Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire

Herausgeber: [s.n.]

Band: 3 (1996)

Heft: 1

Artikel: Les Jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVIe siècle : contributino à un débat

Autor: Zeron, Carlos Alberto

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-9813

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES JÉSUITES ET LE COMMERCE D'ESCLAVES ENTRE LE BRÉSIL ET L'ANGOLA À LA FIN DU XVIE SIÈCLE

CONTRIBUTION À UN DÉBAT*

CARLOS ALBERTO ZERON

«Tupy or not tupy, that is the question.» (Oswald de Andrade, 1928)

Dans l'un de ses poèmes, «Faute de portugais», Oswald de Andrade se lamentait avec une fausse naïveté:
«Quand le Portugais y arriva,
sous une pluie torrentielle,
il a habillé l'Indien.
Dommage!
Ce fût un jour de soleil,
l'Indien aurait déshabillé
le Portugais.»
Au commentaire ironique des circonstances hasardeuses de la «découverte du Brésil», thème encore coutumier d'une bonne partie de l'historiographie de l'expansion européenne, Oswald ajoute un autre thème, celui de la fatalité de la destinée des Indiens Tupi-Guarani qui habitaient alors les côtes brésiliennes. Ce jumelage d'une idée à son contraire se veut précisément une procédure démystificatrice de certains thèmes fétiches formateurs de la culture brésilienne qu'Oswald de Andrade, en incarnant le personnage du «mauvais sauvage» cannibale, veut dévorer gloutonnement pour pouvoir s'en libérer.
Or, c'est précisément sur la question de la destinée de l'Indien après l'invasion européenne que les interprétations les plus divergentes ont été données: entre l'image de l'Indien victime impuissante de la concupiscence de colons insatiables et celle de l'Indien perfide, traître et primitif qui entrave les forces inéluctables du progrès; entre l'image de l'Indien bon enfant, «fils de Marie et filleul de Catherine de Medicis» (Oswald) intégrant la sainte république catholique – d'où éventuellement on fait renaître le modèle achevé du communisme primitif –, … tous habillés en «chemise de nuit comme dans un orphelinat ou internat» (Gilberto Freyre), et celle du sauvage nu et bestial, incapable, hier comme aujourd'hui, d'assumer une quelconque notion de citoyenneté et d'autonomie politique sans qu'un pouvoir paternaliste veille sur lui; entre l'image de l'Indien bon sauvage, enfin, qui

aujourd'hui encore rejette sur l'homme blanc la frustration de son désir de réalisation humaine, et celle de l'Indien politisé qui prend la relève d'une conscience historique révolutionnaire que la culpabilité coloniale de l'homme blanc lui empêche de partager, tout lui aura été imputé. Et pourtant, toutes ces images revendiquent un fondement historique.

Ce que nous voulons essayer d'esquisser dans cet article, c'est la variation de ces images pour un même énonciateur, selon qu'il déplace ses intérêts vis-à-vis de l'aborigène, et qu'aucune «image de l'Autre» n'est alors possible tant qu'une délimitation stricte du point de vue de cet énonciateur n'est pas faite. A tel point que le thème même de l'Altérité s'efface devant celui du simple rapport politique entre des êtres humains organisés selon leurs intérêts spécifiques dans un moment historique précis.

«DANS CETTE CONTRÉE TOUS, OU LA PLUS GRANDE PARTIE, ONT LA CONSCIENCE LOURDE À CAUSE DES ESCLAVES.»

Manuel da Nóbrega, 1550

C'est seulement après une longue période de commerce irrégulier avec les Indiens de la côte brésilienne que la couronne portugaise se décide à faire face à la présence de plus en plus menaçante des commerçants français dans la région, contestataires du «monopole divin» accordé par le Pape au Portugal, et entame une vraie politique de colonisation du territoire. En 1549 arrivent à Bahia un Gouverneur-général doté des pleins pouvoirs par le roi, quelques milliers de soldats, colons et artisans, et les premiers missionnaires jésuites. Ce n'est qu'à partir de là que l'on peut parler de la constitution d'une société coloniale au Brésil, puisque nous y retrouvons alors la formation de certains groupes sociaux avec des intérêts spécifiques qui vont briguer un espace politique pour tenter de réaliser leurs projets respectifs. Pour l'accomplissement de ces projets, chacun de ces groupes – administration royale, *moradores* (littéralement «habitants», soit «colons» portugais), commerçants, missionnaires, etc. – va convoiter finalement le même objet, celui que le jésuite Antonio Vieira appellera «l'or rouge» brésilien, autrement dit, l'aborigène.

En effet, dans la formation de la société coloniale, l'Indien est à la base de toute politique de colonisation, soit comme source d'information sur les richesses du pays et comme partenaire commercial incontournable, soit comme allié militaire indispensable qui soutient l'occupation du territoire, soit encore comme objet d'une politique pastorale qui va de pair avec la justification morale de l'entreprise coloniale. Mais, surtout, il constitue la main-d'œuvre qui fait fonctionner l'économie, dans l'exploitation du bois de brésil, dans l'approvisionnement de

produits exotiques prisés en Europe, dans la culture de la canne à sucre ou du tabac, ou encore comme l'esclave domestique dont aucun Portugais, si médiocre soit-il, ne peut se passer.[1]

Dès leur arrivée au Brésil, les jésuites jugent cette conjoncture défavorable à leur action missionnaire et entament une politique de pression sur l'administration royale pour obtenir des lois restreignant l'activité sauvage des chasseurs d'esclaves. Ils plaident surtout pour des critères légaux de réduction à l'esclavage (*condiciones legitimae*), dont ils se portent finalement les seuls garants face à la corruption et à l'inefficacité d'une administration locale composée essentiellement de *moradores*. Pendant cette période de transition entre une économie basée sur des relations de troc et l'emploi extensif du travail des esclaves,[2] les missionnaires se veulent les seuls et véritables défenseurs de la liberté des Indiens, allant jusqu'à contrarier certains intérêts économiques de la couronne. Une attitude complaisante envers l'esclavage des indigènes risque de priver les missionnaires de catéchumènes potentiels – et par extension de leur raison d'être –, et cela aussi bien à cause du rythme de travail effréné dans les fermes de production de canne à sucre, empêchant pratiquement toute activité de catéchèse, que du fait de la multiplication des réactions guerrières et des fuites vers l'intérieur, suite à la chasse outrée à la main-d'œuvre indigène. A ce sujet, on retrouve souvent dans les lettres de ces missionnaires, pendant le XVIe siècle et après, aussi bien le récit de la résistance des *senhores de engenho* à autoriser l'activité catéchistique auprès de leurs esclaves,[3] que celui des difficultés rencontrées lors d'expéditions de «200 et 300 lieues», à travers forêts et montagnes, pour chercher d'éventuels fidèles.

En voulant protéger les Indiens (par zèle chrétien et/ou par logique missionnaire, peu importe ici), les jésuites provoquent l'hostilité des *moradores* qui n'acceptent pas cette intermédiation restrictive que les jésuites prétendent établir sur l'acquisition de la main-d'œuvre indigène. Et comme les jésuites ne peuvent nier que sans l'apport de cette main-d'œuvre la subsistance matérielle des missions serait impossible, les *moradores*, pour plaider leur cause, n'économisent pas les paroles pour dénoncer à leur tour l'utilisation de la main-d'œuvre des esclaves dans les divers collèges et fermes agricoles des jésuites, soulignant les profits qu'ils en tirent et le préjudice qu'ils apportent à l'économie coloniale en les privant de l'usufruit de ce même travail des esclaves indigènes. Les missionnaires ont beau proclamer la propriété licite de leurs esclaves, la polémique est désormais engagée.

La dispute politique prend aussitôt de l'ampleur, et se déploie selon trois axes: a) un débat d'ordre théologico-juridique sur les conditions légitimes de réduction à l'esclavage des peuplades autochtones; b) un débat d'ordre moral sur la légitimité des activités économiques des missionnaires; c) des conflits qui allèrent jusqu'à l'expulsion des jésuites de certaines régions du Brésil.

Ainsi, la dénonciation de la culpabilité des occupants portugais envers les Indiens réduits en esclavage faite par le supérieur des missionnaires jésuites au Brésil, Manuel da Nóbrega, juste un an après son arrivée au Brésil, se retourne rapidement contre les jésuites eux-mêmes: de dénonciateurs, les missionnaires passent au rôle d'accusés.

«SI LES NOIRS AFRICAINS PEUVENT ÊTRE RÉDUITS EN ESCLAVAGE, POURQUOI PAS LES INDIENS?»

Domingos Jorge Velho, 1724

Les premières défections de jésuites contestataires se manifestent dès 1583, tout en restant très minoritaires. Après avoir reproché les invasions illégitimes des terres des Indiens, pratiquées souvent avec la bénédiction intéressée des missionnaires jésuites, le professeur de théologie Miguel Garcia dénonce «la multitude d'esclaves que possède la Compagnie en cette Province, et particulièrement dans ce collège [de Bahia, la capitale], ce que d'aucune manière je ne peux accepter, puisque cela ne rentre pas dans mon entendement qu'ils soient faits licitement prisonniers, comme je vous ai déjà dit dans ma lettre précédente, adressée à V[otre] P[aternité]. Après cette lettre, où je faisais mention de plus de cinquante personnes de Guinée que ce collège possédait alors, selon mes comptes encore dix-sept autres, je veux dire, une vingtaine, se sont ajoutés. Quant aux Indiens de cette terre, aussi bien les esclaves sûrs que les cas douteux, ainsi que ceux qui nous servent en raison d'une dette quelconque, le nombre en est tellement élevé parfois, et le fait de trouver des gens auxquels on a fait des largesses, au vu et au su du Procureur, et le fait de la traite, et le fait que le Procureur n'emploie pas le protocole pour les questions concernant le collège, et le fait encore qu'on ordonne de fouetter les noirs, etc., tout cela me décourage et, avec toutes ces histoires, et en voyant les dangers pour la conscience in multis dans ces contrées, quelquefois je pense que je servirai mieux Dieu et me sauverai plutôt in seculo qu'en cette province où je vois ce que je vois.»[4]

Malgré les mesures d'intimidation (refus du droit de confession et de leur absolution, mutations dans des postes isolés de la province, renvoi en Europe) dirigées à l'encontre des missionnaires[5] qui manifestaient leurs divergences, le nombre d'esclaves comptabilisé par Miguel Garcia dans le collège de Bahia est néanmoins confirmé en 1585 par José de Anchieta, alors supérieur des missionnaires jésuites au Brésil et pourtant adepte d'une politique de soumission préalable indispensable à la conversion[6]. Dans la *Informação da Província do Brasil* adressée au Général de l'Ordre, il compte «cent cinquante personnes de

service, parmi les esclaves de Guinée, et quelques indiens et indiennes de la terre, esclaves ou libres.»[7]

De la dénonciation de Miguel Garcia nous inférons que, en plus des coadjuteurs temporels désignés expressément dans les Constitutions de l'Ordre pour la réalisation des «services bas et humbles» – tels des cuisiniers, des blanchisseurs, des charpentiers, les chargés d'aumônes, etc. –, d'autres catégories de travailleurs sont employés pour assurer la subsistance matérielle de la Compagnie en terre de mission. Au Brésil, en particulier, les missionnaires utilisent largement le travail des esclaves dans les plantations de canne à sucre.[8] Mais les différents groupes désignés par Miguel Garcia – «personnes de Guinée», «Indiens de cette terre […] esclaves sûrs», «Indiens de cette terre […] cas douteux» et «ceux qui nous servent en raison d'une dette quelconque» –, ainsi que les «personnes de service» auxquelles se réfère Anchieta, «parmi les esclaves de Guinée, et quelques indiens et indiennes de la terre, esclaves ou libres», laisse supposer qu'il y existe sinon différentes formes d'exploitation de la main d'œuvre, au moins différentes formes juridiques de dépendance, non encore codifiées, et encore moins intégrées aux règles de l'Ordre.

De même que les *moradores*, les jésuites ont recours au travail des *negros da terra* – d'abord nommés *pardos* (mulâtres), les Indiens sont désignés comme *Noirs du pays* , ou *Noirs de cette terre*, tant par les jésuites que par l'ensemble des habitants portugais dès qu'ils se réfèrent à eux comme force de travail –, mais également à celui des Noirs importés d'Afrique. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans les lettres des jésuites, il est souvent difficile d'identifier le référant exact du signifiant «noir», puisque sans le complément de lieu, peu employé, il peut renvoyer indistinctement aussi bien à l'Amérindien qu'à l'Africain. Ce *glissement sémantique* du terme *noir* nous semble trahir la dimension idéologique que l'on peut étudier dans une documentation qui n'avait pas encore été dûment recueillie et commentée, laquelle fait état de l'option des missionnaires pour un commerce semi-clandestin d'esclaves africains entre le Brésil et l'Angola comme moyen de fournir le complément d'une main d'œuvre qui fait défaut pour cause de guerres et d'épidémies, et comme stratagème pour assurer une source complémentaire de revenus.

«POUR CE GENRE DE GENS, IL N'Y A PAS DE MEILLEURE PRÉDICATION QUE L'ÉPÉE ET LA HOULETTE DE FER [PS. 2, 9], PRÉDICATION OÙ, PLUS QU'EN AUCUNE AUTRE, S'ACCOMPLIT LE COMPELLE EOS INTRARE [LUC 14, 23].»

José de Anchieta, 1563

Après les premières années d'activité missionnaire, alors qu'une politique de missions volantes était pratiquée avec de trop faibles résultats, les jésuites adoptent une stratégie de conversion consistant à confiner des Indiens nomades de différentes tribus dans un même lieu, les *aldeias*, où ceux-ci sont censés mener une vie sédentaire rythmée par le travail agricole et par les heures de prière et catéchèse. Les *aldeias* non seulement règlent la vie quotidienne de ces Indiens selon les normes culturelles imposées par les jésuites, mais surtout les isolent des *moradores* et de l'influence des tribus non encore soumises au contrôle jésuite, susceptibles de détourner le travail catéchistique. En dépit du confinement de leur troupeau, les résultats effectifs restent toujours aussi médiocres: les missionnaires réussissent à convertir à peine quelques enfants qui, aussitôt l'âge de l'adolescence venu, retrouvent leurs modes de vie ancestraux; pour le reste, ils baptisent des mourants, nouveau-nés ou vieillards, qui représentent finalement le plus grand actif de leur comptabilité «d'âmes entrées au Paradis». Ce triste cortège de fidèles, constitué de récalcitrants irrécupérables ou des innombrables victimes des maladies contagieuses amenées par les Européens, suffit néanmoins pour justifier la mission jésuite au Brésil. Mais l'enjeu principal ici consiste dans la stratégie même de concentration des Indiens, et dans le contrôle que les jésuites obtiennent ainsi sur eux: vu le fait que la plupart des Indiens font la guerre aux envahisseurs européens (portugais, français, hollandais ou autre), ou fuient vers l'intérieur du pays, là où l'homme blanc ne se risque pas encore à aller les chercher, ce n'est finalement que sur les indigènes réduits en esclavage et sur les *aldeados* que l'on peut compter pour constituer une armée de défense militaire du territoire. En même temps, les Indiens *aldeados* constituent une réserve de main-d'œuvre que les *moradores* convoitent jalousement.

Ces données ne seront jamais négligées dans les rapports de force qui opposent jésuites et *moradores* lors des négociations sur l'établissement d'une législation réglementaire des relations entre blancs et indigènes: il paraît indéniable que la stratégie de *aldeamento* a assuré aux jésuites la reconnaissance juridique de leur rôle d'intermédiaires *de facto* lors de la promulgation des lois successives sur le sujet.[9]

Ce tissu d'*aldeias* parsemées le long de la côte est cependant très coûteux à maintenir – à la fin du XVIe siècle il y a 172 missionnaires, une population

indigène oscillant autour de 50'000 Indiens, de nombreux édifices et de grandes propriétés foncières. Une première hésitation sur la façon de résoudre les contradictions où se trouve la mission jésuite au Brésil peut être identifiée lors du débat entre le premier Provincial, Manuel da Nóbrega, et son successeur, Luis da Grã. Nóbrega affirme en 1557 que «l'entretien matériel de cette maison a été jusqu'ici trop laborieux, et tant de gens s'y maintiennent presque par miracle, sans avoir d'esclaves qui aillent pêcher, ou qui apportent de l'eau, du bois et autres choses semblables, et cela aurait été encore plus difficile si nous ne nous étions pas partagés parmi les tribus des Indiens qui nous prenaient en charge, et ainsi ceux de nos Maisons»[10]; aussi le Provincial demande-t-il au Roi des esclaves sous forme d'aumône. Grã s'insurge contre cette idée[11] et refuse que les Indiens travaillent autrement que sous forme salariée. Les positions de Grã font déjà état du problème moral et éthique auquel s'exposent les jésuites face à l'opinion publique en possédant des esclaves. Aussi, il rappelle l'inconvénient moral de les avoir auprès de soi, à cause de la «libéralité de leurs mœurs» et de l'oisiveté que leur emploi peut déclencher chez les missionnaires, et recommande de louer leurs services, quand cela serait nécessaire. Contre ces opinions, qui recèlent un projet plus ample de constitution d'une paysannerie indienne au Brésil, va prévaloir finalement l'opinion de Nóbrega, basée sur une argumentation de caractère éminemment économique qui fait état du manque de capital disponible au Brésil pour financer et soutenir une telle politique. Le différend est renvoyé à Rome, et résolu à partir des opinions écrites envoyées par l'un et l'autre depuis le Brésil.[12]

De même, lors de la polémique créée par les opinions de Miguel Garcia, le Visiteur Cristovão de Gouveia, à qui revenait la charge de régler l'affaire, écrit au Général de l'Ordre, Claudio Aquaviva: «Il me semble que V[otre] P[aternité] a déjà entendu les opinions du père Miguel Garcia sur les esclaves venus d'Angola et du Brésil, qu'aucun d'entre eux n'est justement capturé, et que pour cela il s'est décidé à ne plus confesser personne, même pas ses supérieurs ni les autres pères et frères de la Compagnie, puisqu'il affirme que nous aussi nous possédons des esclaves capturés injustement. Il tient tellement ferme sur ses opinions qu'il proclame que, sauf révélation divine ou détermination du Pape, il n'abandonnera pas ses convictions, même si on le brûle vivant».[13] Craignant que l'affaire n'acquière une dimension trop importante, dans la colonie comme en Europe, le Visiteur procède à une consultation auprès des pères d'Angola et de l'évêque de S. Thomé sur les moyens qu'on y emploie pour les capturer et, surtout, il demande l'avis des pères Fernão Perez, Luis de Molina et Gaspar Gonçalves, théologiens éminents de la Compagnie, pour pouvoir décider définitivement de l'affaire avec les supérieurs de la mission encore au Brésil – ce qui se résout par le renvoi de Miguel Garcia à sa province de Tolède.

Les démarches accomplies par le Visiteur font apparaître l'ampleur du débat

interne à l'Ordre sur la question de l'esclavage des Indiens et des Noirs. Après les premières hésitations, on voit se dégager un large consensus, d'abord sur la «légalité» de l'esclavage, et ensuite sur les conditions légales restreignant sa pratique (les *condiciones legitimae*: le *iustum bellum*, l'achat des condamnés à mort et de ceux qui se vendent soi-même, en toute conscience, ou qui vendent leurs fils, en cas d'extrême nécessité). En 1576, une Congrégation Provinciale[14] lève déjà toute prohibition contre l'utilisation du travail des esclaves aborigènes, pour autant que l'on respecte certaines conditions. Cette décision suit de près une délibération précédente faite par la *Mesa de Consciência* (tribunal royal institué en 1532 pour ce genre de consultation) déterminant les conditions légales pour réduire quelqu'un en esclavage. Ces directives sont confirmées à nouveau par une junte formée à Bahia par le Gouverneur général, l'évêque du Brésil, le Proviseur et le Provincial des jésuites. Toutes ces décisions sont soumises ensuite à l'approbation générale des divers supérieurs jésuites au Brésil, ce dont les avis de Manuel da Nóbrega et Quirício Caxa témoignent.[15] Du reste, ce débat engendre en Europe une abondante littérature de caractère à la fois juridique et théologique, dont le *De Iustitia et Iure* de Luis de Molina[16] sera l'expression la plus aiguë.

Il faut noter néanmoins que ces thèses doivent répondre toujours à quelques contradicteurs qui se refusent à joindre les directives de l'Ordre, parmi lesquels on retrouve les missionnaires Miguel Garcia et Gonçalo Leite, au Brésil. En dehors de la Compagnie, d'autres voix s'élèvent et leur font écho, comme le dominicain Tomás Mercado qui, tout en acceptant les susmentionnées conditions licites de réduction à l'esclavage, condamne la traite des nègres telle qu'elle était *effectivement* pratiquée par les Portugais.[17] Le même type d'argumentation peut être retrouvé chez un auteur anonyme[18] qui, après avoir dénoncé l'injuste et arbitraire discrimination entre le Noir africain et l'Amérindien, dévoile les pratiques sauvages soutenant la traite et plaide pour une intervention du Roi en faveur de sa suppression ou d'une profonde réforme de la législation réglementaire. Quant au juriste Bartolomé de Albornoz, il s'attaque directement aux *condiciones legitimae*, les réfutant une à une avec une forte dose d'ironie, et dénonçant sévèrement l'attitude complaisante des religieux, «puisque tout cela se réalise publiquement et [qu'] il n'y a personne pour le contester, ni religieux qui le contredise, comme il y avait pour chaque Indien quatre cents défenseurs qui demandaient à ne pas le réduire en esclavage; je vois plutôt qu'ils se servent d'eux [les Noirs africains], et les achètent et vendent et commercent, comme tout le monde».[19] Ces voix dissidentes mettent précisément en relief l'entente existante entre les jésuites sur la question: après les cas de Miguel Garcia et Gonçalo Leite, aucune hésitation ne se manifeste désormais au sein de l'Ordre autour de ce problème, mais on y retrouve plutôt la recherche conjointe de la

justification d'une pratique établie. Il n'y a aucun questionnement sur l'esclavage en tant que forme d'exploitation du travail, ni sur sa légitimité, mais seulement sur les formes d'asservissement acceptables pour la conscience chrétienne.
Dans les divers écrits qui sont parvenus jusqu'à nous, on découvre alors deux ordres d'argument en faveur du travail des esclaves: le caractère «naturel» de l'esclavage – pratique immémoriale attestée par les écrits d'Aristote,[20] par les docteurs de l'Eglise et même par la Bible – et, d'une façon plus voilée et occasionnelle, la «contrainte économique» qui justifiait une pratique capable de soutenir matériellement les missions en terres étrangères, au bénéfice ultime (conversion à la foi chrétienne) de ces mêmes peuplades qui en étaient les victimes. Dans un jeu continu de citations réciproques – citations qui sont prises comme autant d'axiomes dans la construction de l'argument, selon la procédure rhétorique de l'époque –, ces textes développent une démonstration casuistique qui, s'appuyant tantôt sur l'acceptation de l'institution de l'esclavage par l'Eglise tantôt sur la récupération de la contrainte économique par une pratique évangélisatrice, cache en son intérieur la dimension idéologique du discours jésuite sur l'esclavage. Ce discours, en construction au XVIe siècle, tente d'effacer les contradictions et les solutions de compromis développées sur le terrain par leur politique missionnaire, ainsi que la prééminence d'un pragmatisme économique dans leur univers d'action politique – lequel d'ailleurs n'est pas forcément incompatible avec une authentique ferveur missionnaire.
De cette argumentation, il ressortirait que les jésuites seraient en principe «contre» l'esclavage (bien que limités par la «conscience possible» de l'époque), qu'ils seraient les «défenseurs de la liberté» des Indiens (de la nécessaire tutelle de l'Indien on induit fréquemment la justification de l'incapacité psychique, raciale ou ethnique de l'Indien pour le travail constant), et les promoteurs de «l'humanisation» de l'esclavage des Noirs. Autant de thèmes repris continûment par l'historiographie contemporaine.[21]

«PERSONNELLEMENT, JE CROIS QUE LES PROBLÈMES QUI AFFLIGENT LE PORTUGAL SONT DUS AUX ESCLAVES INJUSTEMENT CAPTURÉS LORS DE NOS CONQUÊTES ET DANS LES CONTRÉES OÙ NOUS AVONS COMMERCE.»

João Alvarez, 1604

Au Brésil, les jésuites exploitent le travail esclave principalement dans les plantations de canne à sucre. En Angola, les missionnaires se servent de l'institution du privilège de vasselage que les populations conquises devaient aux occupants pour financer l'entreprise évangélisatrice: des quelques 300

esclaves qu'ils recevaient par an des tribus qui habitaient dans leurs domaines,[22] la moitié travaille dans leurs terres, tandis que l'autre moitié est revendue ailleurs, ou échangée contre des marchandises venues d'Europe.[23] Or, les missionnaires de l'Angola, tout comme ceux du Brésil, ne payaient pas de taxes pour le commerce de marchandises (esclave, sucre ou autre produit) et tous les profits obtenus restaient au sein de l'Ordre. La complémentarité des stratégies dans l'une et l'autre des provinces est évidente.

Cependant, la politique d'esclavage dans les terres de mission, largement approuvée au sein de l'Ordre – politique que le procureur des missions jésuites à Lisbonne, Vale-Régio, soutenait encore ouvertement en 1574[24] – s'inverse un peu plus tard, ne trouvant plus d'écho auprès de la hiérarchie à Rome. Le successeur de Vale-Régio, Jerônimo Cardoso, prend déjà en considération les critiques des porte-parole des colons portugais. Ces derniers, à ce moment de la polémique, dénoncent de manière plus subtile et incisive les excès commis par les missionnaires, et tendent à exploiter la contradiction où s'enlisait la pratique missionnaire et politique des jésuites démontrant que la juridiction restrictive sur l'utilisation de la main-d'œuvre indigène serait en train de conduire à un blocage des économies coloniales et, par extension, à la condamnation de toute possibilité d'activité pastorale dans le Nouveau Monde. Mais si Jerônimo Cardoso opère un tournant dans ce débat quand il prend en considération la *contradiction* explicitée par les *moradores*, c'est pour mieux la ramener au plan d'une simple *opposition*, réduisant à nouveau le problème à une pure confrontation politique: il n'endosse pas les conclusions logiques de la contradiction signalée, se limitant plutôt à évaluer la base politique de l'opposition des *moradores*, alors alliés au Gouverneur-général dans une campagne pour le contrôle des *aldeias*. Ce rapport de forces défavorable dans la colonie, évalue-t-il, s'ajoute en outre aux «scandales» suscités auprès de l'opinion publique par l'amplitude et la dérive spécifique de la politique esclavagiste mise en œuvre par les missionnaires jésuites, ce qui l'amène enfin à plaider pour une *modération* des pratiques esclavagistes au sein de l'Ordre: «[…] au Brésil nous possédons quelques Indiens captifs, et en même temps que nous demandons au Roi qu'il les libère tous, nous avons beaucoup d'esclaves, utilisant ceux des *aldeias* plus qu'aucun autre blanc ne le fait, tout en les refusant aux blancs, et en se servant d'eux pour notre propre bénéfice, ne les payant pas souvent ce que payeraient les blancs; déjà le nouveau gouverneur travaille en secret à nous enlever le contrôle des *aldeias*, en disant que nous y avons une juridiction indue et que nous y faisons ce que nous voulons, au préjudice des blancs qui sont au Brésil […] *interim tamen* je souhaiterais que les nôtres, des parties maritimes, soient avertis d'avoir plus de prévenance dans cette affaire d'achat et vente d'Indiens, et surtout de leur envoi au Portugal pour les y vendre; et je dis de même de l'Angola: parce

que certains hommes malhonnêtes pensent et disent que *sub prætextu conversionis* nous pratiquons la traite [...]».[25] C'est dire que Jerônimo Cardoso n'accueille dans son analyse la réprobation morale, ou le cynisme pragmatique de certains secteurs de la société coloniale, que pour trouver un compromis entre les pressions politiques adverses et le maintien d'une pratique susceptible de viabiliser économiquement l'entreprise missionnaire. Du consensus initial rencontré au sein de la Compagnie de Jésus autour de la question de l'esclavage, on passe progressivement à la condamnation formelle, par la hiérarchie jésuite, des *excès* perpétrés par ses propres missionnaires, sans pour autant les interdire vraiment. Tant que les supérieurs jésuites n'accueillent pas dans leurs analyses les contradictions de la politique missionnaire, celle-ci peut se poursuivre dans l'équilibre précaire trouvé entre l'opposition politique dans les terres de mission et la condamnation des *déviations* et *excès* de ses subordonnés.

Parmi les documents qui nous sont parvenus[26], les dénonciations mentionnées plus haut – les lettres de Miguel Garcia et Gonçalo Leite et, dans une certaine mesure, celle de Jerônimo Cardoso –, envoyées directement à Rome, composent les pièces essentielles qui ont sans doute motivé l'objection qu'Aquaviva adresse au Provincial des jésuites au Brésil en octobre 1591 en tant que Général de l'Ordre: «Maintenant on nous écrit qu'ils [les missionnaires] utilisent mal cette permission [de vivre de *limosnas*, c'est-à-dire, donations, privilèges ou exemptions accordés aux établissements religieux des Indes], et ont recours pour leur entretien à une espèce de trafic et de marché de viandes et farines, qu'ils envoient dans des lieux divers, et surtout en Angola, en échange d'esclaves. V[otre] R[évérence] notera bien combien cela peut être préjudiciable au bon renom de la Compagnie, en donnant l'occasion à ceux qui ne regardent pas nos actions d'un bon œil de les réprimander avec fondement, puisque cela a déjà été fait pour des affaires moindres.»[27] D'autres réprobations émanant du siège de l'Ordre à Rome se font encore entendre occasionnellement,[28] mais elles ne trouvent aucune répercussion chez les responsables concernés. Ainsi, dans sa réponse du 9 août 1592, Marçal Beliarte, alors Provincial des jésuites au Brésil, accuse-t-il réception de la missive d'Aquaviva sans pour autant faire référence à cette affaire.[29]

En dépit de leurs vœux d'obéissance,[30] les missionnaires de l'Empire Sud-Atlantique refusent de réengager le débat à l'intérieur de l'Ordre, et continuent à utiliser des esclaves dans les missions et à amplifier leur trafic. L'impossibilité réelle de contrôler sur place les dispositions contenues dans le *corpus* théologico-juridique statuant sur la légalité de l'esclavage, conjuguée avec une législation qui reprenait la même argumentation de fond de ce *corpus* (devenant ainsi elle aussi inapplicable), voilent à peine la prééminence d'un réalisme économique légitimant dans les missions jésuites un «esclavage juste» et autorisant le

commerce d'esclaves africains sous couvert d'une politique tutélaire des Indiens.

Le Visiteur Pero Rodriguez, envoyé du Général de la Compagnie de Jésus chargé de résoudre la question, penche finalement pour cette évaluation pragmatique, et endosse tous les arguments des missionnaires résidants en Angola et au Brésil. Dans un long rapport envoyé d'Angola,[31] rempli de plusieurs pièces justificatives, il articule son argumentation sur deux axes principaux: d'un côté il soutient le maintien en état de vassalité de la dizaine de *sobas* (peuplades soumises à l'autorité d'un roi local) vivant sur les terres des jésuites; d'un autre côté il défend la poursuite de la traite des nègres entre les missionnaires des deux provinces.

Les *sobas* fournissent aux missionnaires jésuites non seulement l'usufruit de leurs terres, cultivées par les esclaves de la Compagnie, mais aussi plusieurs «pièces» (esclaves) par an, sous forme de tribut. Selon le Visiteur, ces tributs (qu'il rapproche au système d'*encomiendas* de la Nouvelle Espagne) constituent le complément de l'aumône royal indispensable à l'entretien des missionnaires. Le maintien de la vassalité des *sobas* au bénéfice des missionnaires est soutenu encore par plusieurs colons portugais du Congo et de l'Angola,[32] qui voient ici le moyen de légitimer leurs propres entreprises, basées sur le même système d'exploitation. Le soutien des colons portugais aux missionnaires jésuites – impensable au Brésil, vu les enjeux fort différents concernant les Amérindiens – est encore élargi par l'approbation que Pero Rodriguez réussit à obtenir des principaux supérieurs jésuites au Brésil lors de la Congrégation Provinciale de 1592 réunie à Bahia, où le Visiteur séjournait avant son départ pour l'Angola.[33]

Sur le second axe de son argumentation, Pero Rodriguez s'appuie sur l'interdépendance économique des missions angolaise et brésilienne. Il soutient ouvertement ici la poursuite de la traite d'esclaves, signalant qu'elle n'entraîne pas de scandale puisque l'esclave constitue la monnaie courante en Afrique – tel l'or en Europe ou le sucre au Brésil –, et que personne n'y accepte d'autre forme de paiement. Et comme les jésuites ne payent pas de taxes pour un tel commerce, il ne voit pas de raison pour restreindre ce commerce à l'Angola, si ces mêmes esclaves peuvent rapporter deux à trois fois leur valeur au Brésil. Du reste, il lui paraît raisonnable de se débarrasser du surplus d'esclaves détenus par les missionnaires, comme le fait n'importe quelle autre personne possédant un excédent d'une marchandise quelconque, ajoute-t-il.

L'argument du Visiteur Pero Rodriguez se construit donc sur deux axes: le maintien de la vassalité des *sobas* et la commercialisation de l'*excédent* d'esclaves détenus par les jésuites. Pour lui, tout comme pour les autres signataires de ce document, la politique missionnaire jésuite doit se réaliser à l'intérieur du système colonial, négociant politiquement les contradictions qu'elle doit assumer

conjointement. Les lettres et rapports de visite envoyés au Général de l'Ordre par Pero Rodriguez, et signés par l'ensemble des supérieurs de chaque province, s'opposent avec force aux interdictions successives formulées par Rome. Ni l'appel au vœu d'obéissance, ni les questions de conscience que peuvent susciter la traite des esclaves, ni l'hostilité politique ouverte de la société civile ne lui semblent devoir empêcher une pratique estimée indispensable pour les missions sud-atlantiques. Face à cette entente entre les missionnaires du Brésil et d'Angola, on suppose, vu le silence subséquent sur la question, une acceptation tacite de cet état des choses par le siège de l'Ordre.

Du reste, l'apparente contradiction entre les réprobations d'ordre politique et moral formulées par Aquaviva et les arguments très pragmatiques envoyés depuis les terres de mission s'estompe nettement dans la lettre que le recteur des missionnaires de Luanda, Luis Brandão, envoie en 1611 au père Alonso de Sandoval. Quand celui-ci pose encore une fois la question du caractère licite de l'esclavage des Noirs qui arrivent en grand nombre à Cartagena, Luis Brandão tisse son argument précisément sur l'impossibilité d'examiner les *condiciones legitimae* sur le terrain, et tourne en dérision les clauses restrictives posées par les théologiens de la Compagnie et par les législateurs. «V[otre] R[évérence] m'écrit en demandant si les Noirs qui partent vers la Nouvelle Espagne sont justement captifs. A quoi je réponds qu'il me semble que V[otre] R[évérence] ne doit pas avoir des scrupules là-dessus». Et, après avoir dénombré toutes les instances autorisées qui légifèrent sur ce sujet, il ajoute: «et ainsi, nous, et les pères qui sont au Brésil, achetons ces esclaves pour notre service sans aucun scrupule. […] Cependant, je constate qu'il est vrai qu'aucun Noir n'admet être justement captif et, ceci étant, V[otre] R[évérence] ne doit pas leur demander s'ils sont licitement capturés ou non, puisqu'ils vous répondront toujours qu'ils ont été volés et capturés injustement, pensant ainsi retrouver leur liberté. J'ajoute encore que dans les marchés où on achète ces Noirs, quelques-uns ont effectivement été injustement pris, parce que volés, ou parce que les seigneurs de ces contrées les vendent pour des raisons négligeables, qui ne justifient pas leur réduction en esclavage. Mais ceux-là ne représentent pas un grand nombre, et chercher parmi dix ou douze mille Noirs qui chaque année quittent ce port, quelques-uns injustement capturés, est une opération impossible, malgré toute la diligence qu'on y emploie. Et perdre tellement d'âmes qui partent d'ici, dont plusieurs se sauvent, pour ne pas compter parmi elles quelques esclaves injustement capturés, sans de plus pouvoir savoir qui ils sont, me paraît ne pas être tellement un service que l'on puisse faire à Dieu, parce qu'ils sont en petit nombre, et les âmes sauvées nombreuses et licitement capturées. Quant à la réduction en esclavage des Noirs, on trouve ici plusieurs modalités, selon leurs lois et coutumes, et la plupart d'entre eux ont suffisamment de titres à être

capturés. Mais sur cela je ne peux pas dire davantage à V[otre] R[évérence], puisque le sujet est étendu, et je ne peux pas non plus vous raconter leurs rites et coutumes, parce que je n'ai plus de temps, ni de santé pour le faire.»[34]

La casuistique jésuite sur la question des esclaves atteint peut-être ici son paroxysme: les lacunes des discours juridiques et théologiques sur la légitimité de l'esclavage y sont exploitées ouvertement, d'une façon que l'on peut dire même cynique. Dans son *De Instauranda Æthiopum Salute*, Sandoval préfère plutôt reproduire la lettre qui lui est adressée, qu'assumer lui-même de telles positions. Dans le chapitre en question, il se retranche derrière la reprise de la procédure innovatrice de Molina[35], et se propose de confronter les expériences réelles – la sienne, mais aussi celle des marchands d'esclaves ou de ses collègues missionnaires – avec l'opinion des «Docteurs» sur la question de la réduction et de la traite d'esclaves. Accaparé de doutes et hésitations, la discussion des cas de conscience que Sandoval se propose d'examiner n'apporte aucune solution conclusive. Son effacement devant la polémique est notoire et, même si Molina reste sa référence majeure, il préfère constater l'ampleur des divergences entre les «Docteurs» sur la question: dans le contexte sud-américain, son analyse reste évasive, «et cela suffit, avec ce que disent les Docteurs, pour qu'on voie la circonspection et le recul qu'il est recommandable d'avoir dans une question aussi difficile, et à laquelle on accorde si peu d'attention»[36], conclut-il.

Le choix d'une méthode adaptée et le recours à des autorités considérées incontestables ne suffisent pas pour écarter la contradiction que nous avions identifiée dans les écrits des autres missionnaires jésuites. La contradiction est, croyons-nous, précisément le produit de ce contexte particulier des terres de mission sud-atlantiques, et qui se matérialise dans l'usage du terme «noir» (*negro da terra* ou *negro* africain): dans le glissement sémantique que nous avons identifié entre *pardo* et *negro*, il nous a paru intéressant de récupérer les fondements historiques, politiques et économiques des rapports inter-culturels que la dimension culturaliste de la notion d'altérité tend souvent à dissimuler.

Notes

* L'auteur remercie le *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (Brésil) de lui avoir donné les moyens matériels pour la réalisation de ce travail.

1 Voir notamment Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro 1936.

2 Voir Alexander Marchant, *From barter to slavery. The economic relations of Portuguese and Indians in the settlement of Brazil*, 1500–1580, Baltimore 1942.

3 Voir par exemple la «Enformação dalgumas cousas do Brasil» (1577) du père Belchior Cordeiro in *Anais da Academia Portuguesa de História*, 15, Lisboa 1965, 175–202.

4 Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome (désormais ARSI), fonds Lus. 68, 335v (voir aussi Lus. 68, 337–40). Ici et par la suite, c'est nous qui traduisons les textes latins ou portugais.

5 Des accusations analogues à celles de Garcia peuvent être retrouvées chez Gonçalo Leite, in ARSI, Lus. 69, 243r–244v (voir encore ARSI, Bras. 5, 20v, Lus. 1, 115, Lus. 68, 341, 398, 412v et Lus. 69, 133, 241).
6 *Monumenta Brasiliae*, Roma 1957–1968, III, 554 (désormais: *MB*). Voir aussi *MB*, II, 114, ou encore les lettres de son prédécesseur au poste de supérieur des missionnaires, Manuel da Nóbrega, *MB*, II, 411–12, 448–9 et *MB*, III, 72. Cette même vision est encore partagée par le recteur du collège de Luanda: *Monumenta Missionaria Africana*, Lisboa 1953, vol. III, 142, désormais *MMA*; pour des analyses similaires, toujours en Angola, voir aussi *MMA*, II, 566–9 et III, 205, 348, 375, 477.
7 José de Anchieta, «Informação da Província do Brasil», in *Cartas, Informações e Fragmentos Históricos*, São Paulo 1988, 422.
8 Pour une étude plus détaillée de la production jésuite au Brésil, voir Dauril Alden, «Sugar planters by necessity, not choice. The role of the Jesuits in the cane sugar industry of colonial Brazil, 1601–1759», in Jeffrey A. Cole (Hg.),*The Church and Society in Latin America*, Tulane University, Center for Latin American Studies 1984, 139–170, ainsi que Stuart B. Schwartz, *Sugar plantations in the formation of Brazilian society. Bahia 1550–1835*, New York 1985, 35–72 et 489–501. La *História da Companhia de Jesus no Brasil* (10 vols., Rio de Janeiro 1938–1950) du père Antonio Serafim Leite, bien qu'apologétique, reste la référence de base pour une vision d'ensemble des activités jésuites au Brésil.
9 Georg Thomas, *Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500–1640*, Berlin 1968 (Política indigenista dos portuguêses no Brasil, 1500–1640, São Paulo 1982).
10 *MB*, II, 411–12.
11 *MB*, II, 291–2.
12 *MB*, II, 411–12 et *MB*, III, 354–67 (spécialement 364–6).
13 ARSI, Lus. 69, 337–40. Voir aussi le «Parecer do P. Marçal Beliarte [...] para que se não cative o gentio daquele Estado», Biblioteca da Ajuda, cód. 44–XVI–6, 185–188v, et la «Relação do Bispo Presidente do Desembargo do Paço sobre os ditos pareceres», idem, 188v–197v.
14 «Responsa ad proposita a Congr. Brasiliae an. 1576», ARSI, Bras. 2, 22v–23 et Congr. 93, 205.
15 *MB*, IV, 389–415. Voir aussi *MB*, IV, 354–7.
16 Luis de Molina, S.J., *De Justitia et Jure*, Moguntiae 1594 (voir notamment les disputes 32 à 35). Une discussion des rapports entre les textes juridico-théologiques produits au Portugal et en Espagne au tournant du XVIe siècle et les positions des missionnaires dans les colonies sous contrôle de la couronne portugaise est développée dans une thèse de doctorat que nous préparons à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, sous le titre *Descriptions de l'intégration de l'indigène à l'ancien système colonial. De la littérature de voyage à l'histoire politique* (Brésil, 1500–1627).
17 Tomás de Mercado, *Summa de tratos y contratos*, Sevilla 1569, chap. XV.
18 *Proposta a Sua Magestade sobre a escravaria das terras da Conquista de Portugal*, manuscrit du début du XVIIe siècle conservé dans les archives de la Torre do Tombo, Lisbonne, cod. 1–116.
19 Bartolomé de Albornoz, «De la esclavitud», in *Obras escogidas de filósofos*, Madrid 1873, 232–3.
20 Aristote, *Politique*, V, 1254 a 21.
21 Voir sur ce point Luiz Felipe Baêta Neves, *A conduta dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro 1978.
22 Terres données par le conquistador Paulo Dias de Novais en échange de l'appui politique que les jésuites lui avaient procuré pour financer son entreprise de conquête: voir Domingos de Abreu e Brito, *O inquérito à vida administrativa e econômica de Angola e do Brasil*, Coimbra 1931 (1592), 30–8, et *MMA*, XV, document 142.
23 Selon l'estimation de Baltasar Barreira, supérieur des jésuites dans cette contrée en 1590:

ARSI, Lus. 79, 49v. C. R. Boxer affirme que les établissements jésuites de São Tomé, Angola et Congo «were maintained almost entirely from the profits of the slave trade» (*Race relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415–1825*, Oxford 1963, 9).

24 ARSI, Lus. 66, 259.

25 ARSI, Lus. 69, 270. Voir aussi *MMA*, III, 476–7.

26 Notamment celui-ci: «Essayez d'imprimer les lettres venues des Indes, choisies avec beaucoup de zèle, et corrigées et approuvées par l'Inquisition; et cela serait encore mieux si vous les mettiez en latin, ou au moins en castillan, mais pensez surtout à faire tout cela avec vigilance, en supprimant les choses que des personnes particulières puissent prendre pour elles, comme les restitutions, etc.». Jerônimo Nadal «Instructiones in Provincia Lusitaniae, anno 1561 datae», in *Epistolae P. Hieronymi Nadal*, Madrid 1905, IV, 203 (264r) (je remercie le prof. Pierre-Antoine Fabre d'avoir attiré mon attention sur ce texte). Voir aussi le rapport écrit en 1575 par le Procureur de la Compagnie, Francisco de Porres, in *Monumenta Missionum*, 1, 173, où il suggère que «tous les détails impropres devraient être supprimés».

27 ARSI, Bras. 2, 64r.

28 Par exemple: ARSI, Lus. 79, 64 et Lus. 74, 28–9.

29 ARSI, Bras. 15–II, 409r–410v.

30 «Memorial do Provincial da Companhia ao Rei», *MMA*, XV, 374.

31 *MMA*, XV, 333–40 (document signé également par les pères supérieurs Jorge Pereira, Antonio Paes, João Lopes, Pero Barreira et Diogo da Costa).

32 En plus des diverses attestations transcrites dans son rapport, on peut consulter également *MMA*, XV, documents 118, 119, 120, 124, 125, 126 et 157.

33 «Acta Congregationis Provinciæ Brasiliæ anni 1592», ARSI, Congr. 45, 389.

34 Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud (De Instauranda Æthiopum Salute*, Sevilla 1627), Madrid 1987, 143–4, ou *MMA*, XV, document 174.

35 Cf. supra, note 16.

36 Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, 149.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE JESUITEN UND DER SKLAVENHANDEL ZWISCHEN BRASILIEN UND ANGOLA ENDE DES 16. JAHRHUNDERTS: BEITRAG ZU EINER DEBATTE

Im 16. und 17. Jahrhundert beuteten die Jesuiten, genauso wie andere Orden und die europäischen Kolonialherren überhaupt, die Arbeitskraft von indianischen und afrikanischen Sklaven aus. Die Jesuiten haben darüber hinaus auch selbst Sklavenhandel betrieben. Die Geschichtsschreibung aber stellt, unabhängig von ihrer pro- oder anti-jesuitischen Tendenz, die Jesuiten als Gegner der Sklaverei dar: Vertraut man der Historiographie, so verteidigten sie die Freiheit der Indianer und traten für eine Beschränkung oder für eine «Humanisierung» der Versklavung von Schwarzen ein. Die Dokumente, die im vorliegenden Aufsatz vorgelegt werden, sind ein Beitrag zur Demystifikation dieser Bilder. Zugleich werden die wichtigsten historischen und politischen Argumentationsstränge analysiert, welche die Diskussion über die Sklaverei innerhalb der *Societas Jesu* prägten, und diese Argumentation wird zu den Praktiken der Jesuiten in den kolonisierten Gebieten in Beziehung gesetzt. Dabei zeigt sich ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen missionarischem Auftrag und wirtschaftlichem Sachzwang, wobei letztlich eine pragmatische Haltung obsiegt, die den Widerspruch nicht aufzulösen mag: Der Begriff des Anderen, den die Jesuiten in ihren Diskussionen differenzieren zwischen indianischen und afrikanischen «Schwarzen», wird damit auf seine historischen, politischen und ökonomischen Bedingungen zurückgeführt, welche eine rein kulturalistische Sichtweise oft überdeckt.

(Übersetzung: Thomas Späth)