

A linguagem do 'amor colonial'

O discurso do poder pastoral na justificação da escravidão¹

Carlos Henrique R. Siqueira²

Resumo

No artigo que se segue busco traçar um breve itinerário dos discursos escravistas que fundamentaram e proporcionaram as condições para a manutenção ideológica e a reprodução do escravismo atlântico a partir do século 16. Partindo da narrativa heroica de Gomes Eannes Zurara, em sua *Crônica dos feitos de Guiné*, resalto alguns dos argumentos utilizados para adaptar ao mundo cristão e moderno uma prática que, embora fosse narrada como uma continuação da antiga instituição romana necessitou ser reconfigurada para poder ser legitimada em um novo contexto, e partir de uma nova configuração econômica e espacial.

Palavras-chaves: escravidão, poder pastoral, biopolítica, colonialismo.

Abstract

In this article I follow the itinerary of discourses which provided the conditions to ideological reproduction of atlantic slavery in the 16th Century. Through the analysis of the Gomes Eannes Zurara's heroic narrative, the *Crônica dos feitos de Guiné*, I discuss the some arguments employed by the author to adapt to the christian and modern world a practice which, despite the fact that was narrated as a continuation of an old roman institution, needed be justified to be legitimated in its new spacial and economic configuration.

Key-words: slavery, pastoral power, bio-politics, colonialism.

*"Fazeis que o africano, assaz esquivo,
Nunca mais seja escravo de rigor,
Mas que sempre de amor fique cativo".*
(Luiz da Costa e Faria, *Poema em louvor de Manoel Rocha Ribeiro*, 1758)

Introdução

Em seu texto "Quinhentos anos de medo e amor",³ Partha Chatterjee (um dos poucos autores originários do Grupo de Estudos da Subalternidade publicados no Brasil), busca conectar duas experiências políticas coloniais da modernidade, a asiática e a americana. Chatterjee parte de uma célebre reflexão de Maquiavel em "O príncipe", (publicado em 1513, no mesmo momento em que Afonso de Albuquerque buscava consolidar suas possessões asiáticas), sobre a utilidade do temor e do amor nas práticas de governo. A questão que o autor florentino busca responder é: o soberano deve ser mais amado ou mais temido?

Em sua resposta, Maquiavel afirma que o ideal é ser temido e amado ao mesmo tempo. Mas quando isso não é possível, é preferível que os súditos temam o príncipe. A justificativa para tal resposta repousaria no fato de que os súditos seguiriam mais fielmente

¹ Gostaria de agradecer aos professores Elizabeth Cancelli, José Jorge de Carvalho e Rita Segato pelo auxílio e pelas discussões; e também ao Grupo de Estudos Pós-Coloniais da Universidade de Brasília.

² Carlos Henrique R. Siqueira é Bacharel e Mestre em História, e Doutor em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas (CEPPAC), da Universidade de Brasília. É diretor do documentário *Sob o signo da justiça: a luta pelas cotas na Universidade de Brasília*. (Fundação Palmares/Ministério da Cultura: Brasília, 2005, 21 min.).

³ Chatterjee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004, pp. 17-42.

aqueles que temem que aqueles que amam. Pois, sendo apenas amado o príncipe ficaria à mercê do arbítrio de seus súditos, porque "*homens amam segundo sua livre vontade*" diz o autor, "*mas temem segundo a vontade do príncipe*".

Chatterjee destaca esse argumento não somente devido à sua coincidência cronológica com a construção do colonialismo global entre fins do século 15 e início do 16, mas, especialmente, para ilustrar uma de suas teses mais conhecidas. Para ele, uma das características do colonialismo britânico na Ásia (e talvez de outros) foi a necessidade que os colonialistas tinham de fazerem-se amados. Além da obediência, do trabalho e da disciplina, o colonialismo exigia também o amor dos colonizados.

Os mecanismos políticos para aquisição do 'amor colonial' foram, de acordo com Chatterjee, as políticas de governo dos homens, aquilo que Michel Foucault chamaria de 'governamentalidade' (esse é um ponto sobre o qual me deterei mais adiante). Ou seja, as redes de saber e as práticas de cuidado e controle que exibiam à população colonizada o zelo e a dedicação que o aparato administrativo colonial dispensava a eles.⁴

A linguagem política do 'amor colonial' destacada por Chatterjee parece bastante útil para analisar outra prática de 'cuidado' e 'zelo' (re)nascida nesse mesmo contexto colonial do início da era moderna: a escravidão afro-americana. Poucos são os temas em que a retórica do 'amor' desempenha um papel tão proeminente, tão abrangente e tão duradouro quanto nos textos de justificativa da escravidão e do tráfico. Das narrativas lusitanas da virada do século 15, até os grandes textos produzidos pelos autores pró-escravistas do Sul dos Estados Unidos, em todas elas o 'amor' e o 'cuidado' é um tema recorrente. No texto que segue gostaria de destacar de que forma o argumento e a linguagem do 'amor colonial' foi articulada nas teses de defesa da escravidão e do tráfico de escravos em textos e momentos diferentes do circuito escravista euro-afro-americano.

Um dos textos exemplares e mais bem sucedidos em simbolizar a perspectiva moderna sobre os fundamentos ideológicos da escravidão é a narrativa escrita por Gomes Eannes Zurara, *Crônica dos feitos de Guiné*. Zurara foi nomeado cronista do Reino em 1449 por D. Afonso V. Ele tinha como tarefa registrar as realizações marítimas dos príncipes lusitanos para que o mundo cristão tomasse conhecimento e que os reis estrangeiros tomassem seus atos como um exemplo a ser seguido.⁵

Esse extraordinário documento publicado em 1453, se caracteriza por proporcionar um relato bastante minucioso sobre as primeiras incursões dos portugueses à

⁴ Ver: Chatterjee, Partha. *Nations and it's fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

⁵ Andrade, Antônio Alberto Banha. *Mundos novos do mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972, p. 55.

costa africana realizadas a partir da década de 1430. Nele estão registrados detalhados relatos sobre a prática da captura de homens e mulheres daquele continente para fins de escravização. O que emerge desse texto não é tanto a inscrição das 'origens' da escravidão colonial, mas sim um importante fragmento da caleidoscópica teorização moderna sobre as complexas relações sociais que seriam criadas a partir da re-atualização da instituição da escravidão ocidental.

Em suas características gerais a escravidão era bastante conhecida do mundo cristão. Na Europa, essa instituição gozava de uma longa história, mesmo que descontínua e diversificada. Ela contava com uma ampla jurisprudência proveniente do Direito Romano,⁶ auxiliada por fontes de várias tradições de pensamento que haviam estabelecido um consistente e duradouro corpo de saber; textos que vão de Aristóteles, com suas teses sobre o escravo natural, até as releituras do Antigo Testamento, realizadas pela Patrística mais de mil anos antes do surgimento da escravidão colonial e moderna nas Américas.⁷

A *Crônica dos Feitos de Guiné*, porém, não parece ter uma preocupação doutrinária particular sob esse aspecto. Aparentemente, ela está mais próxima do canto de um poeta dedicado aos feitos do Infante Henrique (e da glorificação daquela visão comercial e política pragmática que propiciou a expansão da navegação portuguesa), que da tentativa de consolidar uma tese ou de sustentar argumentos para legitimar a escravidão.

O modo como o autor percebia os atos de captura daquela gente proveniente de terras pouco conhecidas até então, não parece ser muito diferente da forma como ele entendia a escravização dos cativos de guerra durante a luta contra os muçulmanos. Zurara quer fazer seu leitor crer que as incursões ao território africano, os saques e os seqüestros lá realizados não são mais do que conseqüências inevitáveis do sucesso da ofensiva da Cristandade contra o Islã, responsáveis pelo aumento da capacidade de mobilidade dos portugueses.

Contudo, essa caracterização deve ser complexificada. Pois entrelaçada à narrativa gloriosa do empreendimento heróico do povo lusitano, hibridizada a essa história da coragem e da missão civilizatória de uma identidade que cada mais se solidificava sob uma noção de europeidade,⁸ encontramos algumas das formulações básicas que ajudariam a fundamentar a renovação da prática da escravidão moderna no Ocidente.

⁶ Watson, Alan. "Roman law and romanist ideology". *Phenix*, Vol. 37, No. 1. (Spring, 1983), pp. 53-65.

⁷ Ver.: Capizzi, Josep E. "The children of God: Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria." *Theological Studies*, Vol. 63, No. 1 (March, 2002); Foutz, Scott David. "Theology of slavery: western theology's role in the development and propagation of slavery". *Quodlibet*, Vol. 2 No. 1, (Jan. 2000).

⁸ Sobre o processo de formação de uma identidade propriamente europeia ver.: Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].

Quando os grandes *topoi* da antiga tradição romana de reflexão sobre a escravidão foram rearticulados no novo contexto da expansão marítima portuguesa, essa repetição na diferença tratou de fundir e sintetizar argumentos aparentemente conflitantes, cumprindo a tarefa de conciliar velhas justificativas com novos objetivos, e de mobilizar a 'antiga' tradição em vista dos novos tempos.⁹ Esse processo, conseqüentemente, acabou gerando uma produtividade política completamente peculiar na tarefa de representar e legitimar essa instituição.

O que me interessa no texto de Zurara é mais a construção retórica de uma 'linguagem da conquista' e o modo como seu texto colabora para o desenvolvimento de um 'vocabulário da escravização', do que propriamente o processo histórico do empreendimento colonial. Gostaria de passar a uma breve análise dessa narrativa no intuito de destacar quais foram os temas, os conceitos, e como seriam articuladas as idéias utilizadas para 'descrever' ou 'definir' os motivos que levaram à rearticulação do escravismo como uma instituição fundamental do sistema produtivo mundial e colonial gerado desde o século 15. A partir desse itinerário de questões, gostaria de lançar luz sobre o repertório das diversas modalidades ideológicas de defesa da escravidão empregadas nas Américas para legitimar essa instituição.

Narrativas da escravidão

1. A *Crônica dos feitos de Guiné* é o testemunho de um importante ponto de virada na história moderna. Ela abrange o início da primeira Era Dourada portuguesa, uma época de prosperidade, crescimento econômico e do aumento do poder e do prestígio político no continente. Em grande parte, essas transformações foram impulsionadas pelo clima de efervescência religiosa, com muitos elementos de um nascente nacionalismo messiânico que se seguiu à célebre/infame tomada de Ceuta, em 1415¹⁰.

Logo após a consolidação da Reconquista, realizada por meio da expulsão ou da eliminação do Islã dos territórios da Península Ibérica, a elite comercial local,

⁹ Especialmente importante nesse período (entre os séculos 15 e 16) é o surgimento e disseminação da consciência de uma diferenciação qualitativa do tempo, especialmente a construção de uma fronteira que separava a antiguidade (o mundo greco-romano) do mundo contemporâneo (hodierno), que estariam separados por uma era média (o medievo). Ver. LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.

¹⁰ A tomada de Ceuta foi importante em vários sentidos e não apenas pelo significado simbólico de sua conquista por um rei Cristão. A cidade era um importante centro comercial que mantinha relações há séculos com outros portos africanos e europeus. Além disso, era o ponto de chegada e partida de diversas rotas de caravanas provenientes do interior da África. Alguns autores especulam que Ceuta pode ter sido a grande fonte de informação que levou o Infante Henrique a investir nas navegações para além do Cabo do Bojador. Ver.: Thomas, Hugh. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade, 1440-1870*. New York: Simon & Schuster, 1997. pp. 51-52; e Boxer, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Cia das Letras, 2002 [1969], pp. 34-35.

investidores e navegadores estrangeiros, em associação com a nobreza lusitana, tomaram a iniciativa de explorar a costa do continente africano seguindo para além do Cabo do Bojador. Essa íntima associação entre os diferentes estamentos da sociedade lusitana e os investimentos estrangeiros, especialmente italianos, foi bastante destacada por Zurara como uma evidência da capacidade do príncipe de mobilizar esforços para a glória do nome de Portugal e de Cristo.

2. Segundo ele, antes dos incentivos à navegação implementados pelo Infante, não se acreditava que abaixo desses locais pudesse haver nem “povoação” nem terras menos arenosas que as dos “desertos da Líbia”, de forma que a baixa expectativa de sucesso (seja em lucro comercial ou em prestígio social), e os grandes riscos envolvidos em tal operação, tornavam um deslocamento dessa natureza muito pouco atraente para navegadores independentes.

Além disso, prosseguia o autor, os conhecimentos náuticos da época estavam sob a influência de pelos menos dois grandes dogmas relacionados à navegação além do Cabo Bojador e do Não: o primeiro dogma referia-se à crença de que a grandes distâncias da costa portuguesa a profundidade do mar não seria suficiente para permitir a navegação; e o segundo dizia que, à certa distância, as correntes contrárias se tornariam tão fortes que impediriam o retorno da embarcação. A isso somava-se um outro obstáculo mais objetivo, isto é, a completa ausência de cartas de navegação que pudessem orientar e guiar os pilotos. Esses, portanto, seriam os motivos que, segundo o cronista, teriam impedido os portugueses de explorar as águas além das Ilhas Canárias.

3. Mas em sua narrativa épica, o cronista ressaltaria, sobretudo, a ousadia do Infante Henrique. Em sua opinião, munido apenas do simples auxílio da “dúvida” como “conselheira”, ele havia ultrapassado os obstáculos à navegação que antes pareciam definitivos. Todo o empreendimento expansionista que levaria Portugal às grandes navegações, na versão de Zurara, teve seu início numa curiosa cena que está registrada na crônica, na qual o príncipe lançaria um desafio a seu mais próximo escudeiro, Gil Eannes, para que atravessasse os limites navegáveis então conhecidos e documentados.

Esse desafio, porém, não se baseava em nenhuma convicção, apenas numa projeção calculada, e um tanto especulativa, de que além desses limites estabelecidos pela tradição poderia haver alguma grande fonte de riqueza a explorar: “Vós não podeis, diz o infante, achar tamanho perigo que a esperança do Galardão não seja muito maior”, teria dito Henrique a Gil Eannes. E advertindo seu protegido, ele diria:

Em verdade me maravilho que imaginação foi aquela que todos filiais, de uma coisa de tão pequena certidão, que se ainda estas coisas que se dizem tivessem alguma autoridade, por pouca que fosse, não vos daria tamanha culpa, mas queres me dizer que por opinião de quatro mareantes, os quais são tirados da carreira de Flandres, ou de algum dos portos que comumente navegam não sabem mais ter agulha nem carta para marear?¹¹

Esse questionamento é importante porque mostra a enunciação de um certo padrão de praticidade, talvez com uma certa dose de racionalidade experimental, que marcaria o empreendimento colonial português daí por diante, e que seria reproduzido logo em seguida por navegadores espanhóis, italianos, ingleses e holandeses. Esse padrão, ao que parece, tenderia a imobilizar as barreiras à exploração marítima, ao colocar em suspenso certas idéias preconcebidas, sobre as quais não havia qualquer certeza.¹²

E conforme narra o cronista, as palavras do Infante, que a primeira vista poderiam parecer mera provocação entre cavalheiros, no código de conduta da nobreza e dos cortesãos, mais que uma advertência ou uma cobrança, era uma ordem: "*Portanto vos ir, todavia, e não temais sua opinião, fazendo vossa viagem que com a graça de Deus não podereis dela trazer senão honra e proveito.*"¹³

Seria dessa forma que, na versão de Zurara, Gil Eannes teria passado para a história como o navegador que abriria caminho para a exploração da África já em 1434. Contudo, como assinala o cronista português, a expedição nada trouxe, não achando nem sinal "*de gente alguma, nem sinal de povoação*". Por outro lado, ele encontraria condições plenas para o estabelecimento de rotas de navegação. A partir desse momento, estava aberta a brecha que levaria as embarcações europeias cada vez mais longe.

4. A cronologia do contato lusitano com a costa africana mostraria que depois de desfeitos os tabus que impediam a navegação, o avanço seria rápido e consistente. Em 1441, Nuno Tristão seguindo Antão Gonçalves faria incursões ao Rio do Ouro. Dois anos mais tarde, Tristão estabeleceria um entreposto essencial para a continuidade das expedições em Arguim, na costa da atual Mauritânia.¹⁴ Dinis Dias chegaria à Cabo Verde em 1444. No ano seguinte, Antonio Fernandes avançaria até o Cabo de Mastos. E em

¹¹ Zurara, Gomes Eannes. *Crônica dos feitos de Guiné*. Lisboa: Clássica, 1942 [1453].p. 55.

¹² Sobre a questão do experimentalismo ligado às navegações no contexto lusitano do século 15, ver.: Dias, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1973. pp. 77 e ss.

¹³ Idem, pp. 54-55.

¹⁴ Sobre o itinerário do tráfico no século 15 em especial, Ver.: Eldi, Ivana "The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521" in **The Journal of African History** 38 (1997), pp. 31-75.

1456, Cadamosto chegaria à Guiné. Mais tarde, Diogo Cão desembarcaria na foz do Rio ao Congo, em 1483.¹⁵

O poder pastoral e a retórica do 'amor colonial'

5. Segundo Zurara foram cinco os motivos responsáveis pelo ímpeto expansionista de Portugal; ele lista alguns temas que mostram bem esse momento de transição entre uma forma de conceber o mundo típica do mundo medieval e aquelas que marcariam a modernidade. De um lado, encontram-se tanto justificativas míticas, como a velha busca por Preste João, uma lenda que tem suas raízes no século 12, dando notícias da existência de um poderoso reino cristão incrustado em meio ao Islã; do outro, a "vontade de saber", uma expressão que Zurara utiliza, e que seria um dos grandes temas modernos do Renascimento ao Iluminismo, e além.

Essa "vontade de saber" a que o cronista se refere, seria expressa no desejo de conhecer aquilo sobre o qual não se tinha notícia, e que permanecia velado pela falta de ousadia. Nesse ponto, Zurara faz menção especificamente ao desejo que tinha o Infante de saber o que havia além das Carárias. Isso porque ao Príncipe não bastava mais a especulação, a incerteza com que tradicionalmente tais temas eram tratados pela imaginação popular. No contexto desse renascimento lusitano, cujo ímpeto bélico já havia levado os portugueses a uma bem sucedida ofensiva militar sobre o Islã a velhas verdades estabelecidas começavam a desvanecer diante do sentimento de potência. Segundo o cronista, o Infante desejava conhecer "determinadamente". No caso das navegações, tinha necessidade de verificar se havia algo ali ou não que impedia o trânsito.

Para o estabelecimento desse novo tipo de saber, a tradição não podia mais constituir a fonte inquestionável de autoridade. Seria a competência técnica de um grupo de especialistas, navegadores, pilotos e cartógrafos, a instância que teria por função dar certeza sobre aquilo que não se conhecia.¹⁶

6. Mas o que realmente chama a atenção na exposição de Zurara sobre as causas da expansão da navegação é o quinto e último motivo. Nele estão entrecruzados o que aparentemente são dois temas diferentes: um medieval, cristão, voltado à missão apostólica do catolicismo de arrebanhar almas perdidas e dispersas pelo mundo; o outro, moderno, voltado ao controle da população, à sua disciplinarização e sua individualização,

¹⁵ Thomas, Hugh. *Op. cit.* pp. 48-67.

¹⁶ Sobre a racionalização dos projetos coloniais lusitanos veja o polêmico artigo de Ricardo Duchesne "Asia first?" in **The Journal of the Historical Society** 6:1 (March 2006), pp. 69-91.

demonstrando a consciência da possibilidade da formação de um sujeito e de uma subjetividade particular.

Desses dois temas, o primeiro proporcionaria o suporte ideológico que justificaria inúmeros aspectos do nascente empreendimento colonial; e o segundo seria responsável pela produção de uma população utilizada menos para propósitos religiosos e mais para o cumprimento de um projeto de colonização e expansão comercial, que pressupunha o domínio territorial e social para a transformação dos infiéis ou pagãos em indivíduos sujeitados ao poder temporal e espiritual dos governos cristãos. Diz Zurara:

A quinta razão foi o grande desejo que havia de acrescentar à Santa Fé de Nosso Senhor Jhu Xpō [Jesus Cristo], e trazer a ela todas as almas que se quisesse salvar conhecendo que todo o mistério da encarnação, morte e paixão de nosso senhor Jesus Cristo foi obrado para esse fim, scilicet, por salvação das almas perdidas, as quais o dito senhor queria por seus trabalhos e despesas, trazer ao verdadeiro caminho, conhecendo que se não podia o senhor fazer maior oferta, que se Deus prometeu cem bens por um, justo está que creiamos que por tantos bens, sicilicet, por tantas almas quantas por azo deste senhor são salvas, ela tenha no reino de Deus tantos centários galardões, para que sua alma depois dessa vida possa ser glorificada no celestial reino (p. 77).

De acordo com o cronista, um dos motivos responsáveis por Portugal se lançar ao mar de forma tão intrépida e levar à frente seu empreendimento marítimo-comercial foi a vontade (a decisão soberana, poderíamos dizer) de converter novas almas à fé católica, de encerrar no interior da comunidade cristã (freqüentemente inscrita na Bíblia e na tradição teológica sob a metáfora do 'rebanho') tantas almas quanto fosse possível.

Mas, ao mesmo tempo, além dessa preocupação com o geral, com a coletividade, com esse mandamento cristão, o autor também destaca a importância do indivíduo, do singular: "Deus prometeu cem bens por um", ou seja, Deus ofereceu uma multiplicidade de riquezas, uma recompensa múltipla, por cada alma em particular que fosse trazida para seu rebanho.

Chamo a atenção para esse pequeno trecho da crônica de Zurara porque acredito que ali se encontre, ainda que de forma não plenamente desenvolvida, o cerne daquela modalidade de razão governamental que Michel Foucault denominaria com o neologismo "biopoder". Para ele, a articulação entre o projeto de encerramento de um segmento ou de um subgrupo da grande comunidade humana (um rebanho) com a singularização de seus elementos, isto é, a possibilidade de definir um conjunto de pessoas como uma "população" e, ao mesmo tempo, a instauração de técnicas e estratégias de

gerenciamento voltadas para cada corpo individualmente (as disciplinas), constituiria o centro das práticas de governo na modernidade.¹⁷

Em minha perspectiva, é justamente nessa categoria que a política geral da escravização se encaixa. Pois foi esse (bio)poder exercido por meio da produção de uma massa escravizada, e a prática de individualização de seus elementos, realizada por meio da disciplinarização, do adestramento para um determinado regime de trabalho, e da aplicação de técnicas de transformação da alma, os dispositivos responsáveis pela própria emergência de um ser, de um sujeito, ou de uma subjetividade que dominaria os territórios coloniais da modernidade, isto é, o escravo.

7. Em "*Omnes et singulatim*",¹⁸ uma conferência escrita no período das pesquisas para a série *História da sexualidade*, possivelmente parte integrante de um dos volumes que não chegaram a ser publicados, Foucault teoriza com maior detalhe essa última característica do biopoder (o seu aspecto individualizante). O texto é uma espécie de complemento a "*A governamentalidade*"¹⁹, de 1978, onde ele procura compreender as grandes estratégias centralizadoras praticadas no plano do Estado. Para o autor, o biopoder e a governamentalidade são aspectos das práticas modernas de governo que se complementam, mas que se ocupam de técnicas diferentes: "*Se o Estado é a forma política de um poder centralizador*", diz ele, "*chamaremos de pastorado o poder individualizador*". Essa contraposição é bastante precária, como ser verá. Os poderes que emanam das instituições estatais não se opõem às práticas individualizadas, muito pelo contrário. Contudo, essa divisão circunscreve duas modalidades distintas de poder, uma que trata da população e a outra do elemento dessa população; um deles forma um grande corpo social, o outro cuida de cada célula separadamente.

O discurso do poder governamental, como Foucault já havia destacado em 1978, estendera ao mundo público um modelo ou uma forma de gerenciamento das coisas e dos homens, a "economia", que durante milênios no Ocidente havia sido uma modalidade de exercício do poder restrita ao universo privado, própria do domínio doméstico. "*A arte de governar*" diz o autor, "*(...) deve responder essencialmente à seguinte questão:*

¹⁷ O primeiro uso que Foucault faz dos termos "biopoder" e "biopolítica" encontra-se na transcrição de suas aulas no *Collège de France* de 1976. Ver: Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997]. O tema é tratado especialmente no último capítulo "Aula de 17 de março de 1976", pp. 285-315.

¹⁸ Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 355-385. As linhas gerais desse texto já haviam sido expostas em sua aula de 8 de fevereiro de 1978. Ver.: Foucault, Michel. *Seguridade, território, población*. Fondo de Cultura Económica, 2006 (1994), pp. 139-159.

¹⁹ Foucault, Michel. "A governamentalidade" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979], pp. 277-293.

como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens e as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado?”.²⁰ Ele mostrará que essa introdução será feita por meio do desenvolvimento de certas ciências do governo (a estatística, a administração). Elas permitiriam a elaboração da figura da “população” por meio do estabelecimento de suas regularidades, suas taxas de mortalidade e natalidade, as frequências dos casamentos e das doenças etc. O conceito de “população” na teoria do governo estatal funcionaria como um equivalente da família no âmbito do governo doméstico.²¹

“*Omnes et singulatim*”, por sua vez, contrasta essa noção de “governo” que se identificaria com a modernidade, e a de “política”, cuja fonte provinha do pensamento grego clássico. Estas duas práticas, o governo e a política seriam divergentes em vários aspectos. Michel Senellart realizou uma minuciosa genealogia da idéia de “governo”,²² algo que Foucault, um tanto genericamente, tentou fazer na primeira parte do texto em questão. Segundo Senellart, a noção de governo é uma transformação da noção do *regimen* medieval. Este termo remete ao “vocabulário da direção espiritual”.²³ Definido como a “arte das artes”, “a ciência das ciências”, essa prática se referia às técnicas do que Gregório, o Grande, em 506, chamaria de “medicina da alma e o cuidado dos corpos”. Mais complexa que a medicina do corpo físico, que atuava sobre a matéria, o *regimen* tinha como objetivo atingir a vontade dos homens, atuar sobre seu livre arbítrio. “*O objetivo, enfim, da terapêutica das almas é (...) operar uma transformação completa pela qual a alma se despoja de tudo que não é ela, e, reencontrando sua semelhança divina, alcança a beatitude*”.²⁴ O doente muitas vezes aceita as prescrições do terapeuta, mas supõe a vigilância do médico. Em certos casos, portanto, onde houvesse negligência do doente, uma violência moderada seria não apenas necessária, mas, até mesmo, recomendável, pois ela teria como objetivo alcançar um bem maior, a cura do doente.

Essa prática terapêutica do *regimen* logo invadiria o domínio político. “*Um fio contínuo, com efeito, liga a conduta de si, a administração doméstica e a direção do Estado*”,²⁵ diz Senellart. Já no século 13, prescreve-se que o *regnum*, doado ao soberano (príncipe ou rei) por Deus, o qual deve agir em Seu nome, tenha como objetivo o *regimen*. Isso significa que caberia ao príncipe ou rei conduzir (e esse é o sentido do “governar”) seus súditos no

²⁰ Idem, p. 281.

²¹ Idem, pp. 287-289.

²² Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].

²³ Idem, p. 27.

²⁴ Idem, p. 29.

²⁵ Idem, p. 31.

“bom caminho”. E, usando os poderes à sua disposição, deverá direcioná-los na prática do cuidado da alma.

É desse modo que a metáfora do pastor e do seu rebanho, próprias do domínio espiritual, se constituiria numa das imagens fundamentais na teoria moderna do governo dos homens. Esse tema, hebraico em sua origem, mais do que propriamente grego, conforme diz Foucault, passaria por algumas modificações no interior do pensamento cristão que o transformaria numa prática política, das quais ele destaca quatro: em primeiro lugar, enquanto na concepção hebraica o pastor era responsável pela totalidade do rebanho e por cada ovelha em particular, no cristianismo o pastor deveria dar conta de todas as suas ações, do bem ou do mal que elas possam cometer. Em segundo lugar, há entre o pastor e sua ovelha *“um laço individual, e um laço de submissão pessoal”*. Essa é *“uma relação de dependência individual e completa”*. A vontade do pastor deve ser realizada *“não porque ela é conforme à lei, mas, principalmente, porque tal é sua vontade”*. Como uma figuração (um duplo) de Deus, as ordens do pastor têm precedência sobre toda lei, porque o que ele observa é uma Lei Maior. Em terceiro lugar, *“o pastorado cristão supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Esse conhecimento é particular. Ele individualiza”*. Por fim, em quarto lugar, o poder pastoral *“deve levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo. A mortificação não é a morte, é claro, mas uma renúncia a este mundo e a si mesmo: uma espécie de morte cotidiana”*.²⁶

8. Seria essa mesma matriz de pensamento nos quais, segundo Foucault, estão articulados *“a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade”*, a responsável por proporcionar as condições necessárias para a legitimação de um modelo específico de governança baseado na forma mais básica de dominação: a escravidão, originada a partir da expansão marítima dos países ibéricos entre os séculos 15 e 16. Esse tipo governo se desenvolveria, sobretudo, depois que Portugal investisse na colonização dos seus domínios atlânticos na África e nas Américas, articulando os mesmos temas da obediência e do cuidado, das necessidades do confinamento e da benevolência pastoral. Tal empreendimento se legitimaria, como veremos, por uma relação que seria traduzida no discurso escravista como uma obrigação evangélica, uma responsabilidade dos povos cristãos (europeus) de salvar, a qualquer preço, cada alma infiel, pagã ou bárbara que fosse possível.²⁷ Seu discurso colocaria em cena os principais temas da biopolítica e do poder

²⁶ Idem, pp. 366-370.

²⁷ Nunca seria demais lembrar que essa mesma cultura que se auto-atribuiu um destino messiânico foi a que eliminou a presença do Islã na Ibéria no século 15; a mesma que estabeleceu pela primeira vez na história

pastoral, no qual a escravização seria definida como um gesto de cuidado, uma modalidade de exercício de poder que se expressava no que eu chamaria de tese do “amor colonial”, que se constituiria, ao mesmo tempo, numa linguagem comum que pode ser encontrada em muitas das tradições políticas e jurídicas das Américas escravistas.

Embora a escravidão, surpreendentemente, não desempenhe nenhum papel relevante na obra foucaultiana, as relações entre essa grande teoria da modernidade (predominantemente eurocêntrica) e aquela instituição colonial são bastante perceptíveis. Rafael Bivar Marquese, por exemplo, em seu excepcional trabalho *Feitores do corpo, missionários da mente*, identificaria nos tratados de administração dos escravos esses mesmos temas do governo dos homens e do poder pastoral que ressaltai acima. Para o autor, o *Code Noir*, a legislação francesa sobre a escravidão, editado originalmente em 1685, “é uma boa expressão daquilo que Michel Foucault denominou como ‘governamentalidade’”.²⁸

9. Na *Crônica dos feitos de Guiné* encontramos inúmeras narrativas de atos de escravização, que dão notícia dos primeiros cativos conduzidos a Portugal.²⁹ Inicialmente, eles eram levados como presentes para a honra do Infante; depois, como evidências dos feitos dos navegadores em terras distantes; e por fim, como carga, mercadoria, isto é, um bem que deveria ser trocado com fins a recuperar os recursos investidos nas viagens. Quando Antão Gonçalves retornou de sua segunda expedição ao Rio do Ouro levando à presença do Infante Henrique o primeiro grupo de cativos capturado naquelas terras, o cronista narraria esse encontro encenando a complexidade de percepções que exemplificaria os conflitos ideológicos que a generalização da instituição da escravidão traria para o pensamento europeu.³⁰ Diz o cronista:

moderna o princípio da pureza de sangue; que pressionaria a população judaica até o limite, culminando no Decreto de 5 de dezembro de 1496, impondo a conversão imediata ou o desterro, seguido pelo grande seqüestro de 1497; e que, por fim, terminaria por estabelecer as condições infra-estruturais, a legalidade jurídica e a legitimidade social para a escravização em massa. Ver.: Tucci Carneiro, Maria Luíza. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue* São Paulo: Perspectiva, 2005 [1983].

²⁸ Marquese, Rafael Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 38.

²⁹ O primeiro cativo das expedições que dobraram o Bojador foi feito já em 1441, por Antão Gonçalves. Conta Zurara que depois de muito procurar sinal de homens em terra, na foz do Rio do Ouro, a expedição de nove homens já voltava para o navio sem nada ter encontrado. Foi quando avistaram um homem nu, levando um camelo. Os portugueses fizeram então uma emboscada, e depois de ferido, ele foi capturado. Em seguida, uma moura negra teria o mesmo destino. Ver.: Zurara, Gomes Eannes. *Op. cit.*, p. 71. Apesar de haver inúmeros outros exemplos de capturas, ainda na década de 1440 passariam a trocar escravos com mercadores islâmicos que já comercializavam escravos negros de sociedades não islamizadas.

³⁰ Sobre os conflitos ideológicos intra-europeus causados pela instituição da escravidão ver.: Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 (1966).

Não posso contemplar na chegada destes navios, com a novidade daqueles servos ante a face do nosso príncipe, que não seja de deleitação, porque me parece que vejo ante os olhos, qual seria sua folgança, porque quanto as coisas são mais desejadas, e se mais e maiores trabalhos por elas dispõe, tanto trazem consigo maior deleitação. (p. 83)

Mas a que se referia esse deleite? Ou seja, por que a presença daqueles cativos seria objeto de tamanho prazer? Apenas para ilustrar a complexidade que essas perguntas envolvem, gostaria de evocar outra cena. Nesse trecho, uma vívida descrição do descarregamento de um grupo de 35 escravos na cidade de Lagos, trazidos por Lançarote de suas expedições à Guiné, o autor, ao contrário, mostraria-se bastante sensibilizado com a brutalidade com que filhos, mães e maridos eram separados, repartidos e vendidos em praça pública, sem que se levasse em consideração qualquer laço social ou parentesco entre eles.

Num capítulo intitulado “Como o autor aqui razoa um pouco sobre a piedade que há daquelas gentes”, um raro relato existente sobre as primeiras cenas da comercialização de escravos em grande escala na Europa, ele diria:

Eu te rogo que as minhas lágrimas não sejam dano da minha consciência, que nem por sua lei daqueles, mas a sua humanidade constrange a minha que chore piedosamente o seu padecimento. E se as brutas animais, com seu bestial sentir, pelo natural destino conhecem os danos de suas semelhantes, que queres que faça esta minha humanal natureza, vendo assim até meus olhos esta miserável companhia, lembrando-me que são geração dos filhos de Adão. (p. 124).

Esse duplo-vínculo, essa rápida alternância entre o deleite e a piedade, a alegria e a condolência, o prazer e a consideração pode ser melhor entendida quando compreendemos (de acordo com a antiga sabedoria patriarcal recuperada pela renovação da prática escravista) que há no escravo mais de um corpo, ou pelo menos, que seu corpo é multidimensional. Quando ele expressa sua felicidade em ver Antão Gonçalves oferecer os servos africanos ao Infante, o que o cronista vê naquele corpo, primeiramente, é sua formamercadoria, conforme deixa transparecer:

Oh santo príncipe! E por ventura seria o teu prazer e a tua folgança, sob alguma semelhança de cobiça, do entender de tamanha soma de riquezas, como tinhas despesas por chegardes a este fim, e vendo agora o começo do retorno, não pela quantidade daqueles, mas pela esperança que tinha em dos outros que podia haver. (p. 84)

Em segundo lugar, sua alegria deriva da percepção de que aquele corpo visível possui também uma dimensão invisível. É que, ainda que esse corpo visível fosse um

simples objeto na situação particular da escravidão, o que seria verdadeiramente importante em sua perspectiva (porque mais duradouro que o corpo visível) é que sua alma (pagã ou infiel) assim que convertida, seria liberta, e estaria, dessa forma, livre por toda a eternidade.³¹

(...) tanto prazia de sua vista, ainda que a força do maior bem era deles mesmos, que posto que os seus corpos estivessem em alguma sujeição, isto era pequena coisa em comparação das suas almas, que eternamente haviam de possuir verdadeiro soltura. (p. 83).

Já sua compaixão, essa co-participação do autor na dor do escravo, demonstrada na cena da venda na praça de Lagos, tem sua origem justamente no reconhecimento da humanidade que os liga ao laço inseparável da unidade fundamental da humanidade. Isto é, o cronista percebe de forma inequívoca que esse corpo visível do escravo é formado exatamente pela mesma substância que o corpo dele próprio. Mais que isso, diferentemente de algumas variantes das teorias racistas do século 18 e 19 que sustentavam teses poligênicas, no universo de referência religioso do século 15 seria difícil negar (sem um alto grau de contradição com a narrativa bíblica) que ambos, o homem europeu e o africano (assim como mais tarde os indígenas das Américas) estavam indissolavelmente irmanados pela ascendência comum de Adão. Essa variante piedosa do discurso escravista é justamente o fundamento daquilo que chamo aqui de linguagem do “amor colonial”, uma teoria fundamental para prover as justificativas da escravidão de um argumento moralmente poderoso e, portanto, adequado para validar seus fins:

Mas qual seria o coração, por duro que pudesse ser que não fosse pungido de piedoso sentimento, vendo assim aquela companhia: que uns tinha as caras baixas, e os rostos lavados com lágrimas, olhando uns contra os outros: outros estavam gemendo muito dolorosamente, guardando a altura dos céus, firmando os olhos neles, bradando altamente, como se pedisse socorro ao pai da natureza. (Idem)

A linguagem do ‘amor colonial’ nas Américas

10. Entender a lógica dessa variação, desse duplo-vínculo do pensamento europeu diante da instituição da escravidão e da figura do escravo no mundo moderno é importante porque ela ajuda a compreender o amplo espectro de discursos sobre a

³¹ Zurara acreditava, por experiência própria, segundo testemunha, no sucesso da escravização como procedimento adequado para fins de conversão e, por suposto, de salvação ou libertação da própria alma: Em um trecho de sua crônica ele diz: “(...) que eu que esta história escrevi, vi tantos homens e mulheres daquelas partes tornadas à santa fé católica que ainda que este príncipe fora gentio, as orações daqueles eram bastante para o trazer a salvação. E não somente vi aqueles as vi seus filhos e netos tão verdadeiros xpaaos [cristãos] como se a divinal graça espirava neles para lhe dar claro conhecimento de si mesmo”.

escravidão que seria mobilizado nas Américas ou para sustentar e justificar a missão civilizatória do tráfico negreiro,³² ou para reforçar a posição do escravismo nas diferentes sociedades;³³ ou ainda, para amparar a retórica humanista por trás das políticas que pautaram o ritmo da abolição da escravatura³⁴. E no exato momento em que a escravismo colonial³⁵ se constituía como uma prática aberta de dominação racial, algumas variantes desses discursos euro-americanos sobre a escravidão, recodificados pelo saber racista, colaram-se ao corpo do homem e da mulher negros no curso dos debates sobre o seu caráter, o seu destino e o lugar que, como liberto e/ou cidadão ele deveria ocupar nas sociedades pós-escravistas.³⁶

11. A tutela patriarcal e a insistência em salvar os africanos de si mesmos, de obrigá-los à liberdade espiritual e de promover a vida através da escravização do corpo material seriam temas constantes no discurso escravista ocidental. A retórica escravista pan-americana, ao fazer uso dos argumentos do cuidado, e do que chamei de linguagem do “amor colonial” desdobra uma constelação de idéias que estão condensados em um dos conceitos centrais que emerge da obra de Zurara o conceito de *resgate*. O que se denominaria com essa palavra (que, não sem razão, o Dicionário Houaiss localiza o primeiro registro em português justamente no século 15) deriva do latim *recaptare*, isto é, “tornar a comprar”, cujo sentido é o de recuperar, ter novamente sob seu poder ou sua posse, aquilo que, antes de tudo, já lhe pertencia.

Esse antigo conceito romano, já devidamente cristianizado quando foi retomado pelos teóricos da escravidão na modernidade, fazia alusão a uma das várias narrativas míticas sobre as origens dessa instituição, aquela que sustentava que seu nascimento se baseava no direito da guerra. Nessa narrativa, a escravidão teria se iniciado quando os vencedores de uma batalha, ao invés de exercerem o direito natural de eliminar seu inimigo por meio de uma execução, resgatavam sua vida (que, todavia, já pertenceria ao

³² Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

³³ Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

³⁴ Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

³⁵ Utilizo a expressão ‘escravidão colonial’, ‘escravismo colonial’ ou escravidão moderna como uma categoria puramente descritiva. Não pretendo empreender aqui qualquer discussão sobre se esse modo de organização do trabalho foi ou não um modo-de-produção particular, tal como na discussão realizada por Jacob Gorender em *O escravismo colonial*. (São Paulo: Ática, 1990), livro através do qual essa expressão se tornou mais conhecida, e que despertou grande discussão sobre o tópico entre os historiadores da escravidão no Brasil.

³⁶ Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.; e Andrews, George. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998 [1991].

vencedor, de acordo com as regras da guerra) em troca da promessa da servidão, entendida nesse caso não como uma violência, mas como uma espécie de dádiva.³⁷

De forma que, contemplando o interesse do senhor e ultrapassando as expectativas do escravo (que receberia de volta sua vida virtualmente perdida), a escravidão seria uma prática de cuja benignidade seria difícil duvidar. De um ponto de vista moral, ela seria não um crime contra a humanidade, como alguns autores dentro da própria Europa das grandes nações que monopolizavam o tráfico trans-atlântico sustentaram cada vez mais a partir do século 18,³⁸ mas sim um progresso do costume, um sinal de evolução da civilização, e uma prática da benevolência humana.³⁹

12. O livro *Etiope resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*, escrito pelo padre Manoel Ribério Rocha e publicado no ano de 1758, se basearia justamente na tese do 'resgate'. Embora considerasse o tráfico um crime, quando não um pecado mortal, seu argumento central continuaria a legitimar a escravidão em si, como um ato de benevolência e de amor, que tinha a finalidade de reparar o grande mal originado do comércio de seres humanos.

Ribeiro Rocha condenaria o tráfico por ser fruto de um comércio ilícito, nascido de guerras injustas que reis africanos gentios travavam entre si e com outros povos. Como tal, as transações de bens derivados da apropriação ilícita eram, por definição, ilegítimas como a pirataria ou o roubo. O argumento de que os europeus apenas compravam pessoas que já eram escravizadas em sua própria terra não era justificativa suficiente para que eles pudessem entrar num circuito de comércio legítimo. Pois, segundo o autor, quem compra um bem sabendo que ele é produto de roubo também participa do crime.

No entanto, Ribeiro Rocha tinha uma preocupação pragmática: como não era possível simplesmente interromper o tráfico de escravos, seria necessário dar um destino humano às vítimas dessa prática e, ao mesmo tempo, cuidar para não arruinar o Estado e a

³⁷ Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004. pp. 15 e ss.

³⁸ Davis, David Brion. *Op. cit.*, especialmente a Parte 2. É preciso registrar também a existência de uma tese anti-escravista elaborada por Anton Wilhelm Amo, um ex-escravo originário de Gana, que viveria na Alemanha no século 18. Figura de grande liderança intelectual durante a juventude, estudioso do direito e medicina, Amo receberia diversos prêmios e honras acadêmicas. Entregue como um presente a dois duques alemães em 1707 pela Companhia das Índias Ocidentais Holandesas, ao final de sua vida ele retornaria à Gana. Sua tese "The rights of an african in Eighteenth Century", contudo, desapareceu. Ver.: Sophocle, Marilyn. "Anton Wilhelm Amo" in **Journal of Black Studies** Vol. 23, No. 2. Special Issue: The Image of Africa in German Society (Dec., 1992), pp. 182-187.

³⁹ Meltzer, Milton. *Op. cit.* p. 14 e ss.

agricultura. Assim sendo, sua proposta é que o status do escravo seja reconsiderado, levando em conta sua proposta baseada no tradicional conceito de “resgate”.

O tráfico de escravo da costa da África, de acordo com sua proposta, assim como sua compra e venda, poderiam ser realizadas de forma lícita. Contudo, tais práticas não deveriam ser tratadas como uma atividade comercial igual as outras, mas sim seguindo o modelo específico do empenho; o traficante, transformado num agente do bem e engajado na prática humanitária do resgate, salvaria o africano de seu destino funesto naquele continente, enquanto este ficaria obrigado a restituir o valor pago por esse serviço.

As transações comerciais tendo o escravo como objeto poderiam continuar a existir; elas mudariam apenas no “ânimo e na intenção”.⁴⁰ O escravo poderia ser penhorado, vendido e doado a terceiros de forma legítima, mas os compradores deveriam levar em consideração o limite do tempo de trabalho que os cativos seriam obrigados a cumprir como pagamento. A legislação romana citada pelo autor fala em 5 anos. No Brasil, porém, esse período deveria mais longo, nunca ultrapassando os 20 anos. Esse tempo não deveria ser contado retroativamente, e sim a partir do momento em que o senhor de escravos tomasse consciência da ilegalidade da escravidão e concordasse com o contrato de resgate.

Mas o ponto central do projeto de Ribeiro Rocha é sua tentativa de ensinar aos senhores as maneiras corretas de tratar os escravos de forma a serem bem sucedidos não apenas no resgate do corpo, mas também da alma. Metade das oito partes do texto é dedicada a discutir os melhores modos de cuidar, castigar, educar e converter os escravos. Os senhores seriam obrigados a prover aos cativos “*não somente o alimento necessário para a conservação do corpo; senão também a doutrina, e educação necessária para a vida do espírito*”⁴¹ para que cumprissem adequadamente o mandato evangélico. Pois, como lembra o autor, o livro de Eclesiásticos recomenda aos senhores que “*a estes cativos que forem bons, e fiéis a seus possuidores, os devem eles amar, como a sua alma e os tratar como irmãos*”.⁴²

13. Já nos Estados Unidos, no século 19, quando John C. Calhoun, um dos mais célebres defensores da escravidão nos Estados Unidos na primeira metade do século 19, afirmou em seu importante *Disquisition on government*⁴³, que nem todos os povos estavam habilitados a usufruir das recompensas da liberdade, necessitando então de “proteção”, foi

⁴⁰ Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiope resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 57.

⁴¹ Idem, p. 79.

⁴² Idem, p. 140.

⁴³ Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854. p. 1857.

essa mesma matriz ocidental do humanismo escravista que seu discurso reverberou. Um pouco mais tarde, em seu famoso "*Speech on the reception of abolition petitions*" ele sustentaria, por exemplo, que os africanos "*chegaram a nós, em uma condição selvagem, inferior e degradada, e no curso de umas poucas graças desenvolveram-se sob a proteção caridosa de nossas instituições*". Novamente aqui é possível notar o uso da 'lógica do cuidado', um vocabulário inerente ao discurso pastoral e à linguagem do 'amor colonial' que venho tentando destacar.

Ou seja, nos textos de defesa dessa instituição, a escravidão não era representada como uma condenação, a exemplo do castigo adâmico instaurado por Deus após a Queda do homem no pecado. Pelo contrário, segundo os próprios escravistas, os africanos nos Estados Sulistas da América do Norte tinham sido tutelados pelos seus senhores cristãos com vistas, dentre outros fatores, ao aperfeiçoamento de sua condição humana originalmente degradada.

14. Com uma preocupação similar, ao mesmo tempo em que o discurso humanitário britânico fundamentava o uso de sua força militar para fazer valer os tratados internacionais que proibiam o tráfico de escravos da África para as Américas na primeira metade do século 19, ele reordenava formas "análogas à escravidão" para exploração do trabalho nesses mesmos continentes. Essa situação seria também fundamentada na lógica do cuidado e do amor colonial, conforme revela o discurso da justificativa oficial do regime do "aprendizado": aqueles homens rebaixados por séculos de cativo necessitavam de um regime intermediário, de um intervalo de tempo para que pudessem ser instruídos na forma correta de desfrutar da liberdade. O plano britânico para os negros da Jamaica, por exemplo, como revela Thomas C. Holt, era a formação não apenas de subjetividades cristãs, mas também (ou sobretudo), de subjetividades burguesas. A limitação da liberdade dos ex-escravos teria como função formá-los para o regime livre de trabalho, para ensinar-lhes o desejo pelo trabalho e, especialmente, o gosto pelo consumo.⁴⁴

⁴⁴ A expressão "condições análogas à escravidão" é utilizada por Cooper (2005) para descrever as formas de exploração do trabalho resultantes da intervenção imperialista de nações européias na África. Ele se refere especialmente à prática do trabalho forçado, responsável, por exemplo, pela morte de cerca de 5 a 8 milhões de pessoas no Congo Belga, entre 1890 e 1910. A legislação do trabalho forçado, e de outras modalidades de exploração compulsória de trabalho só seria abolida em 1948. Essa é a mesma situação colonial que inspirou o livro *Heart of Darkness*, de Joseph Conrad, um dos clássicos da literatura moderna. Ver.: Cooper, Frederick & Holt, Thomas C. & Scott, Rebecca J. et alli. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000]. Especialmente o Capítulo 3; Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].

15. Uma contraparte escravista desse mesmo discurso humanitário no Brasil, por exemplo, afirmava nada haver de condenável nem mesmo no tráfico (na época já amplamente condenada na Europa). Muniz Barreto, agricultor baiano, defensor da escravidão nas primeiras décadas do século 19 dizia em seu panfleto publicado 1837 que, apesar das condenações morais da Inglaterra, essa prática era benéfica

(...) porque até disso lhe resulta [aos africanos] melhoramentos e proveito e maior felicidade; porque aqueles gentios vêm entrar no centro do cristianismo e da verdadeira religião (...); segundo, porque com este resgate se evita a imensa mortandade que aqueles miseráveis povos sofriam, principalmente em Guiné, em que também se incluíam os prisioneiros de guerra, cujo resgate, uma vez que venha a cessar, eles tornarão ao antigo uso de seus infames e sacrifícios.⁴⁵

16. E mesmo o *Code Noir*, já mencionado anteriormente como um exemplo de tratado de governamentalidade, instituído para “o governo, a administração da justiça, a polícia, a disciplina e o comércio dos negros nas colônias francesas”, e considerado uma das mais severas legislações escravistas, não deixou de se justificar por meio da conveniente convicção pastoral de que “o rei [da França] devia cuidados a todos os povos que a divina providência colocara sob sua sujeição”.⁴⁶

Conclusão

Em termos gerais essas seriam algumas das grandes linhas de argumentação que justificariam a escravidão moderna e a inscreveriam na vida cotidiana das colônias americanas. De um lado, a justificativa se articulava em torno do conceito de *resgate*; de outro, fazia uso da linguagem do *amor colonial*, compondo uma grande formação discursiva fundamentada na “retórica do cuidado” e do poder pastoral.

O primeiro discurso justificaria inicialmente o tráfico, o transporte e a anexação de indivíduos, e depois de uma grande massa populacional que, ao longo dos anos, seria formada quase que exclusivamente de homens e mulheres negros levados da África para a América. Esse discurso se reforçaria ao longo do tempo quando, no desenvolvimento das relações entre africanos e europeus nos séculos 15 e 16, a obtenção de escravos seria feita através de intermediários locais,⁴⁷ e não mais através da captura direta nos moldes descritos em tantas oportunidades na crônica de Zurara. O alibi utilizado no decorrer do crescimento do comércio de escravos era o de que os europeus não faziam mais que

⁴⁵ Barreto, Domingos Alves Muniz, *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília: Arquivo Nacional/Fundação Petrônio Portela, 1988. p. 88.

⁴⁶ Marquese, Rafale Bivar. *Op. cit.* p. 34.

⁴⁷ Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

comprar pessoas já escravizadas em sua terra, possivelmente destinadas a um tratamento bárbaro em nações não cristãs e, talvez, até mesmo condenadas à morte. De forma que o tráfico negreiro seria uma ação benéfica, pela possibilidade de conversão daquelas almas e de salvação de seu corpo. A exploração do trabalho era não mais que o justo pagamento de uma dívida que essas pessoas, tiradas de um meio cruel e violento, teriam que saldar como o preço de seu próprio resgate.

O segundo discurso, contíguo ao primeiro, justificaria a manutenção da escravidão, sua prática e as modalidades de exercício de poder sobre a população escravizada. O discurso pastoral, que se utilizaria de todo tipo de metáforas patriarcais fornecidas pela narrativa bíblica e pela Patrística, se basearia no argumento do cuidado, da manutenção assistida, controlada e disciplinada da vida espiritual e corporal. Esse cuidado e essa assistência, por conseguinte, estariam a cargo do *paterfamilias*, o chefe da casa, entendido aqui no sentido amplo de uma unidade produtiva que transcende as relações consangüíneas (o *oikos* grego, o *domus* romano, a *plantation* anglo-americana, o engenho luso-brasileiro). Submetido ao poder do patriarca, o escravo cuja vida (segundo o discurso escravista) estaria sob risco nas sociedades de costumes bárbaros de onde fora resgatado teria sua vida (biológica, como “vida nua”⁴⁸, isto é, desprovida de sua dimensão política) garantida. Ele seria protegido, orientado espiritualmente, e receberia os cuidados necessários para a manutenção de sua existência. Em contrapartida à benevolência daquele que agora seria seu senhor, ele lhe devia não apenas a totalidade do fruto de seu trabalho, a obediência e a completa submissão mas, também, gratidão e amor.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1999 [2002].
- Andrade, Antônio Alberto Banha. *Mundos novos do mundo. Panorama da difusão, pela Europa, de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972.
- Andrews, George. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. São Paulo: Edusc, 1998 [1991].
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- Barreto, Domingos Alves Muniz, *Memórias sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/Brasília: Arquivo Nacional/Fundação Petrônio Portela, 1988.
- Boxer, Charles. *O império marítimo português*. São Paulo: Cia das Letras, 2002 [1969].
- Capizzi, Josep E. “The children of God: Natural slavery in the thought of Aquinas and Vitoria.” *Theological Studies*, Vol. 63, No. 1 (March, 2002).

⁴⁸ Uso o termo ‘vida nua’ no mesmo sentido que o filósofo italiano Giorgio Agamben. Para ele, a vida nua se refere ao fato da simples existência física (biológica) do homem, aquela na qual ele se encontra completamente sujeito ao poder e à violência. A vida nua é a vida despida da dimensão política que transformaria a vida simples em uma ‘vida qualificada’. Ver: Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1999 [2002].

- Chatterjee, Partha. *Nations and it's fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004.
- Cooper, Frederick & Holt, Thomas C. & Scott, Rebecca J. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000].
- Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854.
- Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Dias, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- Duchesne, Ricardo. "Asia first?" in **The Journal of the Historical Society** 6:1 (March 2006), pp. 69–91.
- Eldi, Ivana "The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521" in **The Journal of African History** 38 (1997), pp. 31-75.
- Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.
- Foucault, Michel. "A governamentalidade" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979].
- Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997].
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, 2006 (1994).
- Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Gorender, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1990.
- Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].
- LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.
- Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Marquese, Rafale Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004.
- Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiópe resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: EdUnicamp, 2000.
- Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].
- Sophocle, Marilyn. "Anton Wilhelm Amo" in **Journal of Black Studies**. Vol. 23, No. 2. Special Issue: The Image of Africa in German Society. (Dec., 1992), pp. 182-187.
- Thomas, Hugh. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade, 1440-1870*. New York: Simon & Schuster, 1997.
- Tucci Carneiro, Maria Luiza. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia. Os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue* São Paulo: Perspectiva, 2005 [1983].
- Watson, Alan. "Roman law and romanist ideology". **Phoenix**, Vol. 37, No. 1. (Spring, 1983), pp. 53-65.
- Zurara, Gomes Eannes. *Crônica de Guiné*. Lisboa: Clássica, 1942 [1453].
- Chatterjee, Partha. *Nations and it's fragments. Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Chatterjee, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004.
- Cooper, Frederick & Holt, Thomas C. & Scott, Rebecca J. *Além da escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000].
- Crallé, R. K. (ed.) *The Works of John C. Calhoun*. New York: D. Appleton, 1854.
- Davis, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- Dias, J.S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.

- Duchesne, Ricardo. "Asia first?" in **The Journal of the Historical Society** 6:1 (March 2006), pp. 69–91.
- Eldi, Ivana "The volume of the early atlantic slave trade, 1450-1521" in **The Journal of African History** 38 (1997), pp. 31-75.
- Febvre, Lucien. *A Europa. Gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004 [1999].
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Anhembi, 1978. 2. Vols.
- Foucault, Michel. "A governamentalidade" in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999 [1979].
- Foucault, Michel. *Ditos e escritos IV. Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1997].
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, 2006 (1994).
- Genovese, Eugene. *O mundo dos senhores de escravos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Gorender, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1990.
- Hochschild, Adam. *O fantasma do Rei Leopoldo. Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1999 [1998].
- LeGoff, Jacques. *História/memória*. São Paulo: Campinas, 1999.
- Lovejoy, Paul E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- Marquese, Rafale Bivar. *Factores do corpo, missionários da mente Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- Meltzer, Milton. *História ilustrada da escravidão*. São Paulo: Ediouro, 2004.
- Rocha, Manoel Ribeiro. *Etiope resgatado. Empenhado, sustentado, corrigido instruído e libertado*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Rodrigues, Jaime. *O infame comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas: EdUnicamp, 2000.
- Senellart, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 1995 [2006].