



VOL. 6 | N. 11 | JAN/JUN DE 2020 | ISSN 2359-4489

DIÁLOGOS TRANSATLÂNTICOS: RELAÇÕES E DINÂMICAS ENTRE PORTUGAL, ÁFRICA E AMÉRICA (SÉCULOS XVII - XIX)



FACES DE CLIO

Ecos dissonantes no atlântico:

fundamentos e limites do antiescravismo de Epifanio Moirans

*Bento Machado Mota*¹⁶⁴

Resumo: Este artigo pretende lançar luz sobre as ideias antiescravistas de missionários capuchinhos em fins do século XVII a partir do livro *Servi Liberi* (1682), do capuchinho francês Epifanio Moirans (1644-1689). Trata-se de um registro incomum, no qual diversos argumentos contra a escravidão são abordados, por um lado, à luz de justificativas jurídicas relativas ao tráfico negreiro vindas de Roma e de teólogos europeus e, por outro, por meio dos relatos missionários católicos da América do sul. Assim, a partir de Moirans, pretende-se inserir o movimento antiescravista dos capuchinhos seiscentistas ao longo do pensamento teológico atlântico sobre escravidão.

Palavras-chave: Antiescravismo, Capuchinhos, Epifanio Moirans.

Dissonant echoes in the Atlantic:

foundations and limits of Epifanio Moirans' anti-slavery

Abstract: This article aims to shed light on the anti-slavery ideas of Capuchin missionaries in the late 17th century from the book *Servi Liberi* (1682) by french capuchin Epifanio Moirans. This is an unusual record in which various arguments against slavery are addressed on the one hand in the light of legal justifications concerning the slave trade from Rome and European theologians, and on the other through the Catholic missionary accounts of the South America. Thus, from Moirans it is intended to insert the anti-slavery movement of the seventeenth century Capuchins throughout the Atlantic theological thinking about slavery.

Keywords: Anti-Slavery, Capuchins, Epifanio Moirans.

¹⁶⁴ Doutorando em História Social pelo programa de pós-graduação da Universidade de São Paulo, sob a orientação do professor Adone Agnolin. E-mail: bentommachado@gmail.com.

Introdução

Ao longo da segunda metade do século XVI e por todo o século XVII, diversos teólogos e missionários se posicionaram sobre o problema do tráfico de escravos africanos. Entretanto, da mesma maneira que houve vozes dissidentes relativas à liberdade indígena, a escravidão e o tráfico africano não foram incontestes ao longo da história moderna.

O capuchinho¹⁶⁵ Epifanio Moirans (1644-1689) escreveu contra a escravidão africana e o tráfico de escravos em fins do século XVII. Apesar de ser francês, sua *village* na altura em que nasceu pertencia à Espanha. Inicialmente atuou como missionário na Martinica. Movimentou-se muito no caribe, inclusive atuando em territórios pertencentes à Espanha. Acabou sendo preso, acusado de ser espião francês. Por flexibilidade das autoridades cubanas e por saber castelhano, fixou residência em Havana¹⁶⁶. Foi preso novamente por volta de 1682 por excomungar quem possuísse escravos. No cárcere, buscou “*difundir el rigor con que se trata a los negros en las Indias, y fundar que no hay razon para reputarlos como esclavos*”¹⁶⁷ através no livro *Servi Liberi*¹⁶⁸. Para defender suas ideias antiescravistas, dialogou com missionários e teólogos de todo o Atlântico que versaram sobre o assunto, desde Luís de Molina (1535-1600), passando por Alonso Sandoval (1576-1652) e Diogo Avendaño (1594-1688), apenas para ficar entre os mais famosos. Mesclando experiências missionárias, argumentos jurídicos, teológicos e vigor retórico, o autor buscou refutar a todos, isentando apenas Santo Tomás de Aquino. Importantes estudos já foram realizados para compreender Epifanio Moirans nas principais querelas teológicas de fins do século XVI e do grande século

¹⁶⁵ A ordem foi criada em 1525 a partir de Francisco Mateus de Bascio, como terceira variante da ordem franciscana. Inserida num movimento típico da *devotio* moderna, conseguindo autonomia enquanto ordem em 1619, depois de esclarecer que tinha como finalidade reestabelecer o rigor franciscano – especialmente a mendicância. Em sua atuação missionária, esteve subordinada à *Propaganda Fide*, instituição criada no vaticano em 1622, para dar suporte às missões ultramarinas de todas as ordens. Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de leitores, Universidade católica portuguesa, 2001, v. A-C, pp. 289-290.

¹⁶⁶ Ver Miguel Anxo Pena González, “Epifanio de Moirans (1644-1689): misionero capuchinho y antiesclavista”, Salamanca: *Natureza et gratia*, Vol II, 05/05-08/2005.

¹⁶⁷ Idem, p. 13.

¹⁶⁸ A edição e tradução do latim original de *Servi Liberi Seu Naturalis Mancipiorum Libertatis Justa Defensio* utilizada neste artigo será a de [José Tomás López García](#), inserida em *Los defensores de los negros del siglo XVII*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982. Ela esteve perdida por séculos e foi encontrada graças ao trabalho arquivístico de Levi Marrero. Ver “Cuba en el vértice de la primera polémica sobre la legitimidad de La esclavitud negra en América”, in: *Cuba: economía y sociedad*, Madrid, 1976, pp. 183- 201.

XVII, em especial frente à tradição probabilista e da segunda escolástica¹⁶⁹. Além de reconstituir parte da produção teológica sobre a escravidão negra, contudo, pretende-se aqui elucidar as bases e as consequências concretas de Epifanio Moirans para compreender historicamente os limites de seu antiescravismo nos *seiscentos*.

Para tanto, a primeira parte deste artigo apresentará sumariamente a gênese histórica do problema do tráfico de africanos à luz do debate sobre a escravidão indígena nos *quinhetos*. Em segundo, os principais interlocutores dessa querela serão expostos, priorizando os argumentos de Luís de Molina. Na terceira parte, analisará os argumentos de Epifanio contrários ao tráfico a partir do direito natural, das gentes e positivo. Por fim, pretende-se apresentar os limites do antiescravismo de Epifanio Moirans e do movimento capuchinho do qual fazia parte, tendo-se em conta as relações de poder entre o papado, os impérios e os missionários capuchinos do atlântico no século XVII.

O problema do tráfico à luz do debate sobre a escravidão indígena

A transição entre a ofensiva portuguesa sobre os *muçulmanos* e os *negros da Guiné* ainda é assunto pouco claro¹⁷⁰. No século XV, o poder e a consciência da expansão portuguesa haveriam de ser revista ante um novo espaço: a costa ocidental africana¹⁷¹. Desde a bula *Dum diversas* (1452) legitimou-se a escravidão, tanto dos sarracenos quanto dos africanos. Três anos depois, a *Romanus Pontifex* (1455) reconhece o poder de Portugal sobre a Guiné e outras regiões do atlântico. Seletos letrados e poetas se encarregariam de construir justificativas bíblicas para a dominação: Gomes Eanes Zurara ficaria conhecido por ter sido

¹⁶⁹ Muitos estudos vem buscando compreender a biografia e os argumentos de Epifanio Moirans. Ver R. Blanc, “Le père Épiphane de Moirans em Montagne (Jura). Capucin, Prêtre, missionnaire, défenseur des esclaves noirs”, en *Alpes-Afrique* (Annecy), 368 (1993). Lopez, Miguel Anxo Pena González, “Doctrina Antiescravista de Moirans em su ‘servi liberi’”, Col. II/ 02 05-08/2005. Miguel Anxo Pena González, “Epifanio de Moirans (1644-1689): misionero capuchinho y antiesclavista; Lopez Garcia Tomás, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, Caracas, 1982. Para a relação entre o *probabilismo moral* e Moirans, ver Fernando Rodrigues Montes D’Oca, “Tráfico de escravos e consciência moral: o pensamento antiescravista de Epifânio Moirans”, in: *Dissertatio* [46], 2017, pp. 130-172. Para a relação de Diego Avendaño e Epifanio, ver Roberto Hofmeister Pich, “Diego Avendaño S. J. (1594-1688) e seus críticos: um estudo sobre a escravidão negra”, in: *Porto Alegre, Intuição*, V. 12, N. 2, Jul.-Dez., 2019.

¹⁷⁰ Rogério Ribas defende a tese de que os escravos mouros teriam sido alforriados colocando negros da guiné em seu lugar. Rogério Ribas, *Filhos de Mafoma*, Tese de doutoramento não publicada, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2005, cap. 4. Para uma visão detalhada desta transição, ver BONCIANI, Rodrigo, *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania portuguesa no atlântico*, São Paulo, Programa de Pós-graduação da Universidade de São Paulo, Tese de doutoramento não publicada, 2010.

¹⁷¹ Giuseppe Morcucci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, cap. 1.

um dos primeiros a afirmar que os africanos gentios descendiam de *Caim*¹⁷². Desde a morte do infante Henrique (1460), o império português passou a conceber-se com duas espadas. A primeira: força militar. A segunda: a religiosa. Com o brilho inicial das missões portuguesas, uma espécie de poder à parte se formou, “o império dos teólogos”¹⁷³. Como não havia uma justificativa moral suficientemente clara para o tráfico e tampouco para a escravidão africana, os teólogos e missionários do império português e espanhol tomaram a frente. Em fins do século, contudo, após as viagens de Colombo, tais justificativas entrelaçaram-se ao debate sobre a escravidão dos ameríndios¹⁷⁴.

As bulas papais sobre os índios, de fato, ficaram bem mais conhecidas do que as relativas ao tráfico: a *Bula Ipsa* (1537), talvez a mais importante, excomungava quem escravizasse ameríndios. Grande parte desse avanço foi resultante, como se sabe, da intervenção do famoso teólogo Francisco de Vitória¹⁷⁵. Embora os escritos do teólogo dominicano tenham se pronunciado quase que exclusivamente sobre o problema do *dominium* dos ameríndios, Vitória pronuncia-se brevemente sobre o problema do tráfico em famosa carta endereçada a Bernardino de Vique. Nela, Vitória não condena os portugueses, argumentando que nem a Coroa nem os traficantes teriam responsabilidade moral sobre o

¹⁷² Rogério Ribas apresenta produções literárias portuguesas do século XIV em que já se apresentam distinções de cor e inúmeras referências aos escravos muçulmanos. Ribas, op. cit, p. 24. Alejandro Gómez, por outro lado, investiga as primeiras produções ibéricas sobre os subsaarianos e encontra-as na literatura de Cordel e nas crônicas portuguesas. Ver “El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (Siglos XIV al XIX)”, São Paulo, Revista de História (USP), n. 153, 2005, São Paulo, n. 153, 2005, p. 139-179.

¹⁷³ A imagem da dualidade do império foi bem trabalhada por RUSSEL-WOOD, “Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440-1770”, *The American Historical Review*, Vol. LXXXIII, No. 1, 1978. E por Charles Boxer, *O Império Colonial Português 1415-1825*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 242.

¹⁷⁴ O trabalho de Carlos Moura Zeron, *Linha de Fé: a companhia de Jesus e o problema da escravidão na formação da sociedade colonial*, São Paulo, Edusp, 2010, é exemplar nesse sentido. Muitos avanços ainda precisam ser feitos nesse sentido, contudo. Para uma proposta sugestiva: Marcocci, Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada, *Tempo*. Vol. 15, jan-jun, 41-70, 2011; Beatriz PERRONE-MOISÉS, “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII), em CUNHA, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992a.

¹⁷⁵ Há muitos estudos sobre a relação entre a escola de Salamanca, em geral, e o pensamento de Vitória, em particular, frente ao problema do direito dos ameríndios em geral. Apenas para ficar entre os principais: Lewis Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia, University of Pensilvania Press, 1994; Anthony Pagden, *The fall of nature man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Luciano Pereña, «La escuela de Salamanca y la duda indiana», in Francisco de Vitória y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de america, (CHP, 25) CSIC, Madrid 1984, pp. 292-344. Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitória, De Soto, Suarez, and Molina*, Oxford University Press, Oxford 1963; John Huxtable Elliot, *Empires of the Atlantic World*, Yale University Press, 2007.

tráfico ou sobre a escravidão porque ela já ocorria entre os próprios africanos¹⁷⁶. Posteriormente, um dos seus mais brilhantes alunos, Domingo Soto, e o maior defensor dos índios americanos, Bartholomé de Las Casas, ao pronunciarem-se sobre o tráfico, fizeram apontamentos semelhantes¹⁷⁷. Todos eles, portanto, separaram de forma clara a reflexão sobre a escravidão indígena, de um lado, e o problema do tráfico dos africanos, de outro¹⁷⁸. Pode-se afirmar que o debate moral em torno da escravidão avançou muito na Espanha até as Leis de 1542/43 de Carlos V, a partir das quais as *encomiendas* da América espanhola foram extintas. Em Portugal o debate continuou, por um lado em função da condição distinta dos nativos do Brasil¹⁷⁹, e, por outro, pelo fato do tráfico – nesse período – ser praticamente monopolizado pelos lusitanos.

Quando Francisco de Vitória e Las Casas escreveram, pouco se sabia sobre o continente negro. Na segunda metade do século XVI, contudo, a situação começa a mudar quando as missões jesuítas angolanas (1545) e ‘brasílicas’ (1549), instalam-se no circuito atlântico¹⁸⁰. O que certamente os teólogos espanhóis não esperavam é que a Cia de Jesus tivesse que justificar o comércio de cativos não apenas para os traficantes em geral, mas também para si mesma.

¹⁷⁶Esta carta pode ser encontrada no apêndice de Francisco de Vitória, *Political Writings*, Ed. A. Pagden, J. Lawrance, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 334-335.

¹⁷⁷ As referências estão em Bartolomé de Las Casas (1484-1566), *Historia de las Indias*, t. I, cap. 17-27; t. III, cap. 102.119 e e *Brevísima Relación da destrucción de África*; Domingo de Soto (1494-1560), *De iustitia et iure*, lib. IV, q. 2, a. 2. Para mais detalhes dos argumentos, ver Fernando Rodrigues Montes D’Oca, “Tráfico de escravos e consciência moral...”, *op. cit.*, p. 32.

¹⁷⁸ O trabalho de Carlos Moura Zeron, *Linha de Fé: a companhia de Jesus e o problema da escravidão na formação da sociedade colonial*, São Paulo, Edusp, 2010, estabelece com maestria o debate da escravidão indígena e africana do ponto de vista da Companhia de Jesus. Giuseppe Marcocci destaca que ao menos três aspectos unificam africanos e ameríndios no contexto da América ibérica: o trabalho, o paradigma antijudaico e o problema da salvação. Ver “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada”, *Tempo*. Vol. 15, jan-jun, 41-70, 2011; Beatriz Perrone-Moisés, “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII)”, em Manuela da Cunha, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992a.

¹⁷⁹ No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Manuel da Nóbrega descreve os índios brasileiros como o povo mais triste e vil do mundo, colocando-os abaixo dos negros africanos, sem fé, lei ou rei. Do ponto de vista ‘bíblico’, classificou-os como filhos de Canaã. Ver Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p. 9/10. Adone Agnolin relaciona o argumento de Nóbrega ao famoso jesuíta José de Acosta, demonstrando como desenvolveu-se o debate sobre a salvação dos índios no Brasil. Ver “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, em *Revista Tempo*, Niterói: vol. 16, n. 32, Junho 2012, pp. 32-48.

¹⁸⁰ Luís Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, capítulo 2, 4 e 7.

Desde a primeira missão em Angola, de Paulo Dias de Novais, o tráfico foi realizado ostensivamente. Não apenas pela Coroa, mas pelos próprios jesuítas, ignorando os votos de mendicância. Era comum dizer-se que a mercadoria humana era o dinheiro de Angola da mesma maneira que o açúcar era a moeda do Brasil. O conhecido Conde de Castanheira havia escrito uma carta importante para uma legitimação provisória, enquanto se aguardava uma justificativa jurídica mais consistente para fundamentar tal prática. Na outra margem do atlântico, Manuel da Nóbrega e seus outros missionários de São Paulo de Piratininga pediam mais *negros da guiné*, pois os *negros da terra* deveriam ser *tutelados* e aldeados¹⁸¹. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, escreve que os índios brasileiros são o povo mais triste e vil do mundo, colocando-os abaixo dos negros africanos¹⁸², sem fé, lei ou rei. Do ponto de vista ‘bíblico’, classificou-os como filhos de Canaã¹⁸³. Contudo, foi um dos missionários mais importantes para impedir que os índios fossem escravizados, propondo a “tutela” dos povos americanos a partir dos próprios inacianos.

Outros, porém, insistiam no caminho inverso: algumas autoridades baianas escrevem a D. João III para trocar negros da guiné com os da terra em 1556. Em Angola, o negócio negreiro se transformou quando a bula *Eximia Devoroti* (1568) exigiu o batismo de todas as *peças* traficadas. As soluções eram urgentes. Em 1681 os jesuítas Pero Rodrigues e Baltazar Pereira viajaram para Luanda a fim de resolver o problema, fato que mudaria os rumos da Companhia de Jesus no além mar. Baltazar era homem altivo e voraz, elogioso da guerra: defendeu-a sem reservar morais. A seu ver, se os reis tinham suspenso o seu juízo sobre o tráfico, as guerras eram justas e sequer o batismo era necessário para aquelas nações bárbaras¹⁸⁴.

Se houve declarações favoráveis em Angola, no Brasil ocorreu exatamente o contrário: Manuel Garcia e Gonçalo Leite, dois jesuítas e professores do colégio da Bahia, recusavam-se

¹⁸¹ Como se sabe, o trabalho clássico de John Monteiro demonstrou o uso corrente desse vocabulário em *Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Cia das Letras, 1994. Para mapear a prática generalizada da escravidão entre os jesuítas, entre outros “negócios” praticados pelos inacianos, ver Dauerin Alden, *The making of an Enterprise: The society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Standford, Standford university Press, 1996.

¹⁸² Adone Agnolin relaciona o argumento de Nóbrega aos famosos escritos de José de Acosta, demonstrando como desenvolveu-se o debate sobre a salvação dos índios no Brasil a partir do paradigma do Concílio de Trento e de Lima. Ver “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, em *Revista tempo*, Niterói: vol. 16, n. 32, Junho 2012, pp. 32-48.

¹⁸³ Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p. 9/10.

¹⁸⁴ Baltazar Pereira, “Informação acerca dos escravos de Angola”, in: Luiz Felipe de Alencastro, *Trato dos Viventes...*, *op. cit.*, p. 176.

a aceitar a prática sistemática do tráfico pela companhia¹⁸⁵. Foram expulsos do Brasil por Cristóvão de Gouveia, segundo visitador do Brasil. Os motivos da expulsão eram óbvios: suas ideias eram ‘perigosas’. Estava claro que, por um lado, os missionários angolanos se sustentavam pelo tráfico e, por outro, os missionários e colonos brasileiros necessitavam de mão-de-obra da Guiné para substituir os milhares de índios mortos por doenças e pelas ofensivas de Men de Sá por toda a costa ‘tupi’. Ora, tendo em vista os problemas comuns, Cristóvão chegou a sugerir para o superior da Cia de Jesus, o eminente Acquaviva, uma *união* das duas missões em 1583¹⁸⁶. Assim, o mesmo Cristóvão escreve uma carta aos teólogos de Évora e Coimbra para tomassem uma decisão diante de assunto tão obscuro¹⁸⁷.

As justificativas teológico-jurídicas do tráfico

A carta, olhada sob certo aspecto, impulsionou grande parte dos escritos subsequentes. Dez anos depois, em 1593, o famoso jesuíta Luís de Molina¹⁸⁸ escreve seu *De iustitia et de iure*, considerado um dos mais importante escritos sobre o tráfico de seres humanos nos *quinientos*. Depois de cem anos de tráfico negreiro, os teólogos, enfim, dedicaram-se a escrever sobre a escravidão americana, asiática e, em especial, africana.

Nas *disputationes* 32 a 40 do livro II do livro supracitado, Molina inicia seus argumentos, argumentando que a escravidão não seria vantajosa apenas para aquele que escraviza, mas também ao escravizado:

“Na verdade, é impropriamente que se chama servidão a esta natureza: ela não atribui a outrem qualquer direito a homens com esta natureza. É apenas por uma certa equidade, e não pela justiça, que a própria natureza das coisas aconselha a que eles próprios se sujeitem ao poder dos mais sabedores e elegantes, apenas com o fim de serem regidos para seu próprio bem”¹⁸⁹

¹⁸⁵ Carlos Moura Zeron, “Les jésuites et le commerce d’esclaves entre le Brésil et l’Angola à la fin du XVIe siècle: contribution à un débat”, *Traverse*, 3e année, 1, Zurique, 1996, pp. 34-50.

¹⁸⁶ Trata-se de uma das teses mais polêmicas de Alencastro: “evangelização em uma só colônia”. O autor argumenta que o tráfico negreiro foi condição para o *indigenismo* dos jesuítas.

¹⁸⁷ Zeron, *Linha de fé*, *op. cit.*, p. 126. Cristina Pompa esclarece que no *modus operandi* jesuíta haviam dois tipos de carta: internas (denominadas ‘ânuas’) e as externas, públicas. Obviamente, para o caso em questão trata-se de uma “ânua”. Pompa, *Cristina, Religião como tradição: missionários tupi e tapuia no Brasil colonial*, Bauru: Edusc, 2003., p. 81.

¹⁸⁸ Luís de Molina, *Concordia del libre arbitrio*, Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2007 e *Los seis libros de la Justicia y del Derecho*, Madrid: José Luís Cosano, 1943; Os comentadores mais importantes utilizados aqui foram: António Manuel Hespanha, “Selvagens e bárbaros”, in: *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008 e Zeron, *op. cit.*.

¹⁸⁹ Luís de Molina, *apud* Hespanha, *op. cit.*, p. 205.

Postulando o problema nesses termos, distingue escravidão *natural* e *civil*. Negando a primeira, defendendo que ninguém *nasce* para servir, aceita apenas a *civil*, justificada no caso da guerra justa (1), escravidão voluntária ou dos filhos (2), pela compra (3) ou por crime (4)¹⁹⁰.

Para o autor, a guerra poderia ser justa em caso de: recuperação de roubos, pilhagens ou territórios perdidos, submissão de súditos rebelados e quando a prática era contra a lei natural – por exemplo, o canibalismo. O primeiro pressuposto era o de que a perda da liberdade seria uma condição para a preservação da vida. O segundo pressuposto seria o de que as guerras podem ser justificadas em caso de *defesa* e jamais pela ampliação do império, guerra comercial ou iniciativa semelhante. O segundo tópico desenvolvido foi o da escravidão voluntária, justificada quando se trata de uma situação de extrema necessidade¹⁹¹.

O terceiro tópico tratava da venda, sendo – para fins deste artigo - o mais importante. Luís de Molina criticou aqueles que utilizavam o direito das gentes para defender o tráfico, definido desde Tomás de Aquino como intermediário entre o direito natural e positivo¹⁹². Neste caso, o jesuíta defendeu que os africanos seriam bárbaros e, por isso, suas leis – inclusive as relativas à escravidão - não deveriam ser respeitadas. O fato de Molina criticar os costumes africanos, contudo, foi o que o permitiu criticar o tráfico, uma vez que este era justificado em função da prática entre os próprios africanos¹⁹³. O quarto, da escravidão por

¹⁹⁰ O fato de não constar a ‘raça’ como justificativa é um ponto importante. A justificativa envolve um debate longo sobre o assunto. Ver Hebe Mattos, “‘Pretos’ and ‘Pardos’ between the Cross and the Sword: Racial Categories in Seventeenth Century Brazil”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80, abril de 2006 e Boxer, *Race relations in portuguese empire: 1415-1825*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

¹⁹¹ Este tema já foi bem estudado por diversos autores no caso dos índios brasileiros. Ver José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001, em especial o capítulo IV; Manuela Carneiro da Cunha, “Sobre a servidão voluntária, outro discurso: escravidão e contrato no Brasil colonial”, in: *Cultura com aspas*, São Paulo: Cosac Naify, 2009. Permito-me citar também minha abordagem acerca da escravidão voluntária a partir dos debates sobre o livre-arbítrio, em especial a partir de Luís de Molina. Ver Bento Machado Mota, *Liberdade tropical: a ideia de livre-arbítrio e os índios no Brasil*, Niterói: Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense, Dissertação de mestrado não publicada, 2016.

¹⁹² O direito das gentes se diferencia do natural porque este é intrínseco, ao passo que aquele é extrínseco; o natural é necessário, no das gentes há algum arbítrio humano. O natural é comum até mesmo aos animais, embora estes não tenham consciência disso, ao passo que o outro se restringe aos homens. O direito positivo, por sua vez, diz respeito à ordem estabelecida pelos homens, diferenciando-se do divino, das gentes e do natural. Para compreender a relação tal conceito com os ameríndios, ver Jean-François Courtine, “Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitória a Suárez”, in: Adauto Novaes, *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 293-333 e Bento Machado Mota, “O além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suárez”, *Revista Escritas do Tempo* – v. 1, n. 3, nov/2019-fev/2020 – p. 34-54, p. 47.

¹⁹³ É importante ressaltar que a escravidão na África ocidental subsaariana era, a princípio, generalizada. Segundo Thornton, o poder era reconhecido a partir da quantidade de escravos que um homem possuía e não a

crime ou dívida, relaciona-se com o terceiro tópico, na medida em que ele também não reconhece o direito das gentes em sua condição de ‘julgar’ os crimes. Portanto, torna-se necessário investigar se a escravidão foi ou não justa no sentido do direito positivo. Caso tenha havido injustiça, a restituição do escravo seria obrigatória em todos os níveis. Por fim, seria necessária a averiguação¹⁹⁴ em caso de escravidão por crime ou dívida.

Depois do tratamento jurídico mais específico, Molina começa a estudar o tratamento mais concreto dos escravos em escala geográfica: (1) Guiné e Cabo Verde, (2) Gongo/Angola, (3) Moçambique, (4) Índia e (5) China/Japão. Para a primeira região, o autor alega que a escravização não poderia ser legitimada pela guerra justa na maior parte dos casos e criticou o fato de haver injustiça por parte dos portugueses, intermediadores entre os traficantes do continente e do atlântico, também conhecidos como *tangomaos*. Para a segunda região, ele debruça-se inicialmente na análise do reino manicongo, onde os portugueses intermediadores chamavam-se *pombeiros*, e que a escravidão provavelmente era mais injusta do que justa pelo fato de ser um reino cristão. Em seguida, trata do reino de Angola, antigo N’dongo, onde os *sobas* faziam a função de intermediadores na região denominada *mirinda*. Neste, exclusivamente, o autor justifica a escravidão via guerra justa, indicando os conflitos na região e os problemas da mencionada missão de Paulo Dias de Novais. Por outro lado, critica os costumes africanos de escravização sistemática e novamente propõe a necessidade de averiguação constante¹⁹⁵. É importante dizer que essa seria a região mais importante para a justificativa do tráfico negreiro na altura¹⁹⁶, enquanto a segunda havia perdido a importância. As informações etnográficas da terceira, quarta e quinta região mencionadas por Molina são riquíssimas, mas secundárias para a proposta do presente artigo.

partir da propriedade ou do dinheiro. Ver John Thorton, *África e os africanos na formação do mundo atlântico*, Rio de Janeiro: Eusevier, 2004., cap. 3.

¹⁹⁴ Este tema será repetido muitas vezes por diversos teólogos. Mariana Cândido estuda casos específicos de ‘injustiçados’ em Benguela, ou seja, pessoas que eram escravizadas injustamente e que tinham sua liberdade restituída em seguida. Ver *O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio atlântico*, in: *Afro-Ásia*, 47 (2013), pp. 239-268.

¹⁹⁵ Este tema tornar-se-á um lugar-comum em toda a tradição teológica dos seiscentos. Mariana Cândido estuda casos específicos de ‘injustiçados’ em Benguela, ou seja, pessoas que eram escravizadas injustamente. Ver *O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio atlântico*, in: *Afro-Ásia*, 47 (2013), pp. 239-268. Daniel Barros estuda as procedências através dessas inquirições, pois assim pode situar de onde vieram muitos escravos que aqui chegaram. Daniel Barros Domingues da Silva, *Crossroads: slave frontiers of Angola*, PHD History, Emory University, 2009, p. 90-117.

¹⁹⁶ António de Almeida dá notícia exata do homem que informa Luís de Molina sobre essas figuras: Manuel Álvares, uma das fontes ‘brancas’ desse período. Comenta também sobre a função desses intermediadores. Ver “Branco da Guiné e contrabandistas de fronteiras”, in: Roberto Guedes, *África: brasileiros e portugueses*, Rio de Janeiro: Maud X, 2013, p. 41.

Para todos os casos relatados, como se mostrou, Luís de Molina se comportou como um imã de todo o debate imperial português sobre a escravidão. As cartas que recebia dos jesuítas o permitiram formular teses jurídicas e históricas tão completas que o fizeram o mais importante justificador da prática do tráfico de escravos na idade moderna. Contudo, é preciso considerar que seu discurso não defendeu, na maior parte dos casos, a legalidade do tráfico: “as guerras de que os portugueses se abastecem de escravos são mais latrocínios do que guerras”¹⁹⁷. Como indica Zeron, Molina também culpabilizou todos os atores do tráfico: compradores, vendedores, intermediadores e mesmo a legislação régia. Considerou o tráfico português o maior causador de guerras justas na África ocidental¹⁹⁸ e que ninguém sairia ileso da *condenação* nesse comércio infame. Finalmente, escreve uma espécie de ‘desabafo’ ao fim do texto, defendendo uma escravidão mais humanizada, beirando a contradição com aquilo que havia afirmado até então.

Dito isso, algumas colocações merecem ser postuladas: em primeiro lugar, as teses de Molina são dúbias: embora justifique a escravidão juridicamente, apresenta-se como veemente crítico da mesma ao nível histórico. Em segundo lugar, seus escritos tiveram influência imediata nas missionações da Cia de Jesus: Acquaviva oficializou e permitiu a prática escrava na Quinta congregação geral (1594). Em terceiro lugar, Molina influenciou basicamente toda a tradição posterior que debateu a escravidão e o tráfico negro¹⁹⁹.

Após os escritos de Molina, poucos tratados ousaram questionar a prática do tráfico atlântico. Um dos únicos tratados portugueses sobre o assunto foi divulgado anonimamente:

¹⁹⁷ Zeron, *op. cit.*, p. 223. Hespanha, *op. cit.*, p. 227.

¹⁹⁸ Este debate é corrente até os dias de hoje. Paul Lovejoy sustenta que o tráfico influenciou nas guerras da África ocidental significativamente, enquanto John Thornton acredita que o tráfico apenas causaria um dano maior a partir do século XVIII. Paul Love Joy, *A escravidão na África: uma história de suas transformações*, São Paulo: Record, 2002. John Thornton, *África e os africanos na formação do mundo atlântico*, Rio de Janeiro: Eusevier, 2004.

¹⁹⁹ Sem querer ser exaustivo, podem ser citados: Fernão Rabelo em *Opus de obligationibus iustitiae*. Lugduni: Horatii Cardon, 1608; Thomas Sanchez, *Consilia seu opuscula moralia*. Lugduni: Iacobi Prost, 1634. t. 1 e Diego Avendaño, *Thesaurus indicus*. Antuerpiae: Iacobum Meursium, 1668. t. 1. Tais autores foram referenciados diretamente ou indiretamente por Moirans, sendo Luís de Molina o mais importante entre eles. Para um panorama geral sobre a produção da segunda escolástica e o problema da escravidão e do tráfico africano, ver Maria Garcia-Anoveros, *La iglesia y la esclavitud de los negros*, Universidad de Navarra, 2002 e Roberto Hofmeister Pich, “Second Scholasticism and Black Slavery”, Porto Alegre: Veritas, Vol. 64, n. 3, Jul-Set. 2019..

*Proposta a S. magestade sobre a escravaria das terras da conquista de Portugal*²⁰⁰. A tradição hispânica, em contraste, se mostraria mais crítica: os mexicanos Thomás de Mercado em *Summa de Tratos y Contratos* (1567) e Bartolomé Frias Albornoz em *Arte de los Contratos* (1573) questionaram fortemente a atuação portuguesa nesse processo. Não apresentaram, contudo, argumentos jurídicos consistentes. Alonso Sandoval, entre todos, talvez tenha sido reconhecido como um dos mais célebres críticos do tratamento dado aos negros.

O célebre missionário de Cartagena Alonso Sandoval escreveu *De instaurada Aethiopum salute*, em 1647²⁰¹. Dividiu-a em quatro partes. No primeiro e no segundo livro, justificou o tráfico em função da evangelização, defendendo que a liberdade não poderia ser garantida pelo direito natural, apenas pelo direito positivo e o das gentes. Em referência à suposta descendência de todos os Etíopes a partir de Caim²⁰², Alonso argumentou que os habitantes da zona tórrida teriam a tez escura marcada pelo sol mas também pelo castigo divino, sendo a escravidão apenas uma das muitas punições dadas aos africanos.

Sua obra tornou-se célebre, contudo, pelos livros III e IV. A partir de experiências excepcionais narradas por afrodescendentes escravizados, Alonso desenvolveu uma catequese que pudesse ir além das ‘portas da salvação’, isto é, para serem mais do que meras almas batizadas. Através da história de ilustres figuras históricas etíopes, Alonso buscou criar *santos negros*²⁰³ a fim de facilitar o processo de conversão dos “etíopes” ao cristianismo. Nesses relatos, foram feitas críticas à maneira pela qual os africanos estavam sendo tratados e – por

²⁰⁰ Zeron, *Linha de Fé...op. cit.*, p. 151.

²⁰¹ A escrita original é de 1625. *Un tratado sobre la esclavitud*. [De instauranda Aethiopum salute] (introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar) Madrid: Alianza Editorial, 1987. Para Sandoval, ver: Restrepo, Luz Adriana Maya. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005. Souza, Juliana Beatriz Almeida de. “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra”. *Topoi*, 7/12, jan.-jun. (2006): 25-59 e, mais recentemente, R. H. Pich, “Alonso de Sandoval S.J. (1576/1577 - 1652) and the Ideology of Black Slavery: Some Theological and Philosophical Arguments”, In: *Patristica et Mediaevalia*, v. 36, p. 51-74, 2015.

²⁰² Luz Restrepo esclarece que missionários como Sandoval e o tribunal inquisitorial de Cartagena foram os responsáveis pelo processo de *ladinização* (nome que recebiam os negros cristianizados) para a grande comunidade afrodescendente de Cartagena dos seiscentos, aculturando-os, demonizando-os e preparando-os para a sociedade *crioula* e *mestiza* que à altura se consolidava em Bogotá. Restrepo, *op. cit.*, p. 528. Para uma visão ampla sobre a genealogia bíblica nos povos do “novo mundo”, incluindo – embora não sempre – os africanos, ver Giuseppe, *Adam et le nouveau monde*, Paris, CNL, 1998.

²⁰³ Restrepo, *op. cit.*, p. 692, indica que, para muitos *bozales* os santos foram espíritos que se transformavam em humanos, o que nos ajuda a compreender a intenção de Sandoval, do ponto de vista catequético, ao definir modelos de beatitude para os escravos recém-chegados. Weber indica que os santos funcionam como uma forma de realizar exercícios espirituais para desenvolver o carisma *in locus* individual, funcionando bem na cultura europeia popular do sul e herdeira do pré-animismo mágico. Max Weber, *Economia e sociedade: fundamentos para uma sociologia compreensiva*, Brasília: Unb, 2009, p. 280.

isso – o autor foi considerado uma das bases para as críticas antiescravistas do período²⁰⁴. Contudo, é importante esclarecer que o autor não questionou o tráfico do ponto de vista jurídico, como Francisco Jaca e Epifanio Moirans.

O antiescravismo de Epifanio Moirans - Direito natural e das gentes

Até meados do século XVII, portanto, alguns escritos contribuíram para a defesa do antiescravismo. Entre essas obras, a influência dos capuchinhos foi pouco expressiva. Os capuchinhos atuaram na África e na América e, nos dois casos, defenderam ideias heterodoxas sobre a liberdade dos africanos. Desde 1650, o capuchinho Serafim de Cortona acusava os jesuítas de não seguirem as orientações mínimas de mendicância orientadas pela ordem ao *traficarem* escravos negros²⁰⁵. Do outro lado do atlântico, em Havana, os capuchinhos Francisco Jaca e Epifanio Morains tiveram pretensões maiores. Sem desconsiderar a relevância dos argumentos de Jaca²⁰⁶, examinaremos aqui a produção de Moirans, cujos escritos desenvolveram críticas poderosas jurídicas para o tráfico e escravização dos africanos e ameríndios.

Seu livro contém 137 parágrafos e está dividido em 14 capítulos. Para fins do presente artigo, contudo, é possível dividi-lo em três partes: (1) prova que a escravidão e o tráfico africano são um erro, (2) debate com seus adversários e (3) estabelece as formas de restituição, reparação e propostas políticas. Na primeira parte de sua obra, Epifanio Morains coloca-se de maneira radical: argumenta que a escravidão era contra as três principais

²⁰⁴ Sobretudo pela historiografia religiosa e nacionalista, foi entendido por muito tempo como antiescravista. A perspectiva foi ressaltada pelo fato de Pedro Claver, canonizado posteriormente, ter atuado junto a ele na mesma Cartagena de las Índias. O ‘santo’ reuniu milhares de entrevistas e relatos tenebrosos de mortes, doenças e maus tratos nos hospitais dos portos escravistas. Para mais detalhes sobre a atuação de Clever e Sandoval na construção da Soteriologia dos africanos escravizados em Cartagena, ver o excelente Carls Engemann, “Sinais da salvação: soteriologia dos escravos na visão dos jesuítas nas Américas (séculos XVII e XVIII), UNIVERSUM, vol. 29, n. 1, 2014, pp. 17-43.

²⁰⁵Ingrid da Silva Silveira, “Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Occidental durante o século XVII”, in: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011 e Rosana Andrea Gonçalves, *África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo* (século XVII), São Paulo, USP (Dissertação não publicada), 2005.

²⁰⁶ Francisco Jaca escreveu *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos*, importante testemunho editado por Miguel Anxo Pena González. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 2002. Foi preso em Havana junto com Moirans. Seus textos são fundamentais na medida em que ele contesta diretamente o tráfico e, como consequência, a escravidão africana na região do Caribe. Apesar de sua importância, tanto para contexto, quanto pela influência sobre Moirans, os argumentos de Jaca não poderão ser examinados nos limites desse artigo. Para aprofundar mais o tema, ver Joel Decothé Junior, “Aspectos da crítica de Francisco José de Jaca à ideologia da escravidão na escolástica colonial”, *Problemata: R. Intern. Fil.*, Vol. 8, n. 3 (2017), p. 20-38.

instâncias do direito tomista: direito natural (a), direito das gentes (b) e direito positivo (c). Seu pressuposto fundamental foi Santo Tomás de Aquino. Depois de postular todos os princípios da filosofia moral tomista de maneira erudita, o autor esforça-se por argumentar que seria impossível enquadrar qualquer um dos pressupostos da guerra justa, escravidão voluntária, escravidão por crime ou por compra e venda no caso africano. Para isso, relata entrevistas feitas por ele e alguns relatos missionários. De forma geral, suas referências históricas buscaram relativizar a escravidão entre os africanos e reforçar a ambição das monarquias europeias e a Companhia de Jesus. Epifanio menciona, inclusive, que a providência divina vinha dando mostras de castigo aos portugueses, chamados por ele de “gallinas del mar”²⁰⁷.

Dedica grande parte do trabalho para provar que os negros não são filhos de Caim, nem de Canaã: estes últimos estariam espalhados pela Ásia e a Palestina. Citações bíblicas foram utilizadas em abundância visando fornecer provas de que os africanos da Guiné eram, na verdade, descendentes dos etíopes e de uma corrente migratória que teria os transformado em gentílicos. Desse prisma, os negros aproximavam-se muito dos ameríndios. Suas teses voltaram-se contra o que afirmam que os africanos são “sin naturaleza racional, peor que bestias y los animales, más irracional que los asnos”²⁰⁸.

Em seguida, ele se esforça para defender que a escravidão também estaria descartada pelo direito das gentes. Seu pressuposto seria o de que em nenhuma das três condições, nem os europeus nem africanos estão em condições de escravizar ou traficar pois “*el que hubiere robado un hombre y lo vendiere, convencido del delito, muera irremisiblemente*” (Ex. 21,16). Nessa ocasião, referencia a ausência de justiça entre os africanos e observa que pelo tráfico os “*negros se destruyen a si mismos, viendendo negros a otras naciones*”. Conclui que da “*água sana no puede proceder de agua contaminada*”²⁰⁹. Assim provou que o tráfico não poderia ser justificado nem pelo direito natural nem pelo das gentes.

²⁰⁷ *La justa defesia*, p. 230.

²⁰⁸ *Idem*, p. 201.

²⁰⁹ *Idem*, p. 224/225.

Contra a justificativa do direito positivo

Na verdade, Epifanio parecia ter plena consciência de que o argumento mais difícil era sustentar que o tráfico não poderia ser justificado pelo direito positivo, pois este movimento iria para além da concepção molinista – utilizada por toda a Companhia de Jesus. Por isso, na segunda parte de seu livro, dedica-se a discutir este aspecto do direito com toda a ‘tradição’ escolástica e, em especial, jesuíta. Seus argumentos dispõem-se contra dois argumentos importantes e dois adversários: Luís de Molina e Diego Avendaño.

O primeiro argumento que o capuchinho visa refutar defendia que os africanos e os que vendem a si mesmos seriam os verdadeiros responsáveis pela escravidão e o tráfico na África. Epifanio escreve enfaticamente que a ambição dos europeus de colocaram-se por cima da costa ocidental africana criou esse argumento retórico. Na verdade, todos seriam culpados. Com sua escrita voraz, ele lança uma espécie de maldição contra os portugueses: “*Ojalá abra los ojos de aquellos que con la avarecia suele engeuecer la cruel Erinia en aquellos que (...) poseen negros en trabajo de la esclavitud, o bispo, padres de la Companhia de Jesus y demás regulares*”²¹⁰.

O segundo argumento contra o qual pretendeu lutar foi o do tráfico como condição para a salvação, da ascese como veículo para a purgação. Como salvar alguém encaminhando-o para a escravidão e o tráfico? – perguntava ele. Como a ambição poderia levar a salvação para tantos? Seu argumento, na verdade, volta-se para os europeus, alegando que eles é que deveriam estar temerosos pelo futuro de sua salvação.

O primeiro dos críticos a ser refutado foi Luís de Molina. O primeiro tópico molinista a ser debatido foi o da guerra justa. Epifanio, com grande domínio dos argumentos tomistas, argumenta que nem os africanos nem os indígenas enquadrar-se-iam nos quadros da guerra justa estabelecida pelo doutor Angélico, visto que, ainda que tenha havido guerras, todas sempre partiram dos europeus. O segundo argumento molinista rebatido foi o da escravidão por crime. Para o capuchinho, considerando-se a probabilidade, pareceria evidente que a grande maioria das apreensões seriam ilegais. Portanto, diante da impossibilidade de verificar a todas, seria melhor desconsiderá-las integralmente. Por fim, coloca Molina em contradição:

²¹⁰ Idem, p. 126

por um lado, justifica juridicamente a escravidão em diversos sentidos e contextos, e, por outro, é contra a maneira com a qual ela seria praticada.

Finalmente, depois de contestar alguns outros autores, Epifanio reserva um espaço significativo para combater as teses de Diego Avendaño (1594-1688), teólogo espanhol que fez carreira acadêmica em Cuzco e em Lima e renomado entre seus pares na América espanhola²¹¹. Epifanio busca refutar seis teses sustentadas por Avendaño: (1) pela *probabilidade*, a escravidão/ tráfico seria justa; (2) todos os estados a praticam; (3) Os reis permitem; (4) os africanos nasceram para servir e são inferiores; (5) não são capazes de se autogovernar e (6) os africanos vivem melhor na América do que na África, ainda que na condição de escravos.

Para o primeiro argumento, o capuchinho vale-se de uma declaração de Inocencio XI, na qual ele indica a prudência diante da probabilidade de uma circunstância moral e não a audácia²¹². Para a segunda conjectura, Epifanio defende que a corrupção, por definição, ocorre quando o costume incide sobre o direito natural. Para a terceira, ele define que a submissão ao papa é mais importante do que aos reis, a justiça seria superior à vassalagem. Para a quarta proposição, Epifanio escreve: *“he visto esclavos de admirable inteligencia, prudencia y sabedoria. y ojalá estudiaram, porque seriam más cultos que muchos y más doctos que los europeos.”*. Contra a quinta tese, os argumentos não mudam tanto em relação à Las Casas ou Francisco de Vitória: os monarcas europeus não possuiriam jurisdição sobre os africanos. Quanto ao fato deles escravizarem-se a si mesmos, seus argumentos ganham um tom histórico: cita outros povos que faziam o mesmo, como os egípcios, e nem por isso se dizia que não podiam autogovernar-se. Para o sexto e derradeiro argumento, ele argumenta que o tráfico faria mal aos africanos. Contrariando o argumento do tráfico como redenção dos

²¹¹A melhor síntese do autor talvez seja a de Angel Muñoz, *Diego de Avendaño: filosofía, moralidad, derecho e política em Peru colonial*, Lima: UNMSM, 2003 e, para este tema, “Diego de Avendaño y la abolición de la esclavitud”, Lima: Garcia Revista Solar (Universidad Científica del Sur), 5, año 5 (2009), pp. 133-162. Para a relação entre Moirans e Avendaño, ver Roberto Hofmeister Pich, “Diego Avendaño S. J. (1594-1688) e seus críticos: um estudo sobre a escravidão negra”, in: Porto Alegre, Intuitio, V. 12, N. 2, Jul.-Dez., 2019.

²¹² Cabe referenciar que esta posição de Inocencio XI era muito coerente com seus posicionamentos contrários aos jesuítas em geral e ao probabilismo em particular. Alguns anos depois, em 1687, Inocencio XI, na esteira das condenações laxistas de Alexandre VII, condenaria mais de 65 proposições de Escobar, Sanchez e Francisco Suárez, entre outros jesuítas. Para compreender o contexto dessas condenações, ver o clássico Daniel Concina, *Historia Del Probabilismo y Rigorismo: disertaciones theologicas, morales, y criticas, en que se explican, y defienden de las sutilezas de los modernos probabilistas los principios fundamentales de la Theologia Christiana*. Madri: Oficina de la viuda de Manuel Fernandez, 1772 e Jean-Pascal Gay, “Laxisme et rigorisme: Théologies ou cultures? Doux controverses au tounant du XVIIe siècle”, Vrin: Revue des sciences philosophiques et théologiques, Tome 87, 2003/3, pp. 525-548.

pecados cometidos em África, Moirans fez uma inversão retórica formidável ao escrever que, na verdade, os portugueses que eram escravos das ambições inglesas, holandesas e espanholas²¹³.

Terminadas as refutações concernentes ao direito positivo contra Molina e Avendaño, Epifanio inicia a terceira parte do livro, dentro da qual anuncia seus prognósticos e conclusões. Ao fim dele, onze proposições são colocadas para o fim das injustiças em relação aos negros: (1) não se pode fazer índios ou africanos de escravos; (2) não se pode comprar escravos ou cativos; (3) Nenhum tipo de venda está modificada; (4) qualquer investigação justa levará à legalidade; (5) a restituição da liberdade é obrigatória; (6) a compensação deve ser correspondente aos danos, incluindo a manumissão com indenização (7) qualquer ameaça de morte está proibida; (8) não se pode batizá-los sem o seu consentimento; (9) não se pode impedir relacionamento entre eles; (10) todos devem ter direito ao batismo, caso queiram e (11) é proibido comprá-los de heréticos. Como dito na introdução, suas teses podem ser classificadas, diante do amplo espectro de autores, como antiescravista frente aos africanos nos três sentidos do direito tomista: natural, gentes e positivo, sendo este último o elemento mais difícil de ser demonstrado e defendido.

Os ecos das ideias de Moirans

Diante de tais teses, o leitor deve estar a se perguntar: qual foi a repercussão de suas ideias consideradas tão radicais para o seu tempo?

Enquanto Epifanio Moirans estava preso em Havana em 1681, nas missões capuchinhas de Angola, um grupo de capuchinhos também defendeu que o tráfico na região Congo/Angola deveria cessar²¹⁴. Suas propostas chegaram à *Propaganda Fide*. Na mesma época, Lourenço da Silva Mendonça conseguiu uma audiência com o papa Inocencio XI, na qual defendeu o melhor tratamento dos negros que chegavam ao Brasil e do fim do tráfico de africanos cristãos. Era mestiço, brasileiro, procurador dos mulatos, residente da corte de

²¹³ Moirans, *La Justa...*, *op. cit.*, p. 212.

²¹⁴ Sumutuko, “La lucha de los capuchinos contra la esclavitud de los negros en los siglos XVII y XVIII”, in: *Rev. Naturaleza y Gracia* Mayo- Agosto, pp. 301.

Madrid desde 1680 e membro da congregação Nossa Senhora dos pretos²¹⁵. O procurador-geral dos capuchinhos, Giambattista Capambelli da Sabbio, reforçou o discurso de Lourenço. Os argumentos utilizados foram embasados a partir da leitura dos escritos de Epifanio, que passaram pelo seu crivo antes de serem dirigidos para a análise do Santo Ofício. Em 1686,

Lourenço requisitou uma nova audiência, insistindo mais uma vez sobre o tema.

No ano seguinte, o secretário da *Propaganda Fide* escreveu uma carta famosa em que onze proposições antiescravistas foram publicadas, uma reprodução das teses expostas de Moirans. Com a intervenção de Giambattista, tais ideias e de outros capuchinhos chegaram a Carlos II. O monarca espanhol, por pressão desse grupo, enviou para o *Consejo de las Indias* uma carta em que perguntava: quais seriam as consequências caso não houvesse escravidão nas Índias? Haveria justificativa teológica para comprar negros da Guiné? Ao que o conselho respondeu meses depois, “*es cierto que en las Indias no se puede passar sem los negros y que debe creerse que entrarían por otras manos*”²¹⁶.

Considerações finais

O movimento capuchinho antiescravista dos seiscentos, portanto, teve poder e chegou a ser aventado seriamente. Que Epifanio Moirans foi a voz mais alta desse grito incomum, disso não resta dúvida. Suas ideias jurídicas, mesmo dentro dos limites da escolástica, criticaram de forma audaciosa alguns dos principais nomes da escola jesuítica dos seiscentos. Como vimos, Moirans buscou superar a interpretação de Molina sobre a atribuição do direito positivo para justificar o tráfico. Além disso, com argumentos rigoristas”, buscou refutar os argumentos probabilistas de Avendaño.

Do ponto de vista dos limites do antiescravismo, como classificar Moirans? Primeiramente, quando Moirans escreve contra a escravidão ele não propõe o fim da escravidão, mas critica a aplicação dos conceitos tomistas para o caso dos africanos. Em outras palavras, ele aceita que a justificativa da escravidão era plausível, mas não era aplicável aos africanos e ameríndios. Por esta razão, seus argumentos não cumpriram um movimento filosófico e tampouco teológico, mas jurídico, provando – inclusive – que o

²¹⁵ O capuchinho foi levantado a partir de Richard Gray ‘The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office’, *Past and Present*. Oxford, 115, May, 1987. Hebe, op. cit., também estuda a trajetória do mestiço Lourenço.

²¹⁶ González, *op. cit.*, p. 24.

tráfico poderia ser criticado pela própria teologia tomista que o fundamentou. Contudo, tendo-se em conta a força da justificativa molinista e probabilista da escravidão e da própria companhia de Jesus, seus argumentos foram combativos e indiscutivelmente incomuns para o seu tempo. Sua contestação foi posta à prova tanto do ponto de vista concreto, ao ser preso e rebelar-se contra o circuito escravista caribenho, quanto em sua interpretação jurídica sobre o tráfico. Assim, sua figura se destaca aos nossos olhos contemporâneos mais pela sua singularidade histórica enquanto missionário e, até certo ponto, como jurista.

Dessa forma, talvez caiba perguntar, mesmo sob o risco de cometer anacronismos: o que o teria levado a agir dessa maneira?

Longe de poder dar respostas definitivas nesse artigo, algumas afirmações provisórias podem ser colocadas. Em primeiro lugar, o fato de ter sido capuchinho foi fundamental, uma vez que a ordem estava em conflito aberto com a Companhia de Jesus nas missões africanas e o debate continuaria a partir de italianos e o brasileiro Lourenço de Mendonça. Em segundo, embora se esteja levando em conta aqui o contexto do Atlântico Sul, é preciso lembrar que Epifanio fazia parte do Império espanhol e que sua condição o permitiu dirigir-se aos portugueses com críticas duras. Além disso, sua condição enquanto missionário capuchinho subordinado à Roma, e não ao poder colonial, o permitiu questionar as autoridades cubanas, espanholas e portuguesas de maneira mais audaz, ao contrário do que ocorria com jesuítas e dominicanos. Além disso, como vimos, já havia críticos da escravidão negra ou mesmo da maneira através da qual ela era praticada. Finalmente, o fato dele defender suas ideias no Caribe não pode ser desconsiderado, uma vez que este local, assim como Cartagena e Salvador, receberam uma imensa quantidade de escravos africanos nesse período, em especial após a derrota do reino do Congo e a entrada de outras nações na disputa do tráfico atlântico.

Assim, Moirans torna-se uma voz muito incomum em seu tempo, mas que não escapa dele. Seus posicionamentos, aliás, custaram-lhe caro: além da prisão duradoura, Epifanio foi expulso de Havana e julgado em Roma²¹⁷.

Por fim, apesar da tentativa de chamá-lo de abolicionista, suas críticas devem ser entendidas nos limites do antiescravismo de fins do século XVII. Como demonstra vasta

²¹⁷ No fim das contas, Epifanio Moirans foi absolvido, mas sofreu restrições para voltar à sua terra natal mesmo pouco antes de sua morte. Como demonstra Miguel González, em laborioso trabalho documental, conta-se que ao menos até 1686, em Roma, Moirans seguia difundindo “el rigor com que se trata los negros en las Indias, y fundar que no hay razón para reputarlos por esclavos”. “Epifanio de Moirans (1644-1689): misionero capuchinho y antiesclavista”, Salamanca: *Natureza et gratia*, Vol II, 05/05-08/2005, p. 124.

historiografia, a passagem dos argumentos antiescravistas para os abolicionistas ocorreu apenas no decorrer do século XVIII, ganhando mais força no século XIX, motivado por uma série de fatores econômicos, políticos e filosófico-teológicos²¹⁸. Dessa maneira, mais do que buscar enxergar aqui e ali vozes que antecipariam o próprio tempo, será preciso compreender a história sem vozes unívocas, mas com dissidência, pluralidade e a complexidade que todo o tempo admite.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone, “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, em *Revista tempo*, Niterói: vol. 16, n. 32, Junho 2012, pp. 32-48.

ALDEN, Dauerin, *The making of an Enterprise: The society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Standford, Standford university Press, 1996.

ALENCASTRO, LUÍS FELIPE DE. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDRES-GALLEGO & GARCIA-ANOVEROS, MARIA, *La iglesia y la esclavitud de los negros*, Universidad de Navarra, 2002.

DAVIS, BRIAN, *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

DRESCHER, Seymour. *The antislavery debate: capitalism and abolitionism as a problem in historical interpretation*. Edited by Thomas Bender. Berkeley: University of California Press, 1992.

BOXER, CHARLES, *O Império Colonial Português 1415-1825*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____, *Race relations in portuguese empire: 1415-1825*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

²¹⁸ A bibliografia sobre antiescravismo é vasta. De forma geral, considera-se a denominação protestante *quaker* como a primeira a utilizar argumentos efetivamente antiescravistas. Para compreender os argumentos centrais deste problema, ver J. William Frost, *Introduction*. In J. William Frost (ed.), *The Quaker origins of antislavery*. Norwood: Norwood Editions, 1980, p. 1-30 e Duncan Rice, “The Missionary Context of the British Anti-Slavery Movement”, in: WALVIN, James (ed.) *Slavery and British Society, 1776-1846*. London; Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1982, p. 150-63. Para uma interpretação econômica clássica sobre o antiescravismo, ver Eric Williams, *Capitalismo e escravidão*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CÂNDIDO, MARIANA. *O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio atlântico*, in: Afro-Ásia, 2013.

DAVIS, BRIAN. *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

D'OCA, Fernando Rodrigues Montes “Tráfico de escravos e consciência moral: o pensamento antiescravista de Epifânio Moirans”, in: Dissertatio [46], 2017, pp. 130-172.

EISENBERG, JOSÉ. *Missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2001

GARCIA, JOSE TOMAS LOPEZ. *Los defensores de los negros del siglo XVII*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982.

GOMÉZ, ALEJANDRO. “El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (Siglos XIV al XIX)”, São Paulo, Revista de História (USP), n. 153, 2005, São Paulo, n. 153, 2005.

GONÇALVES, Rosana Andrea, *África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo* (século XVII), São Paulo, USP (Dissertação não publicada), 2005.

GONZÁLEZ, MIGUEL ANXO PENA. *Doctrina Antiesclavista de Moirans em su ‘servi liberi’*, Col. II/ 02 05-08/2005.

_____ “Epifanio de Moirans (1644-1689): misionero capuchinho y antiesclavista”, Salamanca: *Natureza et gratia*, Vol II, 05/05-08/2005.

_____ *Propuesta teológica –liberadora de Francisco José de Jaca, en el siglo XVII, sobre la esclavitud negra*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2001.

GRAY, RICHARD. ‘The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office’, *Past and Present*. Oxford, 115, May, 1987.

GREENE, JACK. “Introduction: the present state of atlantic history”, in: Jack Greene and Philip Morgan, *Atlantic History: a critical appraisal*, New York: Oxford University Press, 2009.

HESPANHA, ANTÓNIO MANUEL. “Selvagens e bárbaros”, in: *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

JOY LOVE, PAUL, *A escravidão na África: uma história de suas transformações*, São Paulo: Record, 2002.

JUNIOR, Joel Decothé, “Aspectos da crítica de Francisco José de Jaca à ideologia da escravidão na escolástica colonial”, *Problemata: R. Intern. Fil.*, Vol. 8, n. 3 (2017), p. 20-38.

LARA, SILVIA HUNOLD. “*Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa*” ANDRÉS-GALLEGO, Jose (Coord). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000 (CD-ROM).

LEVI, MARRENO. “Cuba en el vértice de la primera polémica sobre la legitimidad de La esclavitud negra en América” en *Id : Cuba , economía y sociedad V* . Madrid 1976.

MARQUESE, RAFAEL. *Missionários da mente, feitores do corpo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

MATTOS, HEBE. “‘Pretos’ and ‘Pardos’ between the Cross and the Sword: Racial Categories in Seventeenth Century Brazil”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80, abril de 2006.

MOIRANS, Epifanio, *Servi Liberi Seu Naturalis Mancipiorum Libertatis*, in: GARCIA, JOSE TOMAS LOPEZ. *Los defensores de los negros del siglo XVII*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1982.

MOLINA, LUÍS. *Los seis libros de la Justicia y del Derecho*, Madrid: José Luís Cosano, 1943.

MORCOCCHI, GIUSEPPE. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MOTA, Bento, *Liberdade Tropical: a ideia de livre-arbítrio e os índios do Brasil*, Niterói: Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense, 2016.

_____, “O além dos que estão além-mar: o problema da salvação dos índios em Francisco Suárez”, *Revista Escritas do Tempo* – v. 1, n. 3, nov/2019-fev/2020 – p. 34-54.

NÓBREGA, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, São Paulo: Metalibri, 2006.

PERRONE-MOISÉS, BEATRIZ. “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII), em CUNHA, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992a.

PICH, Roberto Hofmeister “Diego Avendaño S. J. (1594-1688) e seus críticos: um estudo sobre a escravidão negra”, in: *Porto Alegre, Intuitio*, V. 12, N. 2, Jul.-Dez., 2019.

_____, “Second Scholasticism and Black Slavery”, *Porto Alegre: Veritas*, Vol. 64, n. 3, Jul-Set. 2019..

_____, “Alonso de Sandoval S.J. (1576/1577 - 1652) and the Ideology of Black Slavery: Some Theological and Philosophical Arguments”, In: *Patristica et Mediaevalia*, v. 36, p. 51-74, 2015.

POMPA, Cristina, *Religião como tradição: missionários tupi e tapuia no Brasil colonial*, Bauru: Edusc, 2003.

RESTREPO, LUZ ADRIANA MAYA. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.

RIBAS, Rogério, *Filhos de Mafoma* (Tese de doutorado inédita), Lisboa: Universidade de Lisboa, 2005.

RICE, Duncan “The Missionary Context of the British Anti-Slavery Movement”, in: WALVIN, James (ed.) *Slavery and British Society, 1776-1846*. London; Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 1982, p. 150-63.

ROMEIRO, Adriana, *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e erudita no Brasil do século XVI*, Campinas (dissertação inédita): Unicamp, 1990.

RUIZ, RAFAEL. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002;

RUSSEL-WOOD, A. J. R. “Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes, 1440-1770”, *The American Historical Review*, Vol. LXXXIII, No. 1, 1978.

SANDOVAL. *Un tratado sobre la esclavitud [De instauranda Æthiopum salute]* (introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar) Madrid: Alianza Editorial, 1987.

SILVEIRA, Ingrid da Silva, “Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Occidental durante o século XVII”, in: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

SHWARTZ, Stuart, *Cada um na sua lei: tolerância e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

SMUTKO, G. “La lucha de los capuchinos contra la esclavitud de los negros en los siglos XVII y XVIII”, in: Rev. Naturaleza y Gracia Mayo- Agosto, pp. 297-309.

SOUZA, JULIANA BEATRIZ ALMEIDA DE. “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra”. *Topoi*, 7/12, jan.-jun. 2006.

THORNTON, JOHN. *África e os africanos na formação dos mundo atlântico*, Rio de Janeiro: Eusevier, 2004.

VAINFAS, RONALDO. *Ideologia e Escravidão*, Petrópolis: Vozes, 1985.

WILLIAMS, Eric *Capitalismo e escravidão*, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ZERON, Carlos Moura, “Les jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVIe siècle: contribution à un débat”, *Traverse*, 3e année, 1, Zurique, 1996.

_____ *Linha de Fé: a companhia de Jesus e o problema da escravidão na formação da sociedade colonial*, São Paulo, Edusp, 2010.