necessidades e instruindo-o de modo correto<sup>593</sup>. A correlação com Aristóteles é clara, no sentido de que os mais capazes deveriam ser servidos pelos “rudes e de curta inteligência”, e daí pudessem chegar à vida virtuosa a qual, sem a submissão, não teriam possibilidade de alcance. “Tal idéia, pois, aplicada aos negros, tornava a servidão um meio efetivo para o conhecimento da verdadeira fé e de uma melhora nas suas condições de vida”<sup>594</sup>.

Faz-se importante, de todo modo, garantir através destes cuidados que o escravo não se desvirtue por pressão deste padecimento. Este ponto é deveras importante: Sandoval parece indicar uma relação expressa entre a segurança relacionada ao corpo e a maior possibilidade de salvação da alma. Assim, para Sandoval, há uma razão para que se dedique ao catecismo dos etíopes. Afirma que Deus “os entregou” para que se ensinassem a eles o caminho do céu. Ainda: tal destino justifica não apenas a manutenção do poder dos senhores sobre os escravos, como também a tolerância destes sobre seu cativo. A questão sobrenatural (a condição da escravidão inserida em um todo ordenado divinamente) se destaca de modo que Sandoval credita a uma força maligna a negação dos sacramentos aos etíopes, de duas formas: inicialmente colocando como menos valiosos os escravos ladinos, frente aos boçais; e a segunda através da crença de sua incapacidade de compreensão das coisas da fé cristã. Citemos o trecho na íntegra:

---

<sup>592</sup> “O digamos también que al paso que mengua en los esclavos el entender, crece la obligación de los señores de ser entendidos en lo que al esclavo importa, así para el bien del cuerpo como principalmente del alma, que es otra providencia de Dios bien de ponderar, y que deben mirar mucho los señores de esclavos, porque lleven de camino este aviso, y saquen de aquí que si el esclavo tiene solamente medio entendimiento, el amo ha de tener entendimiento y medio : el entero para sí, el medio con que supla la otra mitad que le falta a su esclavo.” (*DiÆs* [1627], II, I)

<sup>593</sup> “Ha de tener el señor de esclavos entendimiento para mirar por sus almas; ha de tener entendimiento para mirar por sus cuerpos; halo de tener en los ojos para mirar sus necesidades; entendimiento en la lengua para decirles buenas palabras; finalmente, entendimiento en las manos para acudirles con lo necesario, para no obligarlos a que muchas veces lo busquen, con afrenta de sus amos y ofensas de Dios, como diremos en el capítulo siguiente. Sea como se fuere, que sin duda ninguna todos los males que en común se dicen de los hombres, parece que tienen mayor cabida en los esclavos, como en particular adelante veremos” (*DiÆs* [1627], II, I).

<sup>594</sup> SOUZA, 2006, p. 41.

Dios se los entregó para que les enseñasen el camino del cielo y allá les encaminasen con su buen ejemplo (y aun una y la más principal de las razones que ellos comúnmente dan para tolerar su cautiverio es esa), y no parece sino que se los dio para lo contrario, y que ha persuadido el demonio a los más de los amos de estos negros dos cosas, que ellos tienen muy asentadas y muy ciertas. La primera es, que valen menos bautizados y enseñados que por bautizar ; por decir que si son bautizados y tienen nombre de cristianos y saben las oraciones y cosas de Dios, los tienen por ladinos y antiguos entre nosotros, y que así tienen menos valor, como gente que se vende ya probada y no aprobada en servicio y mañas [...]. La segunda cosa a que el demonio les tiene persuadidos es, que son estos esclavos incapaces de las cosas de nuestra santa fe, con lo cual tienen por disparate y tiempo perdido el que con ellos se gasta en sus catecismos y enseñanza: por sin fruto el bautizarlos, por cosa de risa el confesarlos y por blasfemia tratar de que comulguen; y esto no sólo a los bozales, sino aun a los ladinos, sin que baste cédula de confesor, porque sus amos se las quitan, les mandan que no lo hagan, y aun los reprehenden sobre ello<sup>595</sup>.

Sandoval traça uma distinção entre a inteligência (ou capacidade de compreensão) e a possibilidade de acesso aos sacramentos e assuntos da fé. Não há para ele empecilho devido à pouca capacidade; e a negligência ou mesmo o impedimento por parte dos senhores para que os escravos tenham este acesso constituiria uma falta gravíssima<sup>596</sup>. A questão da responsabilidade dos senhores é um ponto delicado, do qual Sandoval não abre mão. Inclusive, a fim de aprofundar a defesa, faz ainda uma concessão, admitindo hipoteticamente que os etíopes sejam severamente deficientes em relação à possibilidade de compreensão das coisas da fé:

Pero demos que sean incapaces: lo que esta incapacidad prueba es que sus amos tienen obligación a darles más tiempo y sus pastores más doctrina, y a dejar que los celosos los enseñen de espacio y les bauticen con los requisitos necesarios, para que el bautismo les sea no sólo válido, mas fructuoso de gracia, pues sabemos que esto tiene suma necesidad de remedio, como veremos por todo el libro tercero. Lo que esa incapacidad prueba es que tenemos todos obligación a darles mejor ejemplo y a enseñarles con las obras lo que con las palabras, para que ellos acepten la ley de Dios por santa, y hagan de ella más estimación que de sus errores<sup>597</sup>.

---

<sup>595</sup> *DiÆs* [1627], II, III.

<sup>596</sup> “Paréceme a mí que la poca capacidad a ninguna nación excluye del bautismo, ni a ningún bautizado de la confesión; ningún dispuesto y medianamente instruido, de la comunión ; ni a ningún amo de procurar esto a sus esclavos o a lo menos no impedirlo” (*DiÆs* [1627], II, III). Em seguida, apresenta uma série de argumentos ilustrativos, através dos quais rejeita a ideia de que sejam incapazes de compreender as coisas da fé.

<sup>597</sup> *DiÆs* [1627], II, IV.

Aí retornamos ao ponto da importância de uma didática apropriada, a qual não se exime do valor dos ritos (inclusive dá-se uma certa uniformidade como facilitadora da instrução e administração dos sacramentos), mas ressalta que o mais importante é o resgate da saúde espiritual dos etíopes<sup>598</sup>. O livro terceiro, referenciado por Sandoval, trata-se, como já indicado, de um conteúdo mais prático, por isso mesmo isento de floreios de retórica, com objetivo bastante direto<sup>599</sup>.

Sandoval é claro na definição e abordagem dos papéis tanto de senhores quanto de escravos: O escravo deve aceitar sua condição e submeter-se ao senhor; o senhor deve aceitar sua condição e dominar o escravo, mas com justiça<sup>600</sup>. Nestas colocações está em total consonância tanto com Aristóteles, quanto com Agostinho. Porém, embora o resultado a que chegam seja o mesmo, as bases que o fundamentam são distintas (apesar de uma aproximação mais perceptível com Agostinho e a teologia cristã como um todo, por razões óbvias). Aconselha aos escravos que sofram com paciência, sem queixas, mesmo frente às maiores injustiças cometidas pelos senhores, visto que muitas vezes devemos passar por sofrimentos que transcendem os castigos referentes aos nossos pecados.

Ainda assim é preciso servir de boa vontade, pois embora a existência terrena seja penosa, há a promessa de salvação eterna para aqueles que a suportam de modo correto – do mesmo modo, aqueles que, tendo uma vida confortável e segura, não se portarem de acordo com os desígnios cristãos sofrerão a punição divina.

si los señores temporales se descuidaren en premiar vuestros servicios, no se descuidará Dios de premiarlos con tal que les sirváis por su amor. Y si perdiéredes la paga temporal, no perderéis la paga de la herencia eterna ; y si los señores fueren tiranos e injustos, no perdáis la paciencia ni deseéis venganza, porque a cuenta de Dios está vengar vuestras injurias y castigar los agravios, sin aceptar personas ; y si en esta vida no lo hiciere, harálo en la otra, castigando poderosamente a los poderosos, trocando las suertes que tuvieron en este mundo. Porque a los señores y poderosos que tuvieron aquí

<sup>598</sup> A relevância do pensamento de Sandoval, contendo, como já mencionado, um certo ineditismo, fica mais evidente se compararmos com algumas determinações excludentes baseadas na associação da pele negra (e outras características físicas) com máculas, por parte de religiosos. Por exemplo, no arcebispado da Bahia, as “constituições sinodais [...] redigidas em 1707, decretavam que os candidatos à ordenação sacerdotal deviam ser, entre outras exigências, isentos de qualquer mácula” (GOMES, 2019, p. 348), o que incluía referências a sua etnia e ancestralidade, esta atestada por inquérito.

<sup>599</sup> “Y aunque pudiera tratar esta materia con más erudición, elegancia y ornato (como lo he procurado en los demás libros) trayendo muchas cosas que sirven para deleitar, si se ordenan con estilo retórico; no pondré más que razones fuertes y las que tienen nervio para convencer y persuadir” (*DiÆs* [1627], III, argumento).

<sup>600</sup> “Y pues ellos quieren ser obedecidos como Dios lo manda, manden como Dios lo quiere” (*DiÆs* [1627, II, IV]). “Aos escravos recomendava obedecer a seus ‘senhores temporais’ e aos senhores guardar com seus escravos a lei natural” (SOUZA, 2006, p. 43).



la mano derecha y usaron de ella con crueldad, les pondrá a la mano izquierda, con los que están deputados para los fuegos eternos ; y a los súbditos y criados que tuvieron aquí la mano izquierda y vivieron con humildad, los pondrá a la mano derecha, entre los que están señalados para entrar en el reino de los cielos<sup>601</sup>.

Portanto, a escravidão se dava no sentido de uma *oportunidade* aos etíopes, a qual não teriam se fossem livres em suas terras, de modo que sob o jugo dos europeus poderiam ser evangelizados e “afastados dos erros a que estavam submetidos em suas nações de origem”<sup>602</sup>. A relação com os direitos estava garantida no momento em que a natureza não impedia a servidão, visto que em muitos casos, tanto nos relatos das autoridades, quanto nas Escrituras, se encontravam exemplos que permitiam a perda da liberdade (aqui encontram-se os já analisados títulos referentes à justiça na escravidão)<sup>603</sup>. Assim, ainda que a escravidão constituíssem um claro exemplo de violência contra um ser humano, e ainda que muito provavelmente um grande número de africanos chegasse às colônias americanas, via de regra, em desacordo com o que se esperava de um título justo de escravidão, o *ônus* de todo o processo não poderia ser maior de o *bônus* em salvar a almas dos muitos milhares de etíopes cativos<sup>604</sup>.

---

<sup>601</sup> *DiÆs* [1627], II, IV. “Lembrando santo Ambrósio, dizia não ser a condição e estado baixo do homem impedimento para que fosse estimado, do mesmo modo que a linhagem real não era garantia de loas. No entanto, o era, sim, a fé, porque o escravo e o livre eram a mesma coisa em Cristo e cada um receberia o prêmio do bem ou do mal que tivessem feito. Diante de Deus, a escravidão e a liberdade tinham o mesmo peso e, assim, a maior dignidade de todas era, concluía, a de servir a Cristo” (SOUZA, 2006, p. 43).

<sup>602</sup> SOUZA, 2006, p. 39.

<sup>603</sup> “A escravidão, pois, era apresentada como lícita e questionava-se Sandoval: se era justo os homens perderem a vida por causa dos seus delitos, não o seria que perdessem, por causa deles, a liberdade, de menor valor do que a vida?” (SOUZA, 2006, p. 40).

<sup>604</sup> “Eram poucos os feito cativos injustamente e muitas as almas salvas e por retas razões aprisionadas” (SOUZA, 2006, p. 42)

## CONCLUSÃO

A partir da pesquisa apresentada, elencamos alguns pontos que merecem nossa atenção para desenharmos a conclusão desta tese. Em primeiro lugar destacamos a relevância da experiência pessoal de Sandoval na América, enquanto testemunha do tratamento dispensado aos africanos cativos. Ora, a vivência no Novo Mundo não apenas despertou sua compaixão ao confrontá-lo com a má sorte dos escravos, como influenciou sua forma de abordar a questão da servidão. Também devemos pontuar as influências que chegaram até Sandoval, em especial Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, o Direito romano e eclesiástico e as Escrituras Sagradas. E tão importante quanto conhecer as fontes das quais se serve o jesuíta é a questão sobre *como* estas se apresentam. De fato, Sandoval as recebe através de uma longa tradição, pela qual se estabelecem enquanto autoridades, fornecendo as bases sobre as quais se assentaria toda uma construção da ideia de escravidão para a filosofia e para a teologia cristãs.

De Aristóteles extraímos a principal fundamentação, evocando o caráter natural da condição do escravo, Agostinho apresenta-se como um dos responsáveis por aproximar a questão do paradigma cristão, enquanto o Direito romano estabelece e dá os contornos legais, de modo que a escravidão também é uma instituição a ser regulamentada de modo positivo. Mas é preciso que o contexto histórico seja considerado para que se compreenda mais a fundo o paradigma específico sobre a escravidão, e é na América colonial que estes elementos irão desembocar. Aí, frente às mudanças que se anunciaram na transição da Idade Média para a Modernidade, no advento do Humanismo, das Reformas e do Renascimento, no alvorecer de uma nova concepção de mundo e de ser humano, apresenta-se o terreno fértil para um debate sobre a escravidão que unirá, de modo ímpar, não apenas a teoria, mas a prática.

As bases anteriormente citadas se remodelam e exigem novas leituras, em que a reverência às autoridades divide espaço com a evidência da realidade própria da Colônia. A condição natural do homem deve ser vista sob aspectos antropológicos que constituíam um verdadeiro enigma a ser decifrado; o teor bíblico da narrativa de Cam precisava se exposto à luz da possibilidade de salvação das almas de indígenas e africanos; os títulos justos seriam amplamente discutidos, em especial a questão da guerra justa, em espaços onde o conflito era a regra e, a paz, a exceção.

Sandoval serve-se destas narrativas, mas desenvolve um pensamento próprio, destacadamente marcado pelo caráter empírico de sua vivência na América. Desenvolve uma concepção acerca dos etíopes que, ao mesmo tempo que escapa de um reducionismo, admite certas características em comum, das quais a cor da pele é, por certo, a mais evidente. Ao direcionar um olhar mais atento aos povos negros e africanos, baseado nas produções a que tinha acesso na época e em sua própria experiência, o viés etnográfico garante um tratamento especial à questão racial, considerando a existência de diferentes povos, nações, costumes, ritos e diversos traços que garantem uma pluralidade que precisa ser levada em conta. Neste sentido, a análise de Sandoval confere um viés mais complexo, entendendo que os etíopes precisam ser considerados à luz desta complexidade.

Seguindo a tradição cristã e diferentemente do que defende a via aristotélica, Sandoval não admite a escravidão por natureza. Não há diferença, essencialmente falando, na humanidade dos etíopes que permita sua admissão como escravos enquanto uma condição natural. Destacamos que, em Sandoval, e de modo bastante peculiar em contraste com as análises anteriormente consideradas, a questão etnográfica e antropológica concorrem para ressaltar este aspecto. Ainda assim, o jesuíta desenvolve a ideia de que há males associados à condição dos etíopes, males estes que não seriam exclusivos, mas manifestariam-se de modo mais incisivo a estes indivíduos. A África, dada sua condição miserável, é taxada, juntamente com suas populações, como os “pés do mundo”. Mas, sob os desígnios de Deus, mesmo em uma condição de subserviência e inferioridade perceberia-se um espaço importante em um plano maior. Os mesmos pés que sofrem sustentam e carregam o corpo; e por isso precisam ser cuidados, limpos, curados e protegidos.

Sandoval une duas abordagens. De um lado, temos uma esmerada descrição dos africanos, nutrida de várias fontes (desde os relatos e estudos coletados e amplamente transcritos em sua obra, até as observações empíricas bastante valorizadas), contemplando aspectos das questões culturais e étnicas. De outro, remete a um argumento teleológico da condição de escravo, aproximando a análise do ponto de vista cristão, mas de modo distinto do que se encontrava até então.

A escravidão, portanto, é vista pelo jesuíta enquanto a oportunidade de salvação daqueles que, nas condições em que se encontravam na África, dela não poderiam dispor. Opera-se, então, uma reviravolta moral: a escravidão ainda é um mal em si, e os debates sobre seus títulos não são invalidados por Sandoval, mas

frente à impossibilidade de uma averiguação plena e justa admite-se sua aceitação como um meio para que se possa operar a *restauração da saúde espiritual dos etíopes*. Em suma, seria uma oportunidade, a um só tempo, oferecida por Deus e que se dá em um ponto específico da História humana, para que os povos tivessem acesso aos sacramentos, especialmente ao batismo. Através da escravidão, segundo Sandoval, os *negros* eram colocados sob o jugo dos senhores *brancos*, para que pudessem chegar ao Evangelho através da possibilidade de acesso ao batismo e, assim, salvar suas almas.

O viés etnográfico da análise de Sandoval denota também uma forma específica de realização da catequese dos etíopes, devendo considerar estes mesmos aspectos históricos (e, por isso, étnicos, socioculturais e políticos) para sua realização. Daí a preocupação de Sandoval não apenas com o conteúdo dos sacramentos, mas também com a forma como estes são transmitidos, visto que as barreiras de compreensão devem ser transpostas *inclusive* por um esforço do missionário, cuja tarefa será facilitada se compreender que os aspectos culturais daquelas nações são distintos e complexos, *tanto quanto de qualquer outro povo*.

Os pontos defendidos por Sandoval são deveras problemáticos. A leitura e análise do *De instauranda Aethiopum salute* não nos permite chegar a ideias coerentes com a mentalidade própria do século XXI a respeito do multiculturalismo – a menos que nossa noção de humanidade, tanto no âmbito moral quanto epistemológico, sofra de uma severa e perigosa desatualização. Mas nosso objetivo jamais foi defender Alonso de Sandoval em suas ideias. Pelo contrário, entendemos todas as graves implicações que esta mentalidade introduziu e enraizou no desenvolvimento das relações raciais na América, a qual se manifesta hoje, por vezes explicitamente, por vezes de modo velado, e por isso preferimos a análise e a compreensão em lugar do julgamento. Compreender o pensamento de Sandoval é compreender o racismo, o preconceito, a violência, a miséria.

## REFERÊNCIAS

### 1. Edições de *De instauranda Aethiopum salute*:

SANDOVAL, Alonso de. *Treatise on Slavery: selections from De instauranda Aethiopum salute*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 2008.

\_\_\_\_\_. *Un tratado sobre la esclavitud. De instauranda Aethiopum salute*. Introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

\_\_\_\_\_. *De instauranda aethiopum salute*. Madrid: Por Alonso de Paredes, 1647.

\_\_\_\_\_. *De instauranda aethiopum salute*. El mundo de la esclavitud negra em América. Bogotá, Presidencia de Colombia, 1956.

### 2. Bibliografia primária:

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução de Agustino Belmonte. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Edição bilíngue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus* (contra os pagãos). 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 2 v.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. Vol. II e III.

AGUSTÍN, San. *Del libre albedrío*. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. Tomo III.

\_\_\_\_\_. *Del maestro*. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. Tomo III.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. Tomo V.

\_\_\_\_\_. *Las Confesiones*. In: *Obras de San Agustín*. 2.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. Tomo II.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue (português-grego) com tradução direta do grego. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1ª ed. Lisboa: Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova Ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

DIGESTA: *Corpus Iuris Civilis*. Lione: Hugues de la Porte, 1558-1560.

DUNS SCOTUS, Ioannes. Opera omnia I. *Ordinatio*: prologus.

\_\_\_\_\_. Opera omnia V. *Ordinatio* – Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam.

\_\_\_\_\_. Opera omnia VII. *Ordinatio* – Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam.

JACA, Francisco José de. *Resolución sobre la libertad de los negros, en estado de paganos y después ya cristianos*. Corpus Hispanorum de Pace. Madrid: CSIC, 2002.

LAS CASAS, Bartolomé de. *O Paraíso destruído*. Porto Alegre: L&PM, 1984.

MERCADO, Tomás de. *Summa de ratos y contratos*. Sevilla: Ed. Hernando Díaz, 1587.

MOLINA, Luis de. *De iustitia et iure*. Coloniae Allobrogum: Ed. Marci Michaelis Bousquet, 1738.

PLATÃO. *Diálogos*. (Os pensadores). Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 1999.

PLATÓN. *Diálogos VIII-IX*. Leyes. Trad. y com. Francisco Lisi. Madrid: Ed. Gredos, 1999

SOLORZANO PEREIRA, Ioannis de. *De indiarum iure*. Editio novissima prioribus longe castigatior. Lugduni : sumptibus Laurentii Anisson, 1672.

SOLORZANO PEREIRA, Juan de. *De la Política indiana*. En Amberes: por Henrico y Cornelio Verdussen, Mercaderes de libros, 1703.

SOTO, Dominicus. *De iustitia et iure*. Lugduni: Apud Gulielmum Rovillum, 1559

TOMAS DE AQUINO, Santo. Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas em España. Presentación por Damián Byrne, O. P. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

\_\_\_\_\_. Summa Theologica. Trad. Padres da Província Dominicana Inglesa. 2000. Disponível em [www.newadvent.org/summa/index.html](http://www.newadvent.org/summa/index.html).

VITORIA, Francisco de. *De los indios recientemente descubiertos* (relección primera) – De indis recenter inventis relectio prior. In: *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Ed. T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960.

\_\_\_\_\_. De los indios, o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros (relección segunda) – De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior. In: *Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas*. Ed. T. Urdánoz. Madrid: BAC, 1960

### 3. Textos complementares:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALONSO-LASHERAS, Diego. *Luis de Molina's De Iustitia et Iure: Justice as Virtue in an Economic Context*. Leiden & Boston: Brill, 2011.

AMANTINO, Marcia; FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Produção, comércio e mediação política a serviço da catequese: os colégios e as fazendas da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e em Córdoba (séc. XVIII). *Revista Maracanã*, Rio de Janeiro, n.15, pp. 119-140, jul/dez 2016.

AMANTINO, Marcia; FLECK, Eliane Cristina Deckmann; ENGEMANN, Carlos. *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina (Século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BEARD, Mary. *SPQR: Uma história da Roma Antiga*. Trad. Luis Reyes Gil. São Paulo: Planeta, 2017.

BERGSMAN, John Sietze; HAHN, Scott W. *Noah's Nakedness and the Curse of Canaan (Genesis 9: 20-27)*. *Journal of Biblical Literature*, 124, 1, pp. 25-40, Spring 2005.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das Cruzadas ao século XX*. Tradução de Luís Oliveira Santos e João Quina Edições. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BEUCHOT, Mauricio; JORGE, IÑIGUEZ. *El Pensamiento Filosófico de Tomás de Mercado: Lógica y Economía*. Ciudad Universitaria, México: Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (Instituto de Investigaciones filológicas), 1990.

BJÖRKMAN, W., "Kāfir", in: *Encyclopaedia of Islam*, First Edition (1913-1936), Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. Consulted online on 08 September 2020.

BLOCH, Marc. Comment et pourquoi finit l'esclavage antique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Paris: EHESS, 2ème année, n. 1, p. 30-44, 1947.

\_\_\_\_\_. *La Société féodale*. Paris: Albin Michel, 1982.

BRETT, Annabel. Luis de Molina on Law and Power. In: KAUFMANN, Matthias.; AICHELE, Alexander. (ed.). *A Companion to Luis de Molina*. Leiden – Boston: E. J. Brill, 2014.

BREWER-GARCÍA, Larissa. Imagined Transformations: Color, Beauty, and Black Christian Conversion in Seventeenth-Century Spanish America. In: PATTON, Pamela A. (ed.). *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*. Leiden, Bel. / Boston, EUA: Brill, 2016 (pp. 111-141)

BROWN, Peter. *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.

BRUGNERA, Neditso Lauro. *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS/Editora Grifos, 1998.

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Iluminuras, 1995.

CENCI, Márcio Paulo. African slavery and salvation in the *De instauranda aethiopum salute* of Alonso de Sandoval S. J. (1577-1652). *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. 36, pp. 75-89, 2016.

\_\_\_\_\_. O direito de reparação e a liberdade natural no *De instauranda Aethiopum salute* de Alonso de Sandoval S.J. *Unisinos Journal of Philosophy*, v. 18, n. 3, pp. 227-233, set/dez, 2017.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Cia da Letras, 2002 (Vol. 1).

COSTA, Marcos Roberto Nunes da. Santo Agostinho e o surgimento do individualismo na cultura ocidental. *Centro de Teologia e Ciências Humanas*, Recife, v. 1, n. 1, pp.71-91, fev. 2006.

\_\_\_\_\_. O poder coercitivo: um bem a serviço da "paz temporal", com vista à vida eterna, segundo Santo Agostinho. Anacronismo e irrupción. *Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*. V. 4, n. 6, pp. 149-164, may./nov. 2014.

COXITO, Amândio. Luis de Molina e a escravatura. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 15, pp. 117-136, 1999.

CUFFEL, Victoria. The Classical Greek Concept of Slavery. *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n. 3, pp. 323-342, Jul/Set, 1966.



CULLETON, Alfredo Santiago. Tomás de Mercado on slavery: just according to law, unjust in practice. *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. 36, pp. 29-38, 2015.

\_\_\_\_\_. A restituição como dever de justiça em Tomás de Mercado. *Unisinos Journal of Philosophy*, Dossier, v. 18, n. 3, pp. 247-252, set/dez, 2017.

CUSHNER, Nicholas P. Slave Mortality and Reproduction on Jesuit Haciendas in Colonial Peru. *Hispanic American Historical Review*, v. 55, n. 2, pp. 177-199, 1975.

DAÇA, Antonio. *Corónica General de San Francisco y Su Apostólica Orden*. Valladolid: Juan Godines de Millis y Diego de Cordova, 1611.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DE BONI, Luis Alberto. O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia. *Veritas*, p. 44, v. 3, pp. 707-726, 1999.

\_\_\_\_\_. Ética e escravidão na Idade Média. In: DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

\_\_\_\_\_. *Estudos sobre Tomás de Aquino*. 1. ed. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2018.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

DECOTHÉ JUNIOR, Joel. Aspectos da crítica de Francisco José de Jaca à ideologia da escravidão na Escolástica colonial. *Problemata*, v. 8, n. 3, pp. 20-38, 2017.

DESCARTES, René. *Discours de la methode pour bien conduire sa raison & chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Météores. et la Géométrie qui sont des essais de cete methode*. Leyde, de l'imprimerie de Jan Marie, 1637.

DIAS, Vladimir Duarte. *Genealogia da Liberdade*. Porto Alegre: Age Editora, 2004.

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE (VACANT, A. et MANGENOT, E. [dir.]). Paris: Letouzey et Ané, 1902.

DUQUE, Adriano. *Nec aquarum natura miraculis cessat*. Los caminos de África en la *Historia Natural* de Plínio. Tesis doctoral (Departamento de Filología Griega y Latina) – Universidad de Sevilla, 2017.

EHALT, Rômulo da Silva. Defesas jesuítas da escravidão voluntária no Japão e no Brasil. *Revista Brasileira de História*, vol. 39, n. 80, pp. 87-107, 2019.

EISENBERG, José. *Theology, Political Theory, and Justification in the Jesuit Missions to Brazil, 1549-1610*. Dissertation (Ph.D. in Philosophy) - The City University of New York. New York. 1998.

\_\_\_\_\_. A escravidão voluntário dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise social*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, vol. xxxix, n. 170, pp. 7-35, 2004.

ELLIOTT, John Huxtable. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial*. Tradução de Maria Clara Cescato. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2004, v.1.

FARIA, Maria Do Carmo Bettencourt de. *A Liberdade Esquecida: Fundamentos Ontológicos da Liberdade em Aristóteles*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

FERGUSON, Francis. *Evolução e sentido do teatro*. Tradução de Heloisa de Hollanda G. Ferreira. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

FINNIS, John. *Aquinas: moral, political and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

FIUME, Giovanna. Antônio etíope e Benedito, o mouro: o escravinho santo e o preto eremita. In: *Revista Afro-Ásia CEAO*. UFBA, n. 40, pp. 51-104, 2009.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise (1917). In: *História de uma neurose infantil* ("O homem dos lobos"): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (pp. 240-251).

GARCÍA-AÑOVEROS, Jesús Maria. Los argumentos de la Esclavitud. In: ANDRÉS-GALLEGO, J. (Coord.). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera; Digibis Publicaciones Digitales; Fundación Hernando Larramendi, 2000a. Disponível em: [http://www.larramendi.es/i18n/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1000197](http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000197). Acesso em 09/11/2020.

GARCÍA-AÑOVEROS, Jesús Maria. Luis de Molina y la Esclavitud de los Negros Africanos en el siglo XVI. *Revista de Indias*, v. 60, n. 219, p. 307-329, 2000b.

GARNSEY, Peter. *The Ideas of slavery from Aristotle to Augustin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Edição abreviada. São Paulo: Companhia da Letras: Círculo do Livro, 1989.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao Direito Romano*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1996.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. I. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GRIMAL, Pierre. *O Teatro Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1986.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, pp. 223-235, mar./abr./mai. 2014.

HABLER, Conrado. *Los comienzos de la esclavitud en América*. Madrid: Edición digital a partir de Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 2, 1896.

HADDAD, Alice Bitencourt. Vlastos e a escravidão em Platão. *Revista Clássica*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, pp. 93-103, 2015.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Escravidão e etnias africanas nas Américas: Restaurando os elos*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaina Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2018.

HARPSTER, Grace. The Color of Salvation: The Materiality of Blackness in Alonso de “Sandoval’s De instauranda Aethiopum salute”. In: PATTON, Pamela A. (ed.). *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*. Leiden, Bel. / Boston, EUA: Brill, 2016 (pp. 83-110).

HEINSFELD, Adelar. Cristianizar para meu Deus e escravizar para meu amo: A igreja e a escravidão na América Latina. *Teocomunicação*, v. 22, n. 98, pp. 503-524, dez. 1992.

HESPANHA, António Manuel. Luís de Molina e a escravização dos negros. *Análise Social*, v. XXXV, n. 157, pp. 937-960, 2001.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. Tradução de José Wisniewski Filho. 2. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JOLY, Fábio Duarte. *A escravidão na Roma antiga: política, economia e cultura*. São Paulo: Alameda, 2005.

JONER, Henrique. Impressions of Luis de Molina about the Trade of African Slaves. *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. 36, pp. 39-50, 2015.

KAUFMANN, Matthias. Slavery between law, morality, and economy. In: KAUFMANN, Matthias.; AICHELE, Alexander. (ed.). *A Companion to Luis de Molina*. Leiden – Boston: E. J. Brill, 2014.

LARA, Tiago Adão. *A Filosofia nas suas origens gregas*. 3. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1989.

LEVINAS, Marcelo Leonardo; VIDAL, Silvina Paula. *La cosmografía de Martin Waldseemüller, la conceptualización de América y el carácter transicional de la ciencia renacentista*. IX Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea: San Miguel de Tucumán, 2016.

LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à antropologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1973.

LÓPEZ GARCIA, José Tomás. *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII: Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1982.

LOTIERZO, Tatiana H. P. *Contornos do (in)visível: A redenção de Cam, racismo e estética na pintura brasileira do último Oitocentos*. Dissertação de mestrado (Antropologia Social). São Paulo. Universidade de São Paulo, 2013.

LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MACERA, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuíticas del Perú*. Introducción, Nueva Crónica, Lima, 1966.

MAESTRI FILHO, Mário José. *O escravismo antigo: o escravo e o trabalho: luta de classes na Antiguidade: resistência e escravidão*. 2. ed. São Paulo: Atual; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1985 (Discutindo a História).

MAOMÉ. *O Alcorão*. Tradução de Mansour Chalita. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O Direito Romano e seu ressurgimento no Final da Idade Média. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org). *Fundamentos de História do Direito*. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

MARZAL, Manuel; TUA, Sandra Negro. *Esclavitud, economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima/Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

MONTANER, Emilia. Imagens divinas y Humana política: la portada en los libros de educación de príncipes. In: VISTARINI, Antonio Bernat; CULL, John T. (eds) *Los Días del Alción: emblemas, literatura y arte del Siglo de Oro*. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor, 2002.

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. Francisco de Vitoria e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural. *Thaumazein: Revista Online de Filosofia*, n. 7, pp. 3-31, 2014.

\_\_\_\_\_. Two capuchins friars in defense of African slaves' liberty: Francisco José de Jaca and Epifanio de Moirans. *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. 36, pp. 91-108, 2015.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de. *Do Espírito das Leis*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2010.

\_\_\_\_\_. *De l'Esprit des lois*. Versini, Laurent (Hrsg.). 2 Bde. Paris: Gallimard, 1995.

MORGAN, Ronald J. Postscript to His Brothers: Reading Alonso De Sandoval's *De Instauranda Aethiopia Salute* (1627) as a Jesuit Spiritual Text. *Atlantic Studies*, v. 5, pp. 75-98, 2008.

MOUCO, Julio do Carmo. *Transações e Arrecadação Real no Pacífico Espanhol (1526-1609): os autos de Bienes de Difuntos no traslado ístmico*. Dissertação de Mestrado (Departamento de História Social) – Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ. 2018.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói/RJ: EDUFF, 2000.

OLIVEIRA, Ana Guerra Ribeiro de. Visões da Liberdade: Entre Antigos e Modernos. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI. *Anais do XXIV Congresso Nacional do Conpedi*. Belo Horizonte: FMU; Florianópolis: Fundação Boiteux, 2015. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/66fsl345/2p7e8wdv/SknuRGD2tSw7075d.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2020.

OLIVEIRA, Júlio César Magalhães de. O conceito de Antiguidade Tardia e as transformações da cidade antiga: o caso da África do Norte. *Revista de E. F.e H. da Antiguidade*, Campinas, n. 24, pp. 125-137, jul. 2007/jun. 2008.

ORTIZ, Lucía. *Chambacú, la historia la escriben tú*: ensayos sobre cultura afrocolombiana. Madrid: Iberoamericana Editorial, 2007.

OSÓRIO, Helen. Estruturas socioeconômicas coloniais. In: WASSERMAN, Claudia (coord.). *História da América Latina: Cinco Séculos*. 3. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

OSSWALD, Maria Cristina. S. Francisco Xavier no Oriente – aspectos de devoção e iconografia. In: *São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Universidade do Porto, p. 133-134 [200-?].

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. *Terras e povos incognoscíveis: o imaginário do "Outro" na obra Etimologias de Isidoro de Sevilha*. Natal, RN: XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH), 2013.

PERNOUD, Régine. *Luz Sobre a Idade Média*. Tradução de António Manuel de Almeida Gonçalves. Portugal: Europa-américa, 1981.

PIANTANIDA, Fernando Martin. *La participation des aporoi aux guerres serviles sous la République romaine et leur relation avec les esclaves révoltés: idéologie dominante, praxis populaire et discordes civiles*. Thèse (Histoire) - Université Bourgogne-Franche-Comté; Universidad de Buenos Aires. Facultad de filosofía y letras, 2018.

PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho sobre justiça e paz. in BAVARESCO, Agemir (ed). *Filosofia, Justiça e Direito*. Pelotas: Educat, 2005.

\_\_\_\_\_. *Dominium e ius: sobre a fundamentação dos direitos humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, pp. 376-401, 2012.

\_\_\_\_\_. Alonso de Sandoval S.J. (1576/1577-1652) and the Ideology of Black Slavery: Some Theological and Philosophical Arguments. *Patristica et Mediaevalia*, v. 12, n. XXXVI, pp. 51-74, 2015.

\_\_\_\_\_. Sobre a filosofia da história de José de Acosta. *Mediaevalia. Textos e estudos*, [S.l.], v. 32, pp. 247-268, jan. 2016.

\_\_\_\_\_. Missão cristã e aquisição da fé – Notas sobre o método evangélico-realista de José de Acosta. *Teocomunicação*. v. 48, n. 1, pp. 4-26, jan.-jun. 2018.

\_\_\_\_\_. Diego de Avendaño S. J. (1594–1688) e um de seus críticos: um estudo sobre a escravidão negra. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 12, n. 2, jul./dez. 2019.

\_\_\_\_\_. Second Scholasticism and Black Slavery. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 3, dez. 2019.

\_\_\_\_\_. João Duns Scotus sobre a escravidão. *Trans/Form/Ação* [online]. 2019, vol. 42, n.spe, pp. 291-332. Epub: mar 16, 2020.

PICH, Roberto Hofmeister; CULLETON, Alfredo Santiago; STORCK, Alfredo. Second Scholasticism and Black Slavery – Some Philosophical Assessments. *Patristica et Mediaevalia*, v. 36, n. 1, pp. 3-16, 2015.

PICH, Roberto Hofmeister; GOMES, Tiago de Fraga. A pertinência do método evangelizador de José de Acosta. *Teocomunicação*, v. 45, n. 2, pp. 219-239, 2015.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). *História da Cidadania*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

QUEIJA, Berta Ares. La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: la proyección de un debate americano. In: VILA VILAR, Enriqueta y LACUEVA MUÑOZ, Jaime J. (coords.) *Mirando las dos orillas: intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*. Sevilla: Fundación Buenas Letras, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990 (Vol. I).

REEVE, C. D. C. The Naturalness of the Polis in Aristotle. In: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.). *A Companion to Aristotle*. London: Blackwell Publishing, 2009.

RESTREPO, Eduardo. De instauranda aethiopum salute: sobre las ediciones y características de la obra de Alonso de Sandoval. *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá (Colombia), n. 3, pp. 13-26, ene./dic. 2005.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *O Etíope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corrigido, Instruído, Libertado*: discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil (1758). Introdução e notas: Paulo Suess. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1992.

ROMO, Eduardo Javier Alonso. Andrés de Oviedo, patriarca de Etiópia. *Península*, Revista de Estudos Ibéricos, n. 3, pp. 215-231, 2006.

SALGUEIRO, Fernanda Elias Zaccarelli. Defesa, Conversão, Vingança: a guerra justa contra ameríndios entre letrados e leis castelhanas (1492-1573). Dissertação de Mestrado (História Social) – USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo. 2015.

SANTOS, Frei João dos. *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*. Introdução de Manuel Lobato. Coordenação da fixação do texto de Maria do Carmo Guerreiro Vieira. Lisboa: CNCDP, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

SCHOFIELD, Malcolm. Ética Estoica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

SCHÜLER, C. J. *Cartografando o Mundo*. Paris: Éditions Places des Victoires, 2010.

SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. Os modos indígenas. In: SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SILVA JUNIOR, Airton Ribeiro da. Representações dos Povos Indígenas em Francisco de Vitória e as Origens Etnocêntricas do Direito Internacional Moderno. *Sequência* [online], Florianópolis, n. 80, pp. 151-178, 2018.

SOLLORS, Werner. *Neither Black Nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.

SOUSA, Renata Floriano de. *A pedagogia inovadora do Frei Bartolomé de Las Casas por trás da obra "O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião"*. In: XIV

Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS/2015. Porto Alegre: Editora FI, 2014.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. *Topoi*, v. 7, n. 12, pp. 25-59, jan./jun. 2006.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Francisco Xavier e o Colégio de Goa. *Em Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 121-134, dez. 2007.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, pp. 71-100, jan./jun. 2003.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Coimbra: Editora Annablume, 2012.

TRONCOSO, Samuel Arroyo. La evangelización de los esclavos en el Caribe colonial: Una manifestación de la autoridad de la Iglesia y la Corona española en las materias temporales y espirituales. Tesis (Programa Doctoral de la Escuela de Teología) - Universidad Interamericana de Puerto Rico. Hato Rey, Puerto Rico.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *O Estoicismo Romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VAHL, Matheus Jeske. O conceito de escravidão na Política de Aristóteles: um problema metafísico ou político?. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 12, n. 3, pp. 178-187, set./dez. 2016.

VAINFAS, Ronaldo. A escravidão e os etíopes na cultura medieval: Matrizes da moderna ideologia escravista no mundo católico. *Rev. Depto. de História*, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, n. 7, pp. 49-54, set. 1988.

VALTIERRA, Angel. "El padre Alonso de Sandoval, S.J.". Prefacio a SANDOVAL, Alonso de, S. J. De Instauranda aethiopum salute (1627): El mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1956.

VLASTOS, G. Slavery in Plato's Thought. *Philosophical Review*, v. 50, n. 3, pp. 289-304, may 1941.

VOS, Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

WASSERMAN, Cláudia; GUAZZELLI, Cesar Barcellos. *História da América Latina: do descobrimento a 1900*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1996.

WEITHMAN, Paul. Augustine's Political Philosophy. In: STUMP, Eleonore; KRETZMAN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 234-252 (Cambridge Companions to Philosophy).



WOLTER, Allan B. Introduction. *In*: SCOTUS, John Duns. *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by Allan B. Wolter, O.F.M. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986.

WOOLARD, Kathryn A.. Bernardo de Aldrete, humanist and laminario. *Al-Qanṭara*, [S.I.], v. 24, n. 2, pp. 449-476, dec. 2003.

YOUNG, Charles M. Justice. *In*: ANAGNOSTOPOULOS, Georgios (ed.). *A Companion to Aristotle*. London: Blackwell Publishing, 2009.