Reflexos
ISSN : 2260-5959
Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

9 | 2025
Lumières et politique dans le monde ibéro-américain

Entre sentimentos e máximas de Estado : Diderot e a América portuguesa na Histoire des deux Indes do abade Raynal

Entre les sentiments et les maximes d'État : Diderot et l'Amérique portugaise dans Histoire des deux Indes *de l'abbé Raynal*
Between sentiments and maxims of State: Diderot and Portuguese America in Abbé Raynal's Histoire des deux Indes.

Marco Antonio Silveira

http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1781

Référence électronique
Marco Antonio Silveira, « Entre sentimentos e máximas de Estado : Diderot e a América portuguesa na Histoire des deux Indes do abade Raynal », *Reflexos* [En ligne], 9 | 2025, mis en ligne le 12 mars 2025, consulté le 27 août 2026. URL : http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1781

Droits d'auteur
CC BY

Entre sentimentos e máximas de Estado : Diderot e a América portuguesa na Histoire des deux Indes do abade Raynal

Entre les sentiments et les maximes d'État : Diderot et l'Amérique portugaise dans Histoire des deux Indes *de l'abbé Raynal*
Between sentiments and maxims of State: Diderot and Portuguese America in Abbé Raynal's Histoire des deux Indes.

Marco Antonio Silveira

PLAN

Introdução
Paixões e reciprocidade
Selvagens e civilizados
Sobre o meio-termo
Entre missionários e feras
O tigre e o lobo
Entre a Bahia e Santa Catarina
Sem Hércules, sem Inquisição
Para além do fantasma

TEXTE

Introdução

1 As condições de produção e circulação da *Histoire des deux Indes*, famosa obra do abade Raynal que contou com a contribuição de diferentes autores, colaboradores e informantes, sugerem elas mesmas formas distintas de apropriação e leitura de seu conteúdo. Suas três primeiras edições integrais, datadas respectivamente de 1770, 1774 e 1780, vieram a público num período que, embora curto, foi marcado por mudanças políticas significativas, podendo-se destacar, por exemplo, a Independência das Treze Colônias em 1776 e, para citar um evento diretamente relacionado a Portugal e seus domínios ultramarinos, a queda do Marquês de Pombal no ano seguinte. O material que constituiu a segunda e terceira edições sofreu variações e importantes acréscimos, sendo cerca de um terço das páginas presentes na

de 1780 da lavra de Denis Diderot, enciclopedista cujas primeiras contribuições já apareciam, contudo, na de 1770.

2 Assim, seria possível, como procuraram fazer ou encaminhar alguns autores, ler a *Histoire* percorrendo-se os vários tomos e adotando como guia os fragmentos diderotianos sistematizados no Fonds Vandeul [1]. O mesmo caberia em relação a outros colaboradores ou a uma abordagem voltada a encontrar possíveis coerências ou incoerências no tratamento deste ou daquele tema. Outra alternativa, fundada na constatação de que houve inúmeras edições parciais da obra, seria a de investigar o recorte de seções que constituíram uma ou algumas delas. Pode-se ainda verticalizar a análise privilegiando-se um determinado livro com o intuito de se recuperar a ocorrência ou não de coesão interna, bem como a articulação de diferentes vozes. Este artigo visa a analisar aspectos do livro IX do tomo II da edição de 1780, intitulado "Établissements des Portugais dans le Brésil. Guerres qu'ils y ont soutenues. Productions et richesses de cette colonie [2]". O caminho adotado foi o de privilegiar a contribuição de Diderot, procurando-se questionar se esta não criou condições para a efetivação de leituras sobre o que poderia ser uma América portuguesa reformada ou mesmo independente. Para isso, ainda que pontualmente, a reflexão diderotiana será articulada a proposições do próprio Raynal ou de Luís Pinto de Sousa Coutinho, Visconde de Balsemão, autoridade lusa que forneceu informações utilizadas pelo abade no mencionado livro IX da terceira edição [3].

3 Parte-se da tese formulada por Hans Wolpe, segundo a qual Raynal, Diderot e alguns colaboradores tinham consciência de que criavam uma "machine de guerre", ainda que esta noção deva incorporar novos significados [4]. Com base nesse pressuposto, procura-se sugerir que as contribuições do enciclopedista na parte relativa à América portuguesa, embora exijam, para serem melhor compreendidas, o estabelecimento de conexões com os trechos inseridos nos demais livros, assim como com seus escritos coetâneos, formavam uma narrativa relativamente coerente. Como asseverou Wolpe, na *Histoire des deux Indes*, cada capítulo, organizado como elemento fundamental, mostra-se independente dos demais por desenvolver assuntos e temas específicos, tendo sido, por isso, possível mantê-los, alterá-los ou mudá-los de posição entre uma edição e outra [5]. Em certa medida, o mesmo pode ser afirmado a respeito dos livros, não sendo propria-

mente arbitrário verticalizar a análise em um deles, como se fará adiante em relação ao IX. Como diz o autor, a *Histoire* estaria organizada segundo um modelo que se poderia classificar como "structure 'souple': "L'ouvrage possède assez d'élasticité pour absorber des additions, parfois nombreuses, parfois massives, sans perdre sa cohésion interne [6]". Acrescente-se ainda que, embora as formas de leitura e apropriação da obra do abade não sejam alvo deste artigo, há de se considerar a possibilidade de que o livro relativo à América portuguesa tenha sido lido, em determinadas situações, isoladamente, o que torna válida a verticalização da análise.

4 O artigo encontra-se estruturado de acordo com a sequência dos trechos inseridos por Diderot no livro IX. Sua seleção foi possível em razão dos quadros elaborados por Michèle Duchet, nos quais são indicados na *Histoire des deux Indes* cada um dos fragmentos identificados no Fonds Vandeul. Algumas vezes, adota-se a mera descrição de seus conteúdos, mas no geral optou-se por inserir no corpo do artigo as passagens integralmente ou na sua maior parte. Desse modo, o leitor poderá não apenas acompanhar melhor as análises, como também familiarizar-se com as reflexões de Diderot.

Paixões e reciprocidade

5 No cuidadoso levantamento realizado por Michèle Duchet, a autora aponta a existência de dezoito fragmentos do Fonds Vandeul presentes no livro IX da edição de 1780 da *Histoire des deux Indes*. A consulta a esta última revela que Diderot escreveu cerca de 22% do total do livro, aproximadamente 24 de suas 110 páginas. Como já havia ressaltado Yves Benot, é possível, contudo, que outros trechos encontrados na obra sejam também do enciclopedista, ou ainda que, mesmo tendo autoria diversa, tenham sido por ele modificados [7]. Não se trata, de forma alguma, de fragmentos insignificantes no conjunto das contribuições diderotianas para a *Histoire* ou para o livro IX em particular. Este, na verdade, é iniciado por um capítulo escrito inteiramente por Diderot: "Les Européens ont-ils bien connu l'art de fonder des colonies?" Os sete parágrafos que o compõem constituem já um conjunto de máximas de caráter geral que desejam conduzir o leitor a um modo particular de se conceber as sociedades do Novo Mundo. Dide-

rot afirma o seguinte nos dois primeiros, dedicados à definição do conceito de espírito nacional:

> L'esprit national est le résultat d'un grand nombre : de causes, dont les unes sont constantes et les autres variables. Cette partie de l'histoire d'un peuple est peut-être la plus intéressante et la moins difficile à suivre. Les causes constantes sont fixées sur la partie du globe qu'il habite. Les causes variables sont consignées dans ses annales et manifestées par les effets qu'elles ont produits. Tant que ces causes agissent contradictoirement, la nation est insensée. Elle ne commence à prendre l'esprit qui lui convient qu'au moment où ses principes spéculatifs conspirent avec sa position physique. C'est alors qu'elle s'avance à grands pas vers la splendeur, l'opulence et le bonheur qu'elle peut se promettre du libre usage de ses ressources locales.

> Mais cet esprit, qui doit présider au conseil des peuples et qui n'y préside pas toujours, ne règle presque jamais les actions des particuliers. Ils ont des intérêts qui les dominent, des passions qui les tourmentent ou les aveuglent ; et il n'en est presque aucun qui n'élevât sa prospérité sur la ruine publique. Les métropoles des empires sont les foyers de l'esprit national, c'est-à-dire, les endroits où il se montre avec le plus d'énergie dans le discours, et où il est le plus parfaitement dédaigné dans les actions. Je n'en excepte que quelques circonstances rares, où il s'agit du salut général. À mesure que la distance de la capitale s'accroît, ce masque se détache. Il tombe sur la frontière. D'un hémisphère à l'autre que devient-il ? Rien [8].

6 Essa passagem, em que Diderot, como se disse, procura conceitualizar o espírito nacional, reforça a hipótese proposta por Michèle Duchet segundo a qual não apenas o philosophe valeu-se da obra de Raynal para divulgar seu pensamento por meio de uma escritura fragmentária, como também, ao fazê-lo, tornou-se responsável por conferir à *Histoire* seu caráter propriamente filosófico [9]. Conhecedores do direito das gentes e do jusnaturalismo, e no geral críticos da longa tradição definida pela literatura sobre razão de Estado, os iluministas tiveram de se haver com o problema de como colocar as nações e os soberanos a serviço da utilidade pública e de relações internacionais mais harmoniosas. Nesse sentido, chama a atenção o fato de o trabalho de Raynal não se apresentar como uma narrativa histórica e polí-

tica, como ocorria comumente entre autores da razão de Estado, mas sim como uma história filosófica articulada a descrições sobre política e sociedade. A história filosófica, como lembra Tiago Aparecido dos Santos, constituiu no século XVIII um gênero novo que, abrangendo também o tema da colonização moderna, visava a estabelecer o sentido comum de processos diversos, bem como seu movimento geral [10]. Seria um equívoco, porém, imaginar que autores como Diderot haviam deixado para trás as considerações fundamentais colocadas no século XVI por Nicolau Maquiavel (1466-1527) ou pelas correntes estoicas e tacitistas representadas por Justo Lípsio (1547-1606).

7 É nesse sentido que, na passagem citada, o espírito nacional, com suas causas constantes e variáveis, é concebido como uma das partes mais interessante e difíceis de seguir da história de um povo. Se as causas constantes remetem à região do globo que este habita – proposição coerente com a perspectiva materialista de Diderot, a qual ancora as leis morais e políticas nas leis naturais [11] –, as variáveis, registradas nos anais e associadas à ação humana, são capazes também de produzir efeitos decisivos. Há na conceitualização, portanto, além de uma perspectiva determinista, certa noção de mudança e historicidade. Tal distinção entre constância e variação permite que o enciclopedista possa, de um lado, explicar o modo pelo qual as sociedades são levadas a configurações insensatas e, de outro, indicar a via apta a gerar situações razoáveis e coerentes – tudo dependeria da capacidade da nação de conjugar seus princípios especulativos a sua posição física. Uma vez que o resultado positivo de tal conjugação consistiria no esplendor, na opulência e na felicidade resultantes do livre uso dos recursos locais, Diderot parece encontrar uma solução alternativa, embora sempre insuficiente, àquela sugerida por alguns autores da razão de Estado, que vinculavam a conservação e a expansão de determinada república a uma espécie de prudência política segundo a qual a manipulação atenta de atitudes tidas por virtuosas ou viciosas era tão ou mais importante quanto propriamente a afirmação da virtude e a negação do vício. Acrescente-se, porém, que, também no caso da literatura da razão de Estado, havia de se considerar seriamente tanto a diversidade oriunda do espaço, do tempo e dos costumes, quanto certa tendência à repetição de padrões advinda da ideia de que, como propunha a medicina galênica, os indivíduos encaixavam-se em determinados tipos previsíveis.

8 Nesse sentido, uma questão importante que merece ser formulada é a de saber se, na formulação de seu pensamento, Diderot não produziu uma espécie de deslocamento conceitual de consequências decisivas. Não teria o *philosophe* ressignificado o tema da conservação, deslocando-o do debate sobre a existência dos estados e vinculando-o ao problema da continuidade das espécies? Em caso afirmativo, essa operação lhe teria permitido partir da discussão sobre a busca de felicidade por parte dos indivíduos, passar pela adequação ou inadequação da organização social em relação ao desejo particular e chegar à reflexão sobre a melhor forma de estruturar o Estado e de inseri-lo nas relações internacionais – sempre sem perder de vista a complexidade dos fenômenos envolvidos. Esse modo de pensar ajudaria a entender a sequência do raciocínio de Diderot no trecho citado: embora o espírito nacional, ao conciliar princípios especulativos e posição física, devesse orientar os povos, o que nem sempre acontecia, quase nunca regulava as ações dos particulares, cujos interesses e paixões cegavam-nos e causavam a ruína pública.

9 Se bem que esse raciocínio devesse muito à visão, presente em várias obras setecentistas, inclusive na *Histoire des deux Indes*, segundo a qual a civilização dependia da superação do antigo ideal de conquista em prol da valorização do potencial agregador do comércio [12], havia nele também um aporte antropológico [13]. Para Diderot, a espécie humana – desdobramento complexo de um processo que ia do inanimado ao animado, das plantas aos animais, das bestas aos humanos – construía-se de uma matriz comum da qual derivavam indivíduos variados. Permitir que cada um deles se achasse livre para buscar sua felicidade contribuiria para o desenvolvimento das sociedades e para a preservação e multiplicação da espécie, mas, por outro lado, os instintos, as paixões e os desejos poderiam tomar um rumo desagregador e decadente. Esse é o ponto de partida para a afirmação, feita no mesmo capítulo inicial do livro IX, de que os colonizadores europeus, fossem ingleses, franceses, espanhóis ou portugueses, à medida que cruzavam o Equador, deixavam cair de vez a máscara da polidez para se tornarem violentos e cobiçosos: “C’est un tigre domestique qui rentre dans la forêt. La soif du sang le reprend. Tels se sont montrés tous les Européens, tous indistinctement, dans les contrées du Nouveau Monde, où ils ont porté une fureur commune, la soif de l’or [14]”. Em outras palavras, a realização do desejo exigida pela conservação

da espécie acabava por se tornar, quando desprovida de moderação, na sede de ouro, isto é, na cupidez incontida.

10 Assim, o livro relativo à colonização efetuada pelos portugueses na América inicia-se com um diagnóstico de Diderot que, embora curto e objetivo, remete a elementos fundamentais de seu pensamento : no decorrer da história, as nações se civilizam se guiadas por um espírito que, fundando-se em condições naturais e físicas, conduz a especulações adequadas à sua manutenção e multiplicação, o que não deixa de significar a conservação da espécie segundo a forma por ela assumida em certo tempo e espaço ; diante da fraqueza desse espírito nacional, do choque entre paixões individuais incontidas e da distância em relação à pátria de origem, os colonizadores tendem a se bestializar. Porém, para além desse diagnóstico, há ainda, no mesmo capítulo, a indicação de uma alternativa, mesmo que ela seja descrita como abortada. Vale a pena, pela sua importância, citar o longo trecho:

> N'aurait-il pas été plus humain, plus utile et moins dispendieux de faire passer dans chacune de ces régions lointaines quelques centaines de jeunes hommes, quelques centaines de jeunes femmes ? Les hommes auraient épousé les femmes de la contrée. La consanguinité, le plus prompt et le plus fort des liens, aurait bientôt fait des étrangers et des naturels du pays une seule et même famille.

> Dans cette liaison intime, Íhabitant sauvage n'aurait pas tardé à comprendre que les arts et les connaissances qu'on lui portait étaient très favorables à l'amélioration de son sort. Il eût pris la plus haute opinion des instituteurs suppliants et modérés que les flots lui auraient amené, et il se serait livré à eux sans réserve.

> De cette heureuse confiance serait sortie la paix, qui aurait été impraticable si les nouveaux venus fussent arrivés avec le ton impérieux et le ton imposant de maîtres et d'usurpateurs. Le commerce s'établit sans trouble entre des hommes qui ont des besoins réciproques ; et bientôt ils s'accoutument à regarder comme des amis, comme des frères, ceux que l'intérêt ou d'autres motifs conduisent dans leur contrée. Les Indiens auraient adopté le culte de l'Europe par la raison qu'une religion devient commune à tous les citoyens d'un empire lorsque le gouvernement l'abandonne à elle-même et que l'intolérance et la folie des prêtres n'en sont pas un instrument

> de discorde. Pareillement la civilisation suit du penchant qui entraîne tout homme à rendre sa condition meilleure, pourvu qu'on ne veuille pas l'y contraindre par la force et que ces avantages ne lui soient pas présentés par des étrangers suspects. (p. 357-9).

> Tels seraient les heureux effets que produirait, dans une colonie naissante, l'attrait du plus impérieux des sens. Point d'armes, point de soldats : mais beaucoup de jeunes femmes pour les hommes, beaucoup de jeunes hommes pour les femmes. Voyons ce qu'en se livrant à des moyens contraires les Portugais ont opéré dans le Brésil [15].

11 A alternativa apresentada, concebida ao mesmo tempo como mais humana, mais útil e menos dispendiosa, consistiria em estabelecer laços de consanguinidade entre os estrangeiros e os naturais do país, isto é, entre os colonos lusos e os selvagens, tornando-os uma só família. Da adoção de uma postura moderada, de um tratamento pacífico e da confiança mútua adviriam os meios para que os selvagens fossem adquirindo as artes e os conhecimentos necessários a seu aperfeiçoamento. Visto que o comércio se estabeleceria sem perturbação entre homens de necessidades recíprocas, eles tenderiam a se ver como amigos e irmãos. Afinal, segundo Diderot, não havendo constrangimento e imposição, a tendência era a de que os humanos buscassem uma condição melhor e, consequentemente, se aproximassem da civilização. Nada disso, porém, teria ocorrido no Brasil, pois os colonizadores, e, como se viu, não apenas os portugueses, teriam se conduzido como conquistadores dominados por paixões funestas. É como se a sem-razão dos indivíduos distantes da pátria correspondesse à razão de Estado praticada pelos soberanos europeus dentro e fora da Europa.

Selvagens e civilizados

12 O jogo que faz o leitor oscilar entre proposições deterministas e reformistas atravessa toda a contribuição diderotiana ao livro IX, relacionando-se sempre ora com uma concepção materialista que explica o cosmos, a espécie e as sociedades com base na finalidade da conservação, ora com a afirmação de que, dada a importância do movimento constante e do fluxo, nenhuma unidade pode ser compreen-

dida isolada da variedade. É dessa forma que vai emergindo a comparação entre sociedade selvagem e sociedade civilizada. O capítulo II, concernente às razões e aos modos relativos à "découverte du Brésil", é finalizado com uma reflexão do enciclopedista sobre a relação entre os nomes e as coisas. Criticando a confusão que desembocara na atribuição de topônimos europeus a partes da América, como no caso da expressão "Indes Occidentales", Diderot se queixa de que os ignorantes nomeiam os lugares e as coisas segundo "circonstances purement accessoires et toujours étrangères aux qualités physiques des objets désignés" – atitude que descontentaria os pensadores que sempre quiseram "chercher l'origine dans la nature même". Porém, prevê que a natureza acabaria por retomar sua primazia : "Mais, tôt ou tard, le climat reprendra son empire et rétablira les choses dans leur ordre et leur nom naturels, toutefois avec ces traces d'altération qu'une grande révolution laisse toujours après elle [16]". Prevê, portanto, uma revolução desencadeada pela natureza, capaz de devolver o continente a si mesmo, o que não seria de se estranhar, já que o fluxo natural seria algo incontornável [17] :

> Ainsi les hommes, et leurs connaissances, et leurs conjectures, soit vers le passé, soit vers l'avenir, sont les jouets des lois et des mouvements de la nature entière, qui suit son cours sans égard à nos projets et à nos pensées, peut-être même à notre existence, qui n'est qu'une suite momentanée d'un ordre passager comme elle [18].

13 E é referindo-se a esse potencial revolucionário da natureza, voltado a desfazer e refazer o artifício que visa a desfigurá-la, que o *philosophe* introduz o capítulo seguinte, sobre o início da colonização no Brasil. Suas palavras são categóricas: "Rien ne prouve mieux cette profonde vérité que l'imprudence et l'instabilité des desseins et des mesures de l'homme dans ses plus grandes entreprises, son aveuglement dans sa recherche et plus encore l'usage de ses découvertes [19]".

14 Como se sabe, Diderot afastou-se da visão pactista de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), pois entendia que os humanos, sendo resultado dos desdobramentos do fluxo da natureza e marcados pela finalidade de conservação da espécie, inclinavam-se, com mais ou menos mediações, para a vida social. Disse-o no próprio livro IX : "L'homme, sans doute, est fait pour la société. Sa faiblesse et ses besoins le démontrent [20]". Contudo, se tal asserção remete novamente à imagem de um

materialismo determinista, cabe ressaltar que tanto a visão do cosmos e do mundo como fluxo contínuo, quanto a ideia de que apetites e desejos naturais, embora conducentes à busca da felicidade e da conservação, derivavam em cobiça desmedida, consistiam em elementos analíticos refratários a concepções ingênuas de progresso e civilização. Na verdade, para o enciclopedista, se tudo podia civilizar-se, podia também corromper-se ; se o estado selvagem mostrava-se por vezes deplorável, o estado policiado não tardava a passar do ponto e a gerar as maiores barbaridades ; se reformas deviam ser pensadas e implementadas (e ele mesmo propôs inúmeras), a cegueira humana pagava seu preço a uma natureza revolucionária. É, pois, como crise, como dialética, talvez como um "matérialisme enchanté", da forma como o descreveu Elisabeth de Fontenay[21], que o mundo diderotiano tem de ser visto. E é nesses termos que se pode compreender a comparação que faz entre sociedade selvagem e sociedade civilizada, assim como algumas de suas interpretações sobre o que poderia ser o Novo Mundo.

15 A primeira comparação desse tipo presente no livro IX diz respeito ao tamanho das sociedades e à sua organização no espaço. Trata-se de um bom exemplo da ideia de que a civilização não consistia num ponto fixo de chegada, mas sim num processo cujos limites eram superados em prol de tendências corruptoras e decadentes. O capítulo V, intitulado "Caractères et usages des peuples qu'on voulait assujettir à la domination portugaise", inicia-se com dois parágrafos de Diderot nos quais a descrição dos brasileiros, isto é, dos povos selvagens existentes no Brasil, é balizada pela referida comparação. O *philosophe*, apontando para sociedades de vinte ou trinta milhões de pessoas e para cidades de quatrocentas ou quinhentas mil almas erigidas na Europa, denomina-as de "monstres dans la nature[22]" – não haviam sido formadas pela natureza e por ela tendiam a ser destruídas. Mantidas e conservadas com dificuldade, caracterizadas pelo ar infecto, por águas putrefatas, por terras estéreis e pela escassez extrema, viam proliferar as doenças epidêmicas, o crime, os vícios e costumes dissolutos. O conjunto desses aspectos funestos geravam dois efeitos importantes para os que desejam compreender a concepção diderotiana. Antes de tudo, vivia-se menos: "la durée de la vie s'y abrège" – questão decisiva porque, no debate iluminista da época, a resposta sobre se o estado civilizado era melhor que o selvagem ou o contrário

constantemente remetia ao tema da duração da vida em um e outro. Mas havia também consequências de caráter político :

> Ces énormes et funestes entassements d'hommes sont encore un des fléaux de la souveraineté, auteur de laquelle la cupidité appelle et grossit sans interruption la foule des esclaves sous une infinité de fonctions, de dénominations. Ces amas surnaturels de populations sont sujets à fermentation et à corruption pendant la paix. La guerre vient-elle à leur imprimé un mouvement plus vif, le choc en est épouvantable [23].

16 Novamente, a análise de Diderot explica os desdobramentos complexos de fenômenos históricos e sociais associando-os à dinâmica de uma natureza que não apenas se encontra sempre presente, como também se acha pronta a cobrar a fatura por meio da revolução ou da destruição dos monstros e anomalias que a desafiam. Os amontoados sobrenaturais são entendidos segundo um vocabulário científico: durante a paz, as populações encontram-se sujeitas à fermentação e à corrupção; nos períodos de guerra, são como moléculas em movimento, cujo choque é pavoroso. Seja como for, uma das consequências mais significativas do rompimento com as leis naturais e da geração de monstros sociais consistia na instauração de uma desigualdade perniciosa expressa na expansão da cobiça dos possuidores e no aumento da massa de escravos de tipos distintos, aplicados em funções variadas. Assim, vê-se emergir um percurso. No fluxo da vida e da história, a energia da espécie transborda os limites da conservação e, com isso, vai gerando anomalias várias, já que a sede de ouro concentra povos e riquezas, estimula o despotismo, aprofunda desmesuradamente a desigualdade e coloca em cena uma multidão de escravos que ameaçam subverter a civilização e fazer valer a lógica da guerra. Essa dialética da escravidão, isto é, da servidão como fruto do monstro que por ela pode ser destruído, não deixa de ser, contudo, a dialética ou a revolução da própria natureza. Não foi por acaso que Diderot chegou a formular claramente sua expectativa de que viessem a eclodir revoltas no Novo Mundo, talvez lideradas mesmo por um Espártaco negro, abrindo-se o caminho para o desmonte da corrupção europeia. Avançando a comparação, o enciclopedista acrescenta o segundo parágrafo da introdução que faz ao capítulo V:

> Les sociétés naturelles sont peu nombreuses. Elles subsistent d'elles-mêmes. On n'y attend point la surabondance incommode de la population pour la diviser. Chaque division va se placer à des distances convenables. Tel fut partout l'état primitif des contrées anciennes ; tel celui du nouveau continent [24].

17 Mas, como se disse, Diderot não era Rousseau, o que significa que não se deve esperar dele a apologia do estado primitivo. Se as sociedades naturais, tais como existiriam no novo continente, evitavam cidades enormes e a superabundância de população, dividindo-se e distribuindo-se de acordo com distâncias convenientes, nem por isso deviam escapar à civilização – provavelmente, nem conseguiriam fazê-lo. O papel analítico crucial desempenhado pelas comparações consistia em encontrar aquilo que poderia ser o meio-termo mais adequado, ainda que fosse difícil crer que mesmo o melhor dos reformadores tivesse capacidade para conduzir as sociedades até esse ponto e nele fixá-las. Não se deve esquecer que inúmeras contribuições do *philosophe* à *Histoire des deux Indes* advieram de reflexões e textos elaborados em 1774, em razão de sua viagem à Rússia e de seus encontros com Catarina II. Mencionem-se, a título de exemplo, *as Mémoires pour Catherine II* e as *Observations sur le Nakaz* [25]. As aproximações entre essas diferentes obras vêm chamando a atenção dos especialistas porque, de uma parte, ajudam a resolver certas questões de erudição documental e, de outra, contribuem para a organização sistemática do que seria o pensamento político de Diderot. Porém, tais aproximações devem também levar em conta o que elas acrescentam em termos analíticos para a compreensão tanto da Rússia quanto da América. Em outras palavras, parece pertinente formular a seguinte questão: teriam as investigações de Diderot sobre a superação da barbárie na Rússia contribuído para que o autor pensasse o Novo Mundo e a possibilidade de este tornar-se algo diferente? Haveria algum tipo de correspondência entre os rincões do império russo e os da América portuguesa? Embora não seja possível tentar responder tais questões neste momento, é importante levantá-las.

Sobre o meio-termo

18 Em outro parágrafo do capítulo V, quase todo ele escrito por Diderot, surge nova comparação que, conquanto não seja atribuída ao *philo-*

sophe por M. Duchet, parece bem ser de sua lavra. Trata-se da asserção de que os povos selvagens amavam a dança, prática que, ao lado do canto, também tinha importância no estado policiado. Porém, enquanto neste, dança e canto eram ensinados por mestres, entre aqueles seriam quase que signos naturais de concórdia, amizade, ternura e prazer: "Le sauvage n'a d'autre maître que sa passion, son cœur et la nature. Ce qu'il sent nous le simulons. Aussi le sauvage qui chante ou qui danse est-il toujours heureux[26]". Aqui o contraponto entre sentimento e simulação expressa de modo crucial a diferença entre estado primitivo e estado civilizado. Dançar e cantar como os selvagens significa tornar-se feliz seguindo a própria paixão e a natureza, atitude que se afasta do exercício de simulação praticado, por exemplo, nas cortes. Mas seria o caso de abandonar todo e qualquer artifício ensinado pelos mestres e meter-se no interior das florestas? Certamente não. Talvez se possa dizer que o avanço do sentimento seria aquilo que faria o artifício recuar até a justa medida em vez de transbordar os limites da civilização e corromper as sociedades.

19 Achar-se no estado selvagem equivaleria, em certo sentido, a achar-se no estado policiado, já que em ambos os casos algo se perdia e algo se ganhava: o sentimento natural de felicidade conviveria com a rusticidade material, mas os prazeres do conforto eram acompanhados pelos maus costumes. Tal modo de conceber a civilização distanciava mesmo Diderot de Raynal, este último mostrando-se geralmente tributário das correntes que a identificavam com o doce comércio[27]. Assim, diz-se algumas linhas adiante, ainda no capítulo V, que o amor à pátria, afeição dominante nos estados civilizados, embora fosse fundamental para que cada nação preservasse seu caráter, seus usos e gostos – seu espírito nacional, enfim –, não era mais do que um sentimento factício e desconhecido do estado de natureza. Depois de dizer isso, o enciclopedista desenvolve todo um raciocínio que, além de associar o estado natural à infância, explicita o quão deve a vida moral, seja no seu sentido ético ou psicológico, à sua maior ou menor proximidade em relação ao mundo físico:

> Le cours de la vie morale du sauvage est entièrement opposé à celle de l'homme social. Celui-ci ne jouit des bienfaits de la nature que dans son enfance. À mesure que ses forces et sa raison se développent, il perd de vue le présent pour s'occuper tout entier de l'avenir. Ainsi, l'âge des passions et des plaisirs, le temps sacré que la nature

> destinait à la jouissance, se passe dans la spéculation et dans l'amertume. Le cœur se refuse ce qu'il désire, se reproche ce qu'il s'est permis, également tourmenté par l'usage et la privation des biens qui le flattent. Regrettant sans cesse la liberté qu'il a toujours sacrifiée, l'homme revient, en soupirant, sur ses premières années que des objets toujours nouveaux entretenaient d'un sentiment continuel de curiosité et d'espérance. Il se rappelle avec attendrissement le séjour de son enfance. Le souvenir de ses innocents plaisirs embellit sans cesse l'image de son berceau et le retient ou le ramène dans sa patrie ; tandis que le sauvage, qui jouit, à chaque époque de sa vie, des plaisirs et des biens qu'elle doit amener et qui ne le sacrifie pas à l'espérance d'une vieillesse moins laborieuse, trouve également dans tous les lieux les objets analogues au désir qu'il éprouve, sent que la source de son plaisir est en lui-même et que sa patrie est partout [28].

20 A situação moral do civilizado que decorre dessa descrição é atravessada pela melancolia, pois o que lhe restaria da experiência natural e amplamente prazerosa remetia-o à lembrança da infância e ao amor à pátria. De resto, as paixões, os prazeres, o coração, o desejo, o gozo e a liberdade haviam se rendido à especulação, à amargura, à privação, ao sacrifício e aos tormentos ligados à necessidade de reconhecimento social. Por isso, se os indivíduos policiados procuravam abrigo em sua pátria, tendo de lidar com as leis de sua sociedade e as máximas de seu estado, os selvagens não amavam lugar nenhum porque sua pátria era seu corpo e seu corpo estava em toda parte. Se bem que esse raciocínio devesse muito ao modo como Rousseau idealizara a infância e o estado de natureza, dele resultavam conclusões diferentes daquelas defendidas pelo genebrino – de quem, afinal, Diderot acabou por afastar-se também pessoalmente. É nesse mesmo capítulo V que sua própria solução aparece em termos categóricos. Comparando a situação das mulheres selvagens com a das civilizadas, o autor diz encontrar mais de um exemplo por meio do qual se notava, segundo ele, que estas vinham assumindo atitudes que as aproximavam daquelas – por exemplo, o aleitamento dos próprios filhos. Questiona-se então :

> Que signifient ces utiles et sages innovations ? Si ce n'est que l'homme ne peut s'écarter indiscrètement des lois de la nature sans nuire à son bonheur. Dans tous les siècles à venir, l'homme sauvage s'avancera pas à pas vers l'état civilisé. L'homme civilisé reviendra

> vers son état primitif ; d'où le *philosophe* conclura qu'il existe dans l'intervalle qui les sépare un point où réside la félicité de l'espèce. Mais qui est-ce qui fixera ce point ? Et s'il était fixé, quelle serait l'autorité capable d'y diriger, d'y arrêter l'homme [29] ?

21 Dado que tais palavras apareciam na *Histoire des deux Indes* e particularmente no livro relativo à América portuguesa, seria plausível ainda perguntar se esse ponto de meio-termo não poderia ser fixado no Novo Mundo. A comparação – realizada, há de se lembrar, nesse longo capítulo sobre o caráter e os costumes dos brasileiros – entre a antiga hospitalidade e a dinâmica comercial moderna sugere uma resposta afirmativa. Segundo Diderot, os perseguidos, expatriados e aventureiros de outrora, que, sendo ou não culpados e libertinos, encontravam abrigo em regiões estrangeiras, teriam se tornado o germe de amizades seculares entre famílias e nações, visto que os que hospedavam hoje podiam ser hospedados amanhã. Mas, com o surgimento da civilização, do comércio, dos signos representativos da riqueza e da fácil comunicação entre os povos, a hospitalidade havia dado lugar a homens industriosos e ambiciosos que não concebiam o estrangeiro como amigo ou irmão, mas como seu primeiro criado. Assim, "La sainte hospitalité, éteinte partout où la police et les institutions sociales ont fait des progrès, ne se retrouve plus que chez les nations sauvages et d'une manière plus marquée au Brésil que partout ailleurs [30]". Além de hospitaleiros, os brasileiros não se mostravam indiferentes frente a seus mortos, vendo-os com ternura e complacência, louvando suas virtudes e respeitando-os. Eles também não eram conduzidos à guerra pelo interesse ou pela ambição, mas por um desejo de vingança expresso nas arengas de oradores que lembravam os escritos de Homero e dos historiadores romanos. Assim se expressando, Diderot parecia dar uma volta inteira, uma vez que, partindo da crítica à ética guerreira que tudo destruía, alcançava os benefícios do comércio moderno, apontava as consequências da corruptora sede de ouro e, por fim, reencontrava a consanguinidade, a hospitalidade e a honra ainda próximas do estado selvagem para delas extrair elementos para um mundo novo.

22 A volta, todavia, não se interrompia aí; pelo contrário, recomeçava. A honra demonstrada pelos brasileiros aparecia também, em trecho que a rigor não é de Diderot, no fato de eles se valerem da guerra fundamentalmente para adquirirem prisioneiros que seriam sacrifica-

dos em ritual antropofágico. O sentido ritualístico e honrado da antropofagia não é ignorado na *Histoire* visto que não se deixa de ressaltar a utilização exclusiva de adversários vivos, e nunca dos mortos em combate, bem como seu papel na transformação dos jovens em guerreiros intrépidos. Diderot, no entanto, logo retoma a palavra com o intuito de inserir a prática antropofágica num modelo etapista, ainda que ambiguamente circular e dialético, fundado no contraponto entre barbárie e civilização. Introduz agora uma expressão decisiva : "Le sort des prisonniers de guerre a suivi les différents âges de la raison [31]". Desse modo, as distintas etapas – nações mais policiadas que resgatam ou trocam os prisioneiros; povos semibárbaros que os reduzem à escravidão; selvagens comuns que os massacram sem atormentá-los; e os mais selvagens dos homens que os atormentam, degolam e comem – são associadas a diferentes eras da razão, havendo aí, aparentemente, um movimento de ascensão ou descenso capaz de ora conduzir às luzes, ora às trevas. Afinal, se os brasileiros comem os prisioneiros, os colonizadores portugueses os escravizam. É, alias, o entendimento de que não há via de mão única quando o assunto envolve as paixões e a razão que leva Diderot a afastar-se da idealização coetânea da antropofagia, concebida por ele como "leur exécrable droit des gens":

> Cette anthropophagie a longtemps passé pour une chimère dans l'esprit de quelques sceptiques. Ils ne pouvaient se persuader que le besoin eût réduit aucune nation à la cruelle nécessité de se repaître des entrailles de l'homme ; et ils croyaient encore moins qu'on se fût porté à cette atrocité sans y être forcé par une privation absolue de tous les soutiens de la vie. Depuis que des faits plus multipliés, des témoignages plus imposants, des relations plus authentiques ont dissipé les doutes des plus incrédules, on a vu des philosophes qui cherchaient à justifier cette pratique de plusieurs peuples sauvages. Ils ont continué à s'élever avec force contre la barbarie des souverains qui par un caprice envoyaient leurs sujets aux boucheries de la guerre, mais ils ont pensé qu'il était indifférent qu'un cadavre fût dévoré par un homme ou par un vautour.

> Peut-être, en effet, cet usage n'a-t-il en lui-même rien de criminel, rien qui répugne à la morale ; mais combien les conséquences n'en seraient-elles pas pernicieuses ? Quand vous aurez autorisé l'homme à manger la chair de l'homme, si son palais y trouve de la saveur, il ne

> vous restera plus qu'à rendre la vapeur du sang agréable à l'odorat des tyrans. Imaginez alors ces deux phénomènes communs sur la surface du globe et arrêtez vos regards sur l'espèce humaine, si vous pouvez en supporter le spectacle [32].

23 Essa passagem é de fato muito rica do ponto de vista analítico e dos esforços de reconstituição do pensamento diderotiano. De início, ao sublinhar ser incorreto conceber a antropofagia como quimera, o autor distingue duas situações: aquela diretamente ligada à conservação da espécie (a cruel necessidade de alimentar-se das entranhas dos semelhantes) e outra em que o consumo de carne humana torna-se um costume (ou seja, é praticado sem que haja privação absoluta). Mais adiante, no segundo parágrafo, esta última situação é definida com mais precisão. Se a finalidade da conservação se relaciona com a busca da felicidade e, portanto, com a satisfação dos sentidos, a antropofagia pode ser a rigor interpretada como um costume derivado de efeitos agradáveis experimentados pelo paladar. Diderot acha-se, no entanto, em condições de considerar a prática repugnante justamente por avaliar que a passagem da exigência da natureza para a constituição de hábitos e usos não se efetua sem mediações e variações, sejam elas relativas a diferentes regiões, povos ou indivíduos.

24 Assim, como se disse acima, ora há determinismo propriamente dito, ora há a possibilidade de desenvolvimentos sociais múltiplos. É, aliás, em meio a tais condições que se joga o jogo da civilização e da barbárie. O *philosophe* expressa claramente tal perspectiva quando afirma que pode de fato não haver no costume antropofágico em si mesmo nada de criminoso ou de oposto à moral. Em outras palavras, talvez nesta sociedade, inserida neste ambiente natural e voltada a formas próprias de conservação e satisfação da felicidade, a ingestão de carne humana se tornasse um hábito aceitável. Mas o relativismo antropológico de Diderot tem de ser compreendido como parte de um modelo analítico no qual a multiplicidade dos costumes articula-se a etapas diversas que, cíclica ou dialeticamente, produzem luzes e trevas, barbárie e civilização. No limite, o que está em jogo na complexidade desse fluxo cósmico e histórico é a própria continuidade da espécie, ou seja, os excessos destrutivos podem levar ao fim da humanidade. Por isso, embora reconheça o caráter específico de povos selvagens frente a nações europeias, o enciclopedista não titubeia ao comparar sentido com sentido, isto é, o paladar dos brasileiros com o

olfato de tiranos encantados pelo vapor de sangue. Traça-se, então, um cenário assustador: a carnificina da guerra dita civilizada e a barbárie da antropofagia tendem, juntas, a gerar tal decadência na espécie humana que seus membros já não se distinguem facilmente dos abutres.

Entre missionários e feras

25 É nesses termos que Diderot finaliza o longo capítulo V. Descrito o caráter dos brasileiros, era possível enfrentar o tema espinhoso do papel dos missionários na América. O tom paradoxal de sua abordagem não causa estranheza, já que, embora os jesuítas fossem comumente associados pelos ilustrados à ignorância e ao despotismo, tendiam também a ser valorizados por sua atuação civilizadora entre os selvagens – em boa medida por servirem de contraponto à ferocidade dos conquistadores:

> Si quelqu'un doutait de ces heureux effets de la bienfaisance et de l'humanité sur des peuples sauvages, qu'il compare les progrès que les jésuites ont fait en très peu de temps dans l'Amérique Méridionale avec ceux que les armes et les vaisseaux de l'Espagne et du Portugal ont pu faire dans deux siècles. Tandis que des milliers des soldats changeaient deux grands empires policés en déserts de sauvages errants, quelques missionnaires ont changé de petites nations errantes en plusieurs grands peuples policés [33].

26 A despeito de como as fontes utilizadas por Diderot impactaram em sua definição da ação missionária jesuítica como caridosa e humanitária, o fato é que tal imagem coadunava-se com as palavras escritas por ele logo no início do livro IX : o caminho efetivo para civilizar os nativos consistia em reunir colonizadores e colonizados numa grande família, bem como em introduzir pela afabilidade, e não pela força, o comércio e os modos europeus, pois os humanos inclinavam-se naturalmente à procura de uma vida melhor.

27 Segundo o autor, a corrupção que causara a perda dos jesuítas, apesar de suas importantes contribuições, advinha, por um lado, da influência maligna das cortes europeias, especialmente a de Roma, e, por outro, de um zelo ilimitado pela religião que os tornara inimigos secretos do conhecimento e perseguidores da filosofia. Não fosse seu

desejo despótico, "l'ancien et le Nouveau Monde jouiraient encore des travaux d'un corps qu'on pouvait rendre utile, en l'empêchant d'être nécessaire". Mais ainda, "Le dix-huitième siècle n'aurait pas à rougir des atrocités qui ont accompagné son anéantissement. L'univers continuerait à être arrosé de leurs sueurs et fécondé par leur entreprises [34]". A ambiguidade no tratamento dos missionários aparece também na extensa reprodução de um sermão do padre Antônio Vieira, definido como "le plus véhément et le plus extraordinaire qu'on ait peut-être jamais entendu dans aucune chaire chrétienne [35]".

28 Essa ambiguidade deve ser em parte compreendida como resultado das diferenças nos contextos vivenciados pelos missionários, ou seja, se estivessem entre civilizados, tendiam a ultrapassar os limites das paixões, mas, se estivessem entre os selvagens, inclinavam-se a assumir a ternura que os pais têm pelos filhos inocentes e carentes de educação. É como se deixassem a sede de ouro no Velho Continente. Assim, enquanto os colonizadores, ao chegarem à América, tornavam-se logo tigres na floresta e rejeitavam estratégias de reciprocidade, os missionários, por sua vez, passavam por certa mutação justamente porque a catequese demandava alguma inserção no universo dos catequizados. Não por acaso, no capítulo XI, dedicado à descrição do estabelecimento dos portugueses no rio Amazonas, Diderot insere cinco parágrafos nos quais discute dois temas fundamentais, ligados a questões já referidas anteriormente: a fraqueza da fantasia dos espanhóis na América e a dificuldade de se sustentar a fábula sobre as amazonas diante dos novos conhecimentos acerca da natureza e da espécie humana. No que concerne ao primeiro, o tratamento remete a um tipo de comparação sempre recorrente na *Histoire des deux Indes*, isto é, aquele que coteja povos antigos e modernos, em especial os que promoveram alguma forma de expansão, fosse ancorada na conquista destrutiva, como entre os romanos, ou na integração comercial, como entre os gregos.

29 O *philosophe* chama a atenção para o fato de que os espanhóis, mesmo diante de lugares singulares, plantas e animais variados, costumes pitorescos e uma raça de homens desconhecidos, não teriam gerado nenhum prodígio no decorrer de suas conquistas no Novo Mundo. Tal aspecto mereceria destaque porque os colonizadores de Espanha, mesmo não possuindo a verdade, a delicadeza do gosto ou a sensibilidade e a graça dos gregos, teriam sido compensados pela na-

tureza – e eis outra ideia diderotiana a ser observada: a compensação natural – com um orgulho de caráter, uma elevação de alma e uma imaginação fecunda não concedida a nenhuma outra nação. Mas, então, por que chegaram ao ponto de transportar com arrogância a fábula das amazonas ao Novo Mundo, divulgando a existência na América de uma "république de femmes guerrières qui ne vivaient pas en société avec des hommes, et qui ne les admettaient parmi elles qu'une fois l'année pour le plaisir de se perpétuer [36]"? Porque só conseguiam pensar num mesmo intento: "à tuer, à massacrer, à piller [37]". A cupidez sem limites conduziam-nos não apenas à condição selvagem, mas também à própria fronteira que separava humanos e animais: "La recherche de l'or, qui le tient courbé vers le pied des montagnes, réduit à la posture et à la stupidité de la brute [38]".

30 Frente a essa animalização, a imagem dos missionários parecia bem mais razoável. Mas, antes de tentar explicar o que os movia, Diderot considerou importante discutir mais seriamente a ideia de uma república de mulheres, certamente porque seu caráter subversivo não lhe podia passar batido. Consistiria a aceitação da atuação feminina nos negócios políticos um dos passos atrás que a civilização deveria dar em busca do feliz ponto de meio-termo, no qual, de algum modo, mesmo que precário, se articulavam povos selvagens e policiados, natureza e costumes? Não se sabe se Diderot chegou de fato a formular essa questão, mas, se o fez, foi para respondê-la negativamente:

> Mais des femmes qui avaient une aversion si décidée pour les hommes, pouvaient-elles consentir à devenir mères? Mais des époux pouvaient-ils aller chercher des épouses dont ils avaient rendu la condition intolérable et qui les chassaient dès que l'ouvrage de la génération était achevé? Mais le sexe le plus doux, le plus compatissant, pouvait-il exposer ou égorger ses enfants sous prétexte que ces enfants n'étaient pas des filles, et commettre de sang-froid, d'un accord général, des atrocités qui appartiennent à peine à quelques individus qu'agitent la rage et le désespoir? Mais une république aristocratique ou démocratique, qu'il faut être capable de gouverner, pouvait-elle être régie par un sénat de femmes, quoiqu'un état monarchique ou despotique, où il ne faut que vouloir, l'ait été, puisse l'être encore par une seule femme? Que l'on considère la faiblesse organique du sexe, son état presque toujours valétudinaire, sa pusillanimité naturelle, la dureté des travaux de l'état social pendant la paix et pendant la guerre, l'horreur du sang, la crainte des périls, et

> que l'on tâche de concilier tous ces obstacles avec la possibilité d'une république de femmes [39].

31 Se, a princípio, pareceria possível aproximar, por via da doçura e da compaixão, uma república feminina de uma sociedade mais civilizada e equilibrada, tal esperança logo se desfaria em razão dos jogos de compensação ou descompensação impostos pela natureza: as mulheres não podiam de fato governar porquanto o governo demandava força e resistência, ao passo que elas se achavam marcadas pela fraqueza orgânica, pela enfermidade, pela covardia e pelo medo. Enfim, faltava-lhes a virilidade, a *virtù* maquiaveliana ou qualquer que fosse a qualidade máscula exigida pelo mando – argumento que novamente causa a sensação de que o enciclopedista deslocou o tema da conservação do Estado para o campo da natureza. O sexo feminino, enfim, só poderia tomar as rédeas do governo ou rejeitar categoricamente a maternidade se tivesse se tornado fábula ou aberração natural. Havia, no entanto, outra questão:

> Si quelques préjugés bizarres ont pu former au milieu de nous des congrégations de l'un et de l'autre sexe, qui vivent séparés malgré le besoin et le désir naturel qui devraient les rapprocher et les réunir, il n'est pas dans l'ordre des choses que le hasard ait composé des peuples d'hommes sans femmes, encore moins un peuple de femmes sans hommes [40].

32 Conquanto no fim dessa passagem Diderot reforce a tese de que haveria certa superioridade natural do homem sobre a mulher, visto que esta, sem poder governar, não poderia sobreviver, há de se sublinhar o papel desempenhado pela necessidade e pelo desejo na conservação e multiplicação de todos. O distanciamento entre os dois sexos e a negação do desejo feminino chegam a ser vistos como bizarros, e nesse ponto encontra-se outra comparação entre os civilizados e os selvagens, entre nós e eles. Vale lembrar, como enfatiza Elisabeth de Fontenay, que a diferença entre masculino e feminino podia ser lida tanto segundo a chave interpretativa do determinismo – o acaso subjugado pela ordem das coisas – quanto pela do fluxo cósmico. Nesse último caso, a distinção entre homem e mulher resultava numa concepção de humanidade avessa à metafísica, isto é, na ideia de que, no limite, assim como ocorria com a fronteira entre plantas e animais ou

entre estes e os humanos, também seria fluida a existente entre os dois sexos. Uma consequência decisiva desse raciocínio era a conclusão de que cada recém-nascido constituía um híbrido [41]. Assim, a variação e o hibridismo eram concebidos como constitutivos da própria ordem.

33 Esse auspicioso, embora incerto, encontro entre tendências distintas, que, apesar dos estereótipos, conferia importância ao desejo feminino e aos instintos selvagens é crucial para a compreensão da visão diderotiana sobre os missionários no livro IX da *Histoire des deux Indes*. O *philosophe*, sempre atento às complexas relações entre inclinações naturais e costumes, questiona-se mais à frente, no mesmo capítulo XI, por que razão, ou melhor, "par quelle étrange manie", os padres, esses "hommes rares [42]" abandonavam as comodidades de sua pátria e se distanciavam de parentes e amigos para meterem-se nas florestas e submeterem-se à miséria, a fadigas e a perigos de todos os tipos. Se havia algo de maníaco na canalização da energia vital para experiências que colocavam em risco a conservação de si, era preciso compreender seu sentido. Talvez fosse pelo entusiasmo da religião, pelo respeito cego ao voto de obediência ou mesmo "par un sentiment profond de commisération pour une portion de l'espèce humaine que l'on s'est proposé d'arracher à l'ignorance, à la stupidité et à la misère [43]"– o olhar dirigido aos missionários nunca se esquivava da ambiguidade. Porém, algo lhe parecia certo : não se tratava de tornar-se selvagem por viver entre eles ; o que amparava os missionários era a mais louvável das vaidades humanas, isto é, a de ser amado e reconhecido devido à prática de ações justas e generosas:

> "Mon ami, me disait un vieux missionnaire qui avait vécu trente ans au milieu de forêts, qui était tombé dans un profond ennui depuis qu'il était rentré dans son pays, et qui soupirait sans cesse après ses chers sauvages : mon ami, vous ne savez ce que c'est que d'être le roi, presque le dieu d'une multitude d'hommes qui vous doivent le peu de bonheur dont ils jouissent et dont l'occupation assidue est de vous en témoigner leur reconnaissance. Ils ont parcouru des forêts immenses, ils reviennent tombants de lassitude et d'inanition, ils n'ont tué qu'une pièce de gibier, et pour qui croyez-vous qu'ils l'aient réservée ? C'est pour le PÈRE, car c'est ainsi qu'ils nous appellent, et en effet ce sont nos enfants. Notre présence suspend leurs querelles. Un souverain ne dort pas plus sûrement au milieu de ses gardes que

> nous au milieu de nos sauvages. C'est à côté d'eux que je veux aller finir mes jours [44]".

34 Ainda que se possa enxergar alguma contradição em observações anteriores feitas por Diderot no próprio livro IX sobre a vida dos selvagens e a afirmação do personagem de que a pouca felicidade por eles experimentada advinha da ação missionária, o que parece atuar de fato nesse trecho é o efeito retórico alcançado pelo uso do discurso direto. Na verdade, a passagem apresenta coerência em relação à análise que o enciclopedista vai esboçando no decorrer das páginas. Aqui é como se a chegada pacífica dos missionários – recebidos metaforicamente como reis e deuses, mas efetivamente como pais – encontrasse hospitalidade e fizesse o estado selvagem dar alguns passos à frente. Contudo, esse movimento acarretava outro de sentido contrário: o estado de civilização dava alguns passos para trás, e eis que se podia dormir entre os filhos com muito mais segurança do que o soberano entre seus guardas. A atitude fraternal, ou, mais precisamente, filial, produzia um efeito de trocas e correspondências de orientação ao mesmo tempo social, econômica e política, as quais tinham algo a dizer quando se evocava o tema da reforma das nações europeias.

O tigre e o lobo

35 As análises de Diderot, é importante lembrar, por mais que possam gerar a sensação de coerência quando colocadas lado a lado, têm de ser compreendidas como parte de um conjunto mais amplo, o livro IX da *Histoire*, no qual se manifestam também discursos de origens e orientações distintas. Mais ainda, se é adequado afirmar com Michèle Duchet a ocorrência de uma escritura fragmentada, não se deve ignorar nem as contradições oriundas do uso de fontes e reflexões de diferente matiz – como no caso de descrições de viajantes, da apropriação dos preceitos fisiocratas por Raynal ou de documentos organizados por autoridades, ao estilo do fornecido pelo Visconde de Balsemão –, nem os efeitos da distribuição fragmentária dos trechos diderotianos. Há ainda de se considerar que, se Diderot forneceu contribuições para a composição final da *Histoire*, também se valeu do material nela contido, particularmente o da segunda edição, para ela-

borar suas avaliações. Em meio a ambas as operações, por vezes havia encaixes, por vezes desencaixes.

36 Por exemplo, o enciclopedista se utiliza de informações relativas à instituição do Diretório dos Índios nas possessões portuguesas da América entre 1755 e 1758, parte delas pelo menos obtidas via o Visconde de Balsemão, para inserir uma inesperada digressão acerca da relação entre governantes e governados. Vale mencionar, antes de referi-la, que a instituição do Diretório não é tratada na *Histoire* recorrendo-se ao termo específico, provavelmente por razões ligadas à amplidão dos públicos que a obra desejava alcançar. Das notas fornecidas por Balsemão, passando por sua apropriação por Raynal, até a publicação no livro IX em 1780, algumas operações de tradução eram inevitáveis. Já em Portugal, os organizadores das notas do visconde tinham de estar atentos ao fato de que muitos nomes de instâncias administrativas lusas eram incompreensíveis para os estrangeiros, ou mesmo intraduzíveis. Assim, ora tais nomes eram trocados por termos correlatos em francês, ora eram acompanhados de pequenas frases explicativas ou de trechos mais extensos que descreviam a ideia geral. O Diretório entrava nessa última categoria, pois, sendo citado e caracterizado nos itens 17, 18, 19 e 20 do § III das notas de Balsemão, aparecia como "un réglement économique" aplicado a diversas "peuplades" (aldeamentos) comandadas por um "directeur ou économe portugais". [45] Na *Histoire des deux Indes*, o termo "Diretório" não é utilizado, mas sua instituição aparece implicitamente como o resultado final de uma sequência de tentativas de extinguir a escravidão indígena.

37 Essa estratégia resultou na identificação da legislação do Diretório, e daquilo que ela instituiu, com a implementação da liberdade dos índios: "Ce ne fut qu'en 1755 que tous les Brésiliens furent réellement libres [46]". Problemas de tradução eram por vezes acompanhados de simplificações que comprometiam o conteúdo. Não por acaso, à asserção citada segue outra derivada da apropriação que Raynal fez do item 17 das notas: "Le gouvernement les déclara citoyens à cette époque. Ils durent jouir de ce titre de la même manière que les conquérants. La même carrière fut ouverte à leurs talents et ils purent aspirer aux mêmes honneurs [47]". É importante sublinhar também que o uso de determinadas fontes podia causar alterações significativas e não explicitadas de vocabulário. Desse modo, os termos "selvagens",

"brasileiros" e "povos da América", que predominam em boa parte do livro IX, começam a conviver, especialmente após a incorporação de fontes provenientes de autoridades lusas, com a palavra "índios" e seus derivados. Recorde-se que, como se disse acima, Diderot não deixou de criticar a inadequação do uso do nome "Indes Occidentales" porque este não se coadunaria com as especificidades da natureza encontrada pelos colonizadores. É basicamente a partir do capítulo XIV que os dados de Balsemão começam a ser utilizados de maneira mais sistemática, e, por isso, chama a atenção o título do capítulo XV: "Quel a été, quel est au Brésil le sort des Indiens soumis au Portugal?".

38 Não se deseja neste artigo avaliar o modo pelo qual as notas de Balsemão foram incorporadas ou não à *Histoire des deux Indes*. O caso do Diretório dos Índios é citado porque ajuda a entender como sua apropriação por Raynal contribuiu de forma decisiva para que Diderot formulasse um tipo particular de digressão sobre o assunto. Se, de um lado, pode-se dizer que o abade evitou criticamente certas expressões e visões edulcorantes constantes na fonte, como "une législation plus douce", de outro, efetuou alterações importantes. Para além de trocar a palavra "régnicoles" por "conquérants" ao dizer que os direitos destes passaram a ser gozados pelos brasileiros desde 1755, deixou de lado frases voltadas a definir o funcionamento do Diretório, criando a sensação de que a nova legislação era basicamente sinônimo de ampla liberdade. As notas de Balsemão não utilizavam o termo "citoyens" e chegavam mesmo a criticar a insuficiência da nova lei, já que, embora no item 18 se referissem à suposta incapacidade dos índios de se governarem, consideravam-nos ainda submetidos a uma "tutelle barbare", resultado do que restara dos preconceitos jesuítas. Ao estereotipar a descrição do tema, Raynal encontrou condições para concluir com um lamento: "Un événement si propre à attendrir les cœurs sensibles fut à peine remarqué [48]".

39 Tratava-se, pois, de uma situação perturbadora : "une révolution favorable à l'humanité échappe presque généralement, même au milieu du dix-huitième siècle, de ce siècle de lumières, de philosophie [49]". A explicação para essa indiferença frente a uma reforma atinente àquele que foi um dos temas mais candentes da Ilustração, isto é, o fim da escravidão, parecia, segundo Diderot, falar algo sobre a decadência causada pela própria civilização. Como quem sobe à tribuna

para dirigir-se aos cidadãos, o *philosophe* lança mão do instrumento retórico e discursa:

> On fronde avec amertume les fausses opérations du gouvernement ; et lorsqu'il lui arrive, par hasard, d'en faire une bonne, on garde le silence. Peuples, dites-moi, est-ce donc la reconnaissance que vous devez à ceux qui s'occupent de votre bonheur ? Cette espèce d'ingratitude est-elle bien propre à les attacher à leurs pénibles devoirs ? Est-ce ainsi que vous les engagerez à les remplir avec distinction ? Si vous voulez qu'ils soient attentifs au murmure de votre mécontentement lorsqu'ils vous vexent, que les cris de votre joie frappent leurs oreilles avec éclat lorsque vous en êtes soulagés. A-t-on allégé le fardeau de l'impôt, illuminez vos maisons, sortez en tumulte, remplissez vos temples et vos rues, allumez des bûchers, chantez et dansez à l'entour, prononcez avec allégresse, bénissez le nom de votre bienfaiteur. Quel est celui d'entre les administrateurs de l'empire qui ne soit flatté de cet hommage ? Quel est celui qui se résoudra, soit à sortir de place, soit à mourir, sans l'avoir reçu ? Quel est celui qui ne désirera pas d'augmenter le nombre de ces espèces de triomphes ? Quel est celui dont les petits-fils n'entendront pas dire avec un noble orgueil : son aïeul fit allumer quatre fois, cinq fois les feux pendant la durée de son administration ? Quel est celui qui n'ambitionnera pas de laisser à ses descendants cette sorte d'illustration ? Quel est celui sur le marbre funéraire duquel on oserait annoncer le poste qu'il occupa pendant sa vie sans faire mention de fêtes publiques que vous célébrâtes en son honneur ? Cette réticence transformerait l'inscription en une satire. Peuples, vous êtes également vils, et dans la misère, et dans la félicité ; vous ne savez ni vous plaindre, ni vous réjouir [50].

40 O contraponto inicial entre as operações boas e as falsas (incorretas, ilusórias) talvez remeta a questões herdadas pela tradição maquiaveliana, que, como se sabe, foi discutida na *Encyclopédie*. É mesmo conhecida e curiosa a maneira como Diderot tratou, ele mesmo, o verbete "Machiavélisme", publicado em 1765. Conquanto o *philosophe* iniciasse com a asserção corrente de que o termo remetia a uma "espèce de politique détestable qu'on peut rendre en deux mots, par l'art de tyranniser", levou o autor florentino a sério, ressaltou sua erudição, destacou sua importância para a moral e a política, traçou sua biografia e propôs a tese segundo a qual seu tratado sobre o Príncipe havia sido escrito para ensinar seus concidadãos a se defenderem de

senhores tiranos. Nesse sentido, criticou os contemporâneos e detratores de Maquiavel: "ils prirent une satire pour un éloge [51]". Observe-se, aliás, que tanto na passagem citada da *Histoire* quando no verbete da *Encyclopédie*, Diderot utiliza a palavra "satire", aplicando inclusive a mesma grafia com "y". Se considerarmos que, de facto, o uso do termo é deliberado, podemos interpretar as observações do filósofo da seguinte forma: a ausência de elogios durante as homenagens públicas prestadas a um governante após a sua morte indicaria que, precisamente, ele não merece elogios, mas sim reprovação, vitupério. Por outras palavras, se for um mau governante, será associado a um tirano. As duas entradas da *Enciclopédia* estão em diálogo e impõem o bom e o mau governante, cuja tirania - já que ele é mau - é digna de sátira. O discurso de Diderot, nesse sentido, representaria ainda uma tentativa de ensinar os povos a lidarem com governantes capazes de se tornarem bestas ferozes: criticá-los com amargura deixava-os atentos e desconfiados; reconhecer seus acertos com ostentação lisonjeava-os.

41 É convidativo estabelecer uma relação entre esse apelo diderotiano aos povos e a descrição anterior da intensa dedicação dos brasileiros aos missionários. Seria a ação jesuíta, ao fim e ao cabo, e a despeito de todas as críticas proferidas contra o fanatismo e o despotismo, um exemplo a ser seguido por governantes e governados europeus? Talvez a reforma de sociedades corrompidas, nas quais aqueles se faziam tiranos e estes vis e indiferentes, tivesse mesmo algo a ver com alguns passos à frente dos selvagens e alguns atrás dos civilizados, especialmente quando o assunto era a escravidão. Porém, havia uma diferença entre uma sociedade reformada no futuro e as inconveniências do presente, e Diderot não parece tê-la perdido de vista. No verbete "Raison d'État" da *Encyclopédie*, também datado de 1765, mas de autoria não indicada, o conceito aparece ligado à realização de ações injustas contra outras nações e de práticas prejudiciais a determinados indivíduos, sempre com o intuito de causar a felicidade dos povos e de alcançar objetivos salutares. Mas tal definição é acompanhada de reservas e da preocupação com a possibilidade de que o abandono da probidade e o desrespeito de limites resultassem na desordem universal, na imposição dos fortes sobre os fracos, no benefício de favoritos e na satisfação das paixões pessoais dos soberanos [52]. Na verdade, a ideia de que o esgarçamento da lei levava à guerra de todos

contra todos, esse tributo que, a seu modo, Diderot pagava a Thomas Hobbes (1588-1679), desdobrava-se também na hipótese segundo a qual a inclinação bélica achava-se na própria formação da sociabilidade humana, ainda que a natureza demandasse sua superação. Tinha-se vindo da guerra e a ela se podia retornar – o fluxo era contínuo.

42 Em conversas com Catarina II sobre razão de Estado, Diderot não deixou de sublinhar aspectos fundamentais de seu pensamento. Disse : "Il n'y a qu'un devoir, c'est d'être heureux. Puisque ma pente naturelle, invincible, inaliénable, est d'être heureux, c'est la source et la source unique de mes vrais devoirs, et la seule base de toute bonne législation [53]". Esse pressuposto, contudo, era seguido da afirmação de que o esvaziamento da lei civil, de um tribunal apto a julgar as pendências entre particulares, desembocava na guerra: "Ils sont, ainsi que le tigre et le loup, dans l'état de nature [54]". Diante de uma pergunta da imperatriz que expressava certa descrença – "Mais l'homme vivant en société, instruit, policé, religieux, parlant vice et vertu du matin au soir, est semblable au tigre et au loup de la forêt ?" –, o *philosophe* respondeu : "Cela est triste, mais vrai. Cependant, ne dites pas l'homme, mais les souverains". E logo especificou : "Je vois seulement qu'il est impossible que la justice, et par conséquent la morale de l'homme public et de l'homme privé, soit la même, et que ce droit des gens dont on parle tant n'a jamais été et ne sera jamais qu'une chimère [55] ". Sendo assim, deixar de ser vil na miséria e na felicidade, saber queixar-se e regozijar-se, consistia num aprendizado decisivo para povos que sentiam na pele as agruras da razão de Estado e das paixões pessoais do soberano. Maquiavel parecia ter de fato o que ensinar.

43 No livro X da *Histoire des deux Indes*, intitulado "Établissements des Nations Européennes dans le grand Archipel de l'Amérique", Diderot retomaria o tema da razão de Estado e da falência do direito das gentes numa sequência de ataques dirigidos contra a Inglaterra, cujo objetivo seria, segundo ele, não apenas o de tornar-se rica, mas sim o de tornar-se a única nação rica: "Ce peuple, réputé si fier, si humain, si sage, réfléchit-il à ce qu'il faisait? Il réduisait les conventions les plus sacrées des nations entre elles aux leurres d'une perfidie politique ; il les affranchissait du lien commun en foulant aux pieds la chimère du droit des gens [56]". Os ingleses não seriam capazes de seguir a máxima

segundo a qual, se algo é útil, mas não justo, não se deveria falar sobre isso – máxima, aliás, expressa pelos atenienses, que não seriam os mais escrupulosos dos gregos. E, no mesmo parágrafo em que definiu a Inglaterra como defensora e praticante do estado de guerra, e no qual, assim como o fizera nas conversas com Catarina II, afirmou ser o direito das gentes uma quimera, acrescentou certa digressão que faz lembrar aspectos decisivos apontados no Livro IX:

> L'hostilité sans déclaration de guerre contre un peuple voisin qui sommeille tranquillement sur la foi des traités, le droit des gens, un commerce réciproque de bienveillance, des mœurs civilisées, le même Dieu, le même culte, le séjour et la protection de ses citoyens dans la contrée ennemie, le séjour et la protection des citoyens de l'ennemi secret dans la sienne, est un crime qui serait traité entre les sociétés comme l'assassinat sur les grandes routes dans chacune d'elles, et contre lequel, s'il y avait un code exprès, comme il y en a un tacite, formé et souscrit entre toutes les nations, on lirait : QU'ON SE RÉUNISSE CONTRE LE TRAITRE ET QU'IL SOIT EXTERMINÉ DE DESSUS LA SURFACE DE LA TERRE. Celui qui le commet, jaloux, sans frein et sans pudeur de son intérêt, montre qu'il est sans équité, sans honneur ; qu'il méprise également et le jugement du présent et le blâme de l'avenir ; et qu'il tient plus à son existence entre les nations qu'à son rôle dans leur histoire. S'il est le plus fort, c'est un lâche tyran ; c'est un lion qui s'abaisse au rôle abject du renard. S'il est le plus faible et qu'il craigne pour lui-même, il en est peut-être moins odieux, mais il n'en est pas moins lâche. Combien l'usage du peuple romain est plus noble ! Combien il a d'autres avantages [57] !

44 Essa passagem, que associa explicitamente as práticas do domínio inescrupuloso a uma antiga tradição imperial fixada pelos romanos, é crucial por pelo menos dois motivos. Um deles consiste na relação estabelecida entre a ruptura com o direito das gentes e o tema do tráfico de cativos africanos, operação que caracteriza a escravidão não apenas como uma forma de despotismo, mas também como problema de razão de Estado. Em outras palavras, se o domínio escravista contribuía para a corrupção das sociedades, o tráfico ajudava a minar a constituição de vínculos internacionais fundados na reciprocidade, e não no interesse próprio e na adoção leviana de medidas ímprobas sob o argumento da conservação das nações. O outro motivo diz respeito ao uso das metáforas do leão e da raposa, as quais

não podiam deixar de levar a Maquiavel. Nesse sentido, talvez a Inglaterra não fosse reprovável por ser um leão, mas por rebaixar-se e colocar-se no papel abjeto de raposa. Quando Diderot olhava para o mundo, entendia muito bem a diferença entre aquilo que ele deveria ser e o que era de fato. Mas, afinal, havia aqui também um pensamento dialético, o mesmo que inseria a guerra no meio da civilização e o germe da sociabilidade no interior das florestas. Mas, supondo ser mesmo possível dar passos à frente e atrás, reformar ou revolucionar as sociedades, devolver as europeias às exigências da natureza, poderia o Novo Mundo desempenhar um papel efetivamente regenerador?

Entre a Bahia e Santa Catarina

45 A resposta à questão formulada no parágrafo anterior exigiria a leitura mais ampla e aprofundada de toda a *Histoire des deux Indes*, e, no entanto, o objetivo deste artigo é ater-se ao livro IX. Viu-se acima que, no capítulo XV, os arranjos feitos por Raynal nas notas do Visconde de Balsemão acabaram por identificar de maneira estereotipada a legislação de 1755, relativa ao Diretório dos Índios, com a total libertação dos brasileiros, a qual teria sido acompanhada do reconhecimento de seus direitos como cidadãos. Diante disso, Diderot inseriu no mesmo capítulo suas observações sobre a importância de os povos saberem louvar seus soberanos quando praticavam ações tão edificantes quantos estas. Porém, logo depois do fim dos comentários do enciclopedista, reaparece a narrativa do abade, que agora lamenta que o "nouveau système", em vez de ligar os índios – e o termo utilizado é mesmo "Indiens" – à cultura, ao trabalho, à busca de comodidades, ao espetáculo da felicidade, ao abandono da floresta e à adoção de um gênero de vida mais tranquilo, não conseguiu, nas diferentes províncias, tirá-los de sua situação inicial. Raynal aproxima-se do discurso das autoridades portuguesas, mas o apropria a seu modo introduzindo a questão fundamental da criação de um novo povo, fruto da mestiçagem de corpos e costumes [58]. Para o autor, o objetivo da Corte de Lisboa seria o de produzir uma relação de confiança entre americanos e europeus – e agora o termo utilizado é "Américains" –, superar antigas rivalidades e parcialidades, e gerar certa harmonia. Contudo, essas "douces espérances" não se concretizaram em parte alguma. Na verdade,

> les Brésiliens sont restés mêlés avec les Portugais, avec les nègres, et n'ont pas changé de caractère, parce qu'on n'a pas travaillé à les éclairer ; parce qu'on n'a rien tenté pour vaincre leur paresse naturelle ; parce qu'on ne leur a pas distribué des terres ; parce qu'on ne leur a pas fait les avances qui auraient pu exciter leur émulation [59].

46 E então seguem algumas informações advindas de outra fonte, embora não estranhas às enviadas pelo Visconde de Balsemão, nas quais é explicitado que os aldeamentos eram amplamente presididos por brancos, medida que redundava em conflitos. Com base nessa constatação, Raynal mostra-se receoso diante da possibilidade de tomar partido, terminando o capítulo por meio de um parágrafo conhecido, ainda que geralmente, ao mencioná-lo, os historiadores não salientem as reservas contidas no elogio feito a Balsemão:

> Ces combinaisons ont partagé les esprits. Un écrivain, qui n'est jamais sorti de l'Europe, serait regardé comme bien hardi s'il osait prononcer entre deux partis qu'une expérience de trois siècles n'a pu réunir ; mais il me soit permis au-moins de dire qu'un des hommes les plus éclairés qui aient jamais vécu dans le Brésil m'a répété cent fois que les Indiens qu'on laisse maîtres de leurs actions dans la colonie Portugaise sont fort supérieurs en intelligence et en industrie à ceux qui sont tenus dans une tutelle perpétuelle [60].

47 No trecho não fica claro quais seriam exatamente os dois partidos citados (autoridades, missionários, colonos?), conquanto se possa prever que se tratasse de defender a concessão de uma autonomia mais efetiva aos índios ou de manter sua tutela, a decisão dependendo, segundo Raynal, de se avaliar em que medida eles seriam potencialmente inteligentes e industriosos.

48 O projeto civilizatório descrito pelo abade – mescla entre índios, portugueses e negros, esclarecimento, superação da preguiça, valorização do trabalho, distribuição de terras e estímulo via emulação – não se apartava, em termos gerais, da visão de Diderot, aparecendo mesmo nas propostas que fizera a Catarina II para tirar a Rússia da barbárie. Contudo, como se viu, o enciclopedista, além de conceber a civilização de maneira crítica e complexa, mostrava-se sempre atento aos prejuízos do uso da força. Num capítulo das Mémoires pour Catherine II, intitulado "Idée systématique sur la manière d'amener

un peuple au sentiment de la liberté et de l'état policé", escreveu : "Si j'avais de civiliser des sauvages, que ferais-je ? Je ferais des choses utiles en leur présence sans leur rien ni dire, ni prescrire. J'aurais l'air de travailler pour ma seule famille et pour moi [61]". A noção de que a emulação despertaria o desejo dos demais de possuírem os meios mais cômodos para se viver, pois, afinal, os humanos se inclinariam à busca do que lhes fazia felizes, constituía um elemento fundamental do pensamento diderotiano. Mas era preciso lidar também com os aspectos referidos por Diderot para definir o conceito de espírito nacional, ainda que este não fosse aplicável sem problemas às sociedades coloniais. Assim, haveria de se considerar os fatores constantes, de caráter físico, e os variáveis, atinentes às ações e aos costumes humanos, bem como articular os princípios especulativos às exigências do meio natural.

49 Uma análise baseada em aspectos desse tipo apareceria no capítulo XIX do livro IX da *Histoire*, no qual, tomando-se em parte os dados fornecidos por Balsemão e tendo-se já mencionado tópicos relativos ao Pará, ao Maranhão e a Pernambuco, descreve-se a situação da Bahia. Valendo-se provavelmente de relatos de viagem, Raynal afirma que a superstição e o fanatismo constrangiam a sociabilidade das mulheres de Salvador. Diderot, então, encaixa um comentário seu :

> Le défaut de société, que la séparation des deux sexes entraîne nécessairement, n'est pas le seul inconvénient qui trouble à Bahia les jouissances et les douceurs de la vie. L'hypocrisie des uns, la superstition des autres ; l'avarice au-dedans et le faste au-dehors ; une extrême mollesse qui tient à l'extrême cruauté dans un climat où toutes les tentations sont promptes et impétueuses ; les défiances qui accompagnent la faiblesse ; une indolence qui se repose entièrement sur des esclaves du soin des plaisirs et des affaires : tous les vices, qui sont épars ou rassemblés dans les pays méridionaux les plus corrompus, forment les caractères des Portugais de Bahia. Cependant la dépravation des mœurs semble diminuer depuis que l'ignorance n'est plus tout-à-fait la même. Les lumières, dont l'abus corrompt quelquefois des peuples vertueux, peuvent, sinon épurer et déformer une nation dégénérée, du moins rendre le crime plus rare, jeter un vernis d'élégance sur la corruption, y introduire une hypocrite urbanité et le mépris du vice grossier [62].

50 Deve-se notar, antes de tudo, que a passagem faz referência aos portugueses situados na Bahia, não mencionando "Brésiliens", "Nègres" ou "Mestiços". Os lusitanos se achariam submetidos a fatores climáticos dos quais derivaria uma frouxidão moral (mais uma vez, ética, mas também psicológica) incapaz de conter a pronta satisfação de sensações impetuosas. Uma vez que a debilidade de cada um despertava a desconfiança em relação aos outros, sugere-se que a crueldade do clima desviava a energia a ser utilizada na ação produtiva e no pensamento racional para transformá-la em realização sensorial imediata. Daí surgiriam as condições para a proliferação de vícios inúmeros comuns a regiões meridionais e conhecidos pelos próprios portugueses, tais como a superstição, a avareza e a indolência – enfim, a depravação dos costumes típica de nações degeneradas. Há de se ressaltar, contudo, que entre as causas variáveis assinaladas pelo *philosophe* estava a escravidão. Ou seja, a dificuldade de ordem natural, que impedia a mobilização da energia vital em prol de atividades voltadas ao gozo e às doçuras da vida civilizada, tornava-se maior ainda em razão da existência de escravos que cuidavam de prazeres e negócios. Porém, o fluxo cíclico do cosmos e das sociedades, de acordo com Diderot, fazia as luzes jogarem a favor da Bahia, pois ali não se tratava de ir perigosamente para além de certas fronteiras da civilização, mas sim de estar bastante aquém delas. Na verdade, a própria aparência do estado policiado já constituía um meio de buscá-lo.

51 Ademais, se bem que na descrição do Rio de Janeiro, realizada no capítulo XX, Raynal cravasse serem seus costumes iguais aos da Bahia, como seriam também os das Minas – "les mêmes vols, les mêmes trahisons, les mêmes vengeances, les mêmes excès de tous les genres et toujours la même impunité [63]" –, Diderot, logo em seguida, tornou mais complexa a análise sobre a formação de um povo ao avaliar o caso de Santa Catarina. O abade afirmara que, de início, a região havia se tornado "le refuge de quelques vagabonds", de aventureiros que pouco reconheciam a autoridade de Portugal e que, por isso mesmo, não adotaram as ideias exclusivistas de Portugal, passaram a comerciar com embarcações de todas as nações, dedicaram-se a diferentes produções, desprezaram o ouro e aprenderam a viver virtuosamente segundo as condições locais. Diderot viu-se, então, na necessidade de acrescentar um parágrafo que pudesse explicar a situação catarinense:

> L'écume et le rebut des sociétés policées peut former quelquefois une société bien ordonnée. C'est l'iniquité de nos lois ; c'est l'injuste répartition des biens ; ce sont les supplices et les fardeaux de la misère ; c'est l'insolence et l'impunité des richesses ; c'est l'abus du pouvoir, qui fait souvent des rebelles et des criminels. Réunissez tous ces malheureux qu'une rigueur souvent outrée a bannis de leurs foyers ; donnez-leur un chef intrépide, généreux, humain, éclairé, vous ferez de ces brigands un peuple honnête, docile, raisonnable. Si ses besoins le rendent guerrier, il deviendra conquérant ; et pour s'agrandir, fidèle observateur des lois envers lui-même, il violera les droits des nations : tels furent les Romains. Si faute d'un conducteur habile, il est abandonné à la merci des hasards et des événements, il sera méchant, inquiet, avide, sans stabilité, toujours dans un état de division, ou avec lui-même ou avec ses voisins : tels furent les Paulistes. Enfin, s'il peut vivre plus aisément des fruits naturels de la terre, ou de la culture et du commerce que de pillages, il prendra les vertus de sa situation, le doux penchant qu'inspire l'intérêt raisonné du bien-être. Civilisé par le bonheur et la sécurité d'une vie paisible, il respectera dans tous les hommes les droits dont il jouit, et fera un échange de la surabondance de ses productions avec les commodités des autres peuples : tels furent les réfugiés de Sainte-Catherine [64].

52 A passagem, ao articular-se com diversas concepções diderotianas já referidas, constitui uma breve síntese explicativa de como as sociedades podiam se formar e desenvolver. Para o *philosophe*, Hobbes havia ensinado sobre a importância de se levar a sério o papel da guerra como componente analítico. Diderot afastava-se de concepções pactistas por considerar que as necessidades impostas pela natureza à conservação da espécie humana tornavam-na propensa à sociabilidade, mas o estado de guerra tendia a emergir onde as leis morais e civis não se consolidassem ou fossem esgarçadas demais. No caso dos povoadores de Santa Catarina, todavia, seu caráter rebelde e criminoso adviria das próprias contradições da civilização, que criava um refugo sofrido e miserável devido não só à iniquidade das leis, mas também à concentração da riqueza e ao abuso de poder. Tal argumento era caro ao enciclopedista, aparecendo comumente em suas análises acerca do mau e do bom luxo: o primeiro seria consequência da desigualdade profunda e o último, do fortalecimento de camadas intermediárias do Terceiro Estado. Disse-o abundantemente nas con-

versas com Catarina II e nas observações, algumas bastante ácidas, ao Nakaz.

53 Em que pese a presença mais ou menos atuante de um líder reformador, Diderot avaliava que da escória, desse refugo da civilização corrompida, ou talvez desse universo retornado à barbárie, poderiam resultar três tipos distintos de sociedade : o do estado de guerra, ancorado na cobiça, no qual se respeitavam as leis internamente, mas não externamente ; o do estado de divisão, também caracterizado pela avidez, no qual as leis não eram respeitadas nem dentro, nem fora do país ; e o do estado civilizado, adaptado às condições locais e dedicado à produção e ao comércio, no qual vigorariam as virtudes e os interesses sensatos do bem-estar. Assim, nesse trajeto que passava por romanos, paulistas e catarinenses, surgiam três situações paradigmáticas: ordem legal interna e caos externo, caos interno e externo, ordem legal interna e externa. No início, um parágrafo adiante, do capítulo XXI, em que Raynal, valendo-se de fontes que mereceriam um estudo à parte, descreve os paulistas de modo bastante estereotipado, reforça-se a imagem deixada por Diderot na passagem citada. A impressão que se tem é que o abade e o enciclopedista dançam uma valsa relativamente conhecida, cada um procurando acompanhar o passo do outro e propor uma pequena evolução diferente.

54 Os três capítulos seguintes, por se debruçarem sobre o tema da descoberta e exploração de metais e pedras preciosas na América lusa, convidam a reflexões diversas. Diderot insere a sua como introdução àquele que trata dos diamantes, o XXIV, logo após uma observação de Raynal sobre as consequências negativas para os preços causadas pelo “luxe nouveau”, manifesto no emprego geral de joias e douraduras:

> Dans tous les temps, les hommes ont affecté l’étalage de leurs richesses, soit parce que dans l’origine elles ont été le prix de la force et le signe du pouvoir, soit parce qu’elles ont obtenu partout la considération due aux talents et aux vertus. Le désir de fixer les regards sur soi invite l’homme à se parer de ce que la nature a de plus brillant et de plus rare. Les peuples sauvages et les nations civilisées ont, à cet égard, la même vanité. De toutes les matières qui représentent l’éclat de l’opulence, le diamant est la plus précieuse. Il n’y en a jamais eu aucune qui ait eu autant de valeur dans le commerce, aucune qui ait été d’un si grand ornement dans la société. Nos femmes en sont

> quelquefois éblouissantes. On dirait qu'elles sont plus jalouses de se montrer riches que belles. Ignoreraient-elles donc qu'un cou, que des bras d'une forme élégante, ont mille fois plus d'attraits nus qu'entourés de pierres précieuses ; que le poids de leurs girandoles déforme leurs oreilles ; que l'éclat du diamant ne fait qu'affaiblir l'éclat de leurs yeux ; que cette dispendieuse parure fait mieux la satyre de leurs époux ou de leurs amants que l'éloge de leurs charmes ; que la Vénus de Médicis n'a qu'un simple bracelet ; et que celui qui ne voit dans une belle femme que la richesse de son écrin est un homme sans goût [65] ?

55 O ponto de partida da observação de Diderot é a origem da riqueza, isto é, a força e o poder ou o trabalho talentoso e virtuoso – questão, portanto, que se aproxima daquela relativa ao mau e ao bom luxo. O diamante, concebido como o ponto máximo do comércio e da ornamentação e, portanto, da expressão da riqueza, conduz, no entanto, a dois problemas diferentes, embora relacionados. De um lado, há a intenção de expressar a posição social, seja o poder mantido pela força, seja a riqueza; de outro, acha-se o desejo de todo ser humano de fixar os olhares sobre si, uma forma particular de vaidade que poderia ser chamada de narcísica – e aqui, apesar dos cuidados com certo anacronismo do termo, não se deve esquecer a longa tradição iconográfica a envolver Cupido e Narciso. É, aliás, recorrendo à referência da Vênus de Médici que Diderot, esse frequentador dos *Salons*, contrapõe, mais uma vez, os excessos do artifício civilizado, satirizados como deveriam ser os abusos do tirano, à beleza da nudez e das formas naturais. Diga-se de passagem que, examinado o personagem de um dos quadros de Louis Jean François Lagrenée (1725-1805) no Salon de 1765, o *philosophe* criticou sua pobreza apesar das vestes suntuosas: "Le saint est lourd ; toute la richesse de sa draperie ne dérobe pas la pauvreté de son caractère. Un peintre ancien disait à son élève, qui avait couvert sa Vénus de pierreries : Ne pouvant pas la faire belle, tu l'as faite riche. J'en dis autant à Lagrenée [66]". Se, como se viu há pouco, as aparências do estado policiado significavam já um passo em sua direção, os excessos do artifício iam apagando os traços naturais e inflando a vaidade, pelo menos nas sociedades mais civilizadas. Enfim, alguns passos à frente ou atrás poderiam colocar Narciso em seu devido lugar e levar um povo a escolher entre a Bahia e Santa Catarina.

Sem Hércules, sem Inquisição

56 É em boa medida com base das notas do Visconde de Balsemão – elogiado novamente por Raynal como "l'homme qui a le plus étudié, le mieux connu ce grand établissement [67]" – que se passa a discutir, no livro IX da *Histoire des deux Indes*, a situação atual do Brasil, suas relações comerciais com outras regiões do império luso e as dificuldades enfrentadas por Portugal. A partir do capítulo XXVII, significativamente intitulado "Le Portugal et les établissements éloignés sont tombés dans l'état de la plus grande dégradation. Comment cela s'est-il fait?", até o final do livro IX, uma sequência importante de análises e avaliações, parte delas certamente derivadas de autoridades e letrados lusitanos, vai constituindo um modelo explicativo que marcaria a historiografia dos séculos seguintes, fazendo-se presente mesmo nos dias de hoje. Uma vez que esse aspecto não cabe no escopo deste artigo, será sublinhado apenas que, para além da incúria lusa, outros dois fatores são apontados como estruturalmente prejudiciais ao desenvolvimento de Portugal e de suas possessões ultramarinas: o domínio espanhol entre 1580 e 1640 e a poderosa influência inglesa, que, recorrendo a expedientes como o Tratado de Methuen de 1703, teria deixado o reino lusitano em situação de dependência. Nesse contexto, as palavras críticas de Diderot contra o expansionismo inglês, expressas no livro X, adquirem um sentido particular. Não se deve deixar de destacar, portanto, que a explicação de Raynal para a degradação de Portugal, devedora ou não dos ilustrados dessa nação, procurava relacionar práticas supersticiosas e despóticas vividas internamente com as extravagâncias expansionistas que dilaceravam o direito das gentes, fossem as cometidas pela Espanha seiscentista ou pela Inglaterra setecentista. Ou seja, as questões concernentes à razão de Estado entravam no modelo explicativo.

57 No capítulo XXVIII, relativo aos meios pelos quais a Corte de Lisboa poderia tirar metrópole e colônia de sua apatia, Diderot inscreve outro comentário, certamente o mais próximo do pensamento fisiocrata. É curioso observar como a inserção soa artificial e excessiva em relação ao ritmo da descrição de Raynal. Este, após sugerir que Portugal deveria se desvencilhar do domínio inglês, passou a defender o desenvolvimento de sua indústria. Ao arrolar alguns produtos que poderiam trazer maiores benefícios para os portugueses, menci-

onou o alcance internacional de seus vinhos e, sem mencionar a Companhia do Alto Douto, instituída pelo Marquês de Pombal em 1756, lembrou, em tom de reprovação, que "une loi si extraordinaire", adotada em prejuízo do negócio como um todo, exigira que videiras fossem arrancadas. Trata-se de uma entre outras passagens nas quais a administração pombalina é criticada com severidade, ainda que o marquês não seja citado uma única vez no livro IX. Observe-se a esse respeito que a *Histoire des deux Indes* deixa a sensação de que, embora posteriormente a historiografia tenha tratado Pombal como um déspota esclarecido, para homens como Raynal e Diderot ele era apenas um déspota. Seja como for, logo após a reprovação feita pelo abade, o enciclopedista desenvolve uma longa digressão sobre a propriedade privada. No parágrafo em que trata do assunto, Raynal afirma acerca do avanço do consumo do vinho português e da medida que exigira a extração de videiras: "Il était impossible de prévoir que ce serait la cour de Lisbonne elle-même qui en arrêterait le cours". O parágrafo seguinte é todo de Diderot :

> Mais, quand la chose serait possible, ce ne serait pas moins un attentat contre le droit sacré et imprescriptible de la propriété. Dans un monastère, tout est à tous ; rien n'est individuellement à personne ; les biens forment une propriété commune. C'est un seul animal à vingt, trente, quarante, mille, dix mille têtes. Il n'en est pas ainsi d'une société. Ici, chacun a sa tête et sa propriété, une portion de la richesse générale, dont il est le maître et le maître absolu, dont il peut user et même abuser à sa discrétion. Il faut qu'un particulier puisse laisser sa terre en friche, si cela lui convient, sans que l'administration s'en mêle. Si le gouvernement se constitue juge de l'abus, il ne tardera pas à se constituer juge de l'us, et toute véritable notion de propriété et de liberté sera détruite. S'il peut exiger que j'emploie ma chose à sa fantaisie, s'il inflige des peines à la contravention, à la négligence, à la folie, et cela sous prétexte de la notion d'utilité générale et publique, je ne suis plus le maître absolu de ma chose ; je n'en suis que l'administrateur au gré d'un autre. Il faut abandonner à l'homme en société, la liberté d'être un mauvais citoyen en ce point, parce qu'il ne tardera pas à en être sévèrement puni par la misère et par le mépris plus cruel encore que la misère. Celui qui brûle sa denrée ou qui jette son argent par la fenêtre est un stupide trop rare pour qu'on doive le lier par des lois prohibitives ; et ces lois prohibitives seraient trop nuisibles par leur atteinte à la notion universelle et sacrée de la propriété. Dans toute constitution bien ordonnée, les

> soins du magistrat doivent se borner à ce qui intéresse la sûreté générale, la tranquillité intérieure, la conduite des armées, l'observation des lois. Partout où vous verrez l'autorité aller plus loin, dites hardiment que les peuples sont exposés à la déprédation. Parcourez les temps et les nations, et cette grande et belle idée d'utilité publique se présentera à votre imagination sous l'image symbolique d'un Hercule qui assomme une partie du peuple aux cris de joies et aux acclamations de l'autre partie, qui ne sent pas qu'incessamment elle tombera écrasée sous la même massue [68].

58 A metáfora do monastério, apresentada no início da passagem com o intuito de se estabelecer um contraponto com a questão da propriedade privada, não significa apenas o rechaço de Diderot frente à ideia de socialização dos bens e em prol da tradição individualista do empirismo inglês. A imagem, ainda que de maneira deslocada – do poder absoluto do Estado à situação em que tudo é de todos – evoca o Leviatã de Hobbes, especialmente o frontispício da primeira edição de 1651, no qual, desejando-se representar o pacto, o corpo do monarca é composto por infinitos indivíduos [69]. O monastério, nesse sentido, ao apresentar-se como um animal de dez mil cabeças, expressaria uma forma particular de organizar a sociedade tendo em vista sua conservação e a da espécie. Porém, esse deslocamento é acompanhado de uma inversão parcial do modelo hobbesiano, pois o *philosophe*, tendo à mente a ameaça da guerra e da barbárie, assim como a necessidade de cada um de buscar a felicidade, assevera que uma sociedade civilizada não pode de fato organizar-se nesses termos. Assim, o único mestre absoluto que deve existir é o proprietário, mesmo que use mal de seus bens e cometa abusos. Chama a atenção a radicalidade com que Diderot, pelo menos na *Histoire des deux Indes*, defende tal princípio, visto que chega a negar claramente a ideia de uma intervenção do Estado feita em nome do interesse geral. Essa posição do enciclopedista seria partilhada por outros autores do último quartel do século XVIII, coadunando-se com sua descrença definitiva em relação ao despotismo esclarecido, sentida no tom ácido com que tratou o Nakaz de Catarina II – atitude, aliás, que o afastava dos fisiocratas, a despeito das contribuições destes para a formação de seu pensamento.

59 Ao defender que era preciso deixar o homem agir livremente em sociedade, Diderot ajudava a erguer as condições do que viria a ser, se-

gundo Michel Foucault, a governamentalidade liberal, calcada na dificuldade de se conciliar, de um lado, o sujeito de interesse (ou *homo oeconomicus*), voltado à busca da realização de seus objetivos individuais, e, de outro, o sujeito de direito estabelecido por uma longa tradição. Se, no caso deste, pressupunha-se em tese a existência de um soberano onisciente, no caso daquele, destacava-se que nem cada um dos indivíduos, nem a própria soberania seriam capazes de dar conta de processos invisíveis e solucionáveis de um modo tipicamente providencial. A saída para tais contradições, como aponta Foucault, foi a criação do conceito de sociedade civil, categoria desdobrada em instituições por meio das quais a instância soberana, embora respeitando os princípios da propriedade privada e da satisfação individual, procurava valer-se do direito para regular em alguma medida o sujeito de interesse [70]. Receoso diante da imagem simbólica de Hércules, esse Leviatã da utilidade pública, Diderot guardava do poder soberano apenas as funções indispensáveis à conservação da sociedade, isto é, a segurança, a tranquilidade interna, a condução dos exércitos e a observação das leis.

60 Seria, entretanto, preciso perguntar como, no pensamento do *philosophe*, o senhor absoluto de bens se esquivaria da figura do proprietário de escravos, impedindo-a de se valer do argumento de que o Hércules da utilidade geral era o verdadeiro déspota – questão bastante prática e pertinente quando se analisam sociedades como as da América portuguesa. É verdade que Diderot foi um árduo defensor da constituição de leis civis sólidas e compostas pelos representantes de cada nação como meio de conter os abusos dos soberanos e tornar as sociedades relativamente estáveis no decorrer do tempo. Foi, aliás, o apego de Catarina II a Montesquieu (1689-1755) e suas reservas frente às propostas diderotianas que despertou sua irritação com o Nakaz. No entanto, as críticas dirigidas, por exemplo, à Inglaterra demonstravam, elas mesmas, que no campo internacional a cobiça fazia pouco caso do direito das gentes. Não parecia ser diferente no interior das sociedades. As alternativas de Diderot para pôr limite ao avanço da cupidez corruptora envolveram o problema da educação e a proposta de aplicação de um severo sistema de castigos e recompensas, apresentado também à imperatriz da Rússia. Deve-se ainda ressaltar que, quando se trata do pensamento do enciclopedista, por vezes faz mais sentido reconhecer a contradição e a dialética como

seus elementos constitutivos do que buscar a coerência que fecha o sistema e corre o risco de torná-lo metafísico – mesmo que isso signifique estranhar a possibilidade de a defesa da propriedade privada absoluta, feita em nome da crítica ao despotismo, poder redundar na aceitação da escravidão. Por outro lado, tomando-se uma outra direção, talvez seja o caso de se expressar em termos diderotianos e sugerir que o ódio nutrido contra a tirania tenha levado as paixões de Diderot a limites bastante perigosos.

61 De toda forma, sendo indispensável a salvaguarda da segurança e da tranquilidade interna, havia de se controlar um corpo social bastante pujante e ameaçador. Logo após a crítica de Raynal à Inquisição, cuja contenção consistiria num dos meios de tirar do torpor tanto a metrópole quanto a colônia, Diderot, além de reprovar a exclusão do acesso ao sacerdócio com base no sangue, passa a avaliar o debate sobre qual seria o melhor meio de esvaziar o poder dos padres e de melhorar seus costumes. Embora "quelques politiques" sugerissem que os eclesiásticos fossem remunerados por quem precisasse de seu ministério, a saída parecia perniciosa, pois tenderia a levar o clero a ampliar suas atividades. Por isso, os "hommes d'État" haviam sido contraditados pelos "philosophes", que preferiam ver os eclesiásticos dormirem a dar-lhes novas forças e a assistir ao avanço da superstição, bem como à fabricação de santos, milagres, relíquias e outras imposturas. A alternativa mais adequada ao bem dos impérios seria a de conceder aos padres uma subsistência segura, porém módica, porquanto esta limitaria seu fausto e o aumento do número de membros do corpo da Igreja. Afinal, "la misère le rend fanatique, l'opulence le rend indépendant ; l'un et l'autre le rendent séditieux [71]".

62 Para além de seus efeitos em termos de perseguição do conhecimento, o clero possuiria todas as condições para ameaçar a autoridade soberana e subverter a sociedade, e Diderot o havia dito com todas as palavras a Catarina II quando se achava na Rússia. Repetiu-o também na *Histoire* :

> Ainsi le pensait du moins un philosophe qui disait à un grand monarque : Il est dans vos États un corps puissant qui s'est arrogé le droit de suspendre le travail de vos sujets autant de fois qu'il lui convient de les appeler dans ses temples. Ce corps est autorisé à leur parler cent fois dans l'année et à leur parler au nom de Dieu. Ce corps leur

> prêche que le plus puissant des souverains est aussi vil devant l'être des êtres que le dernier esclave. Ce corps leur enseigne qu'étant l'organe du créateur de toutes choses, il doit être cru de préférence aux maîtres du monde. Quelles doivent être les suites naturelles d'un pareil système ? De menacer la société de troubles interminables jusqu'à ce que les ministres de la religion soient dans la dépendance absolue du magistrat, et ils n'y tomberont efficacement qu'autant qu'ils tiendront de lui leur substance. Jamais on n'établira de concert entre les oracles du ciel et les maximes du gouvernement que par cette voie. C'est l'ouvrage d'une administration prudente que d'amener, sans troubles et sans secousses, le sacerdote à cet état où, sans obstacles pour le bien, il sera dans l'impuissance de faire le mal [72].

63 É verdade que, conquanto Pombal não pensasse na possibilidade de reduzir a religião católica à condição de superstição, nem defendesse concepções materialistas, as proposições de Diderot não lhe soariam de todo estranhas. De toda forma, essas e outras palavras do enciclopedista, inseridas num livro que a rigor, dada sua grande divulgação, poderia ser lido por moradores de Portugal e da América portuguesa, parecem suficientes para ratificar a tese de Hans Wolpe, adotada também por Michèle Duchet, segundo a qual Raynal fizera de sua *Histoire* uma "machine de guerre" em que Diderot travou suas próprias batalhas [73]. A ideia de que a presença de parte das notas de Balsemão relativizaria tal conclusão, pois significava colocar no interior da obra o ponto de vista do colonizador, não se sustenta de fato [74]. Visto que o abade mantinha contatos com autoridades de diferentes nacionalidades e que não se mostrou alheio, por exemplo, a grupos cujo negócio dependia do tráfico de escravizados, não se pode negar que sua obra tornou-se também palco de disputas políticas, as quais surgem por vezes em certo desequilíbrio de vozes e narrativas. Contudo, no próprio caso de Balsemão, que, entre outros objetivos, desejava difundir a perspectiva lusa em relação aos embates com os espanhóis na América, o que se pode sublinhar não é a relativização da noção de máquina de guerra, mas sim os desdobramentos de seu significado. Ao fim e ao cabo, por meio das notas fornecidas pela autoridade portuguesa, a guerra travada em campo passava a ser combatida também nas páginas da *Histoire des deux Indes*. Estudar o livro IX consiste, por isso, numa das formas de reconstituir as diferentes posições estratégicas de cada um, fosse de Raynal, Diderot, Balsemão ou ainda de outro autor.

Para além do fantasma

64 Se coube ao enciclopedista iniciar o livro IX, coube-lhe também terminá-lo com um parágrafo sintético e perturbador. O capítulo final, o de número XXX, traz uma questão que por si só já abarcava certa melancolia : “Peut-on raisonnablement espérer que le Portugal améliorera son sort et celui de ses colonies ?” O trecho de Diderot, presente já nas edições de 1770 e 1774, mas modificado na de 1780, parte do impacto causado pelo terremoto em Lisboa no ano de 1755, mencionado no parágrafo anterior por Raynal. No desfecho, sente-se a presença do grande fantasma do livro sobre a América portuguesa, daquele cujo nome não se ousou citar. Da primeira edição da *Histoire des deux Indes*, quando ainda era secretário de Estado, até a terceira, publicada num momento em que, já afastado do poder, aproximava-se da morte, a imagem de Pombal não é propriamente associada a reformas, mas sim ao despotismo e à perseguição das obras de *philosophes*. Parecia mais, nas palavras de Diderot, ser um dos marcos da contradição que poderia levar o império luso à ruptura, à revolução cobrada pela natureza:

> Comment se bercer de l’espoir d’un meilleur avenir lorsqu’on ne voit point sortir des ruines de Lisbonne un meilleur ordre des choses, un nouvel état, un peuple nouveau ? La nation à laquelle une grande catastrophe n’apprend rien est perdue sans ressource, ou sa restauration est renvoyée à des siècles si reculés qu’il est vraisemblable qu’elle sera plutôt anéantie que régénérée. Que le Ciel écarte ce terme fatal du Portugal ! Qu’il en éloigne le présage de ma pensée où il ne pourrait se fixer ou rentrer sans me plonger dans une profonde affliction ! Mais, dans ce moment, je ne puis me dissimuler qu’autant les grands écarts de la nature donnent de ressort aux esprits éclairés, autant ils accablent les âmes flétries par l’habitude de l’ignorance et de la superstition. Le gouvernement, qui se joue partout de la crédulité du peuple et que rien ne saurait distraire de son empressement à reculer les limites de l’autorité, devint plus entreprenant au moment que la nation devint plus timide. Des consciences hardies opprimèrent les consciences faibles ; et l’époque de ce grand phénomène fut celle d’une grande servitude. Triste et commun effet des catastrophes de la nature. Elles livrent presque toujours les hommes à l’artifice de ceux qui ont l’ambition de les dominer. C’est alors qu’on cherche à multiplier sans fin les actes d’une autorité arbitraire,

> soit que ceux qui gouvernent croient réellement les peuples nés pour leur obéir, soit qu'ils pensent qu'étendant le pouvoir de leur personne, ils augmentent la force publique. Ces faux politiques ne voient pas qu'avec de tels principes un État est comme un ressort qu'on force à réagir sur lui-même, et qui, parvenu au point où finit son élasticité, se brise tout-à-coup et déchire la main qui le comprime. La situation où se trouve le continent de l'Amérique Méridionale démontre malheureusement la justesse de cette comparaison. On va voir ce qu'une conduite différente a opéré dans les îles de ce Nouveau Monde [75].

65 As referências a fenômenos da natureza não devem ser tomadas aqui como metafóricas, pois, para um pensamento voltado à articulação de leis naturais, morais e civis, a terra arrasada das catástrofes poderia mesmo significar regeneração ou degeneração, assim como a pressão exercida até o limite sobre um elástico envolvia certa regra por meio da qual o cosmos cobrava seu preço junto às sociedades. Pombal representava o avanço do despotismo num momento em que os espíritos se achavam frágeis demais, a ousadia capaz de gerar uma grande servidão, a ambição de um domínio que confundia poder pessoal com força pública. Compunha, enfim, o grupo dos "faux politiques" descritos por Maquiavel para que, na visão diderotiana, os povos deles se protegessem. De todo modo, ao finalizar o livro IX com observações desiludidas e com uma ambígua menção à América Meridional, cuja situação talvez indicasse que efeitos imprevisíveis resultariam da lógica do elástico, o *philosophe* já havia deixado nas páginas anteriores referências inúmeras acerca das fragilidades e potencialidades do Brasil, bem como análises instigantes sobre como se poderia erguer um mundo novo, fosse nos rincões da Rússia ou nos das Índias Ocidentais. A obra de Raynal, a despeito do arranjo por vezes incongruente de fontes tão diversas, buscava fornecer informações específicas a serem cotejadas com os elementos da história filosófica apontados principalmente por Diderot. Para cada região era possível tentar compreender o contexto natural, histórico e social, bem como relacioná-lo com modelos explicativos de caráter mais amplo, os quais colocavam o movimento das moléculas, a passagem do inanimado para o animado, a necessidade de conservação da espécie, a procura da felicidade, a dinâmica de sensações e paixões, a recusa das sombras da superstição, a crítica ao despotismo e a defesa da

propriedade privada a serviço de uma imprevisível máquina de guerra. Que o visse quem quisesse e pudesse ver.

BIBLIOGRAPHIE

Fonte manuscrita

"Extrait des notes fournie[s] à Mr. l'Abbé Raynal par Son Excellence Mr. le Vicomte de Balsemão sur les colonies portugaises, avec ses observations critiques sur l'Histoire philosophique des deux Indes", Biblioteca da Ajuda, Manuscritos Avulsos, 54-(XI)-26(27).

Fontes impressas

ANDRESON, Wilda, *Diderot's dream*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.

ANSART, Guillaume, "Variations on Montesquieu: Raynal and Diderot's *Histoire des deux Indes* and the American Revolution", *Journal of the History of Ideas*, v. 70, n. 3, jul. 2009, p. 399-420.

BENOT, Yves, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris, La Découverte, 2005.

CURRAN, Andrew S., *Diderot and the art of thinking freely*, Nova York, Other Press, 2019.

DIDEROT, Denis, *Mémoires pour Catherine II* (P. Vernière, éd.), Paris, Garnier, 1966.

_____, "Salon de 1765", *Œuvres complètes de Diderot. Salons*, Paris, Chez J. L. J. Brière, Libraire, t. VIII, 1821.

_____, "Observations sur le Nakaz", *Œuvres politiques* (P. Vernière, éd.), Paris, Garnier, 1963, p. 331-458.

DIECKMANN, Herbert, "Les contributions de Diderot à la 'Correspondance Littéraire et à l'*Histoire des deux Indes*", *revue d'Histoire Littéraire de la France*, a. 51, n. 04, 1951, p. 417-440.

_____, Inventaire du Fonds Vandeul et inédits de Diderot, Genève, 1991.

DUCHET, Michèle, Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières, Paris, Albin Michel, 1971.

_____, *Diderot et l'*Histoire des deux Indes *ou l'écriture fragmentaire*, Paris, A.-G. Nizet, 1978.

Encyclopédie ou Dictionaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Paris, volume IX, 1765, p. 793a-793b e 793b, entrée "Machiavélisme".

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Paris, volume XII, 1765, p. 776a, entrée "Raison d'État".

FEUGÈRE, Anatole, "Diderot et quelques autres historiens des deux Indes", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, a. 20, n. 02, 1913, p. 343-378.

_____, "Diderot et quelques autres historiens des deux Indes (suite et fin)", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, a. 22, n. 03-04, 1915, p. 408-452.

FONTENAY, Elisabeth de, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981.

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, 1978-1979, Paris, Seul/Gallimard, 2004.

FURTADO, Júnia Ferreira et MONTEIRO, Nuno Gonçalo, "Os Brasis na *Histoire des deux Indes*", *Varia Historia*, v. 32, n. 60, set/dez 2016, p. 731-777.

_____, "Raynal and the defence of the Portuguese colonization of Brazil: diplomacy and the Memoirs of Visconde de Balsemão", *Análise Social*, LIV, n. 230, 2019, p. 04-33.

GINZBURG, Carlo, "Medo, reverência, terror: reler Hobbes hoje", *Medo, reverência, terror*, São Paulo, Cia. das Letras, 2014, p. 13-32.

GOGGI, Gianluigi, "Voyage de Raynal en Angleterre et en Hollande", *Recherche sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n. 3, 1987, p. 86-117.

_____, "L'abbé Raynal et un questionnaire sur le Portugal e le Brésil", *Studi Settecenteschi*, v. 27-28, 2010, p. 285-316.

_____, "Diderot-Raynal et quelques autres historiens des deux Indes face aux créoles et aux sauvages", *Diderot Studies*, v. 32, 2012, p. 47-78.

IMBRUGLIA, Girolamo, "Two principles of despotism : Diderot between Machiavelli and de la Boétie", *History of European Ideas*, v. 34, n. 04, 2008, p. 490-499.

_____, "Civilisation and colonisation : enlightenment theories in the debate between Diderot and Raynal", *History of European Ideas*, v. 41, n. 07, 2015, p. 852-888.

ISRAEL, Jonathan, Democratic Enlightenment. Philosophy, revolution and human rights, 1750-1790, Oxford, Oxford University Press, 2011.

JACOB, Annie, "Civilisation/sauvagerie. Le sauvage américain e l'idée de civilisation", *Anthropologie et Sociétés*, v. 15, n. 01, 1991, p. 13-35.

MASON, John, "Materialism and history : Diderot and the *Histoire des deux Indes*", *European Review of History*, v. 03, n. 02, 1996, p. 151-160.

MASON, John Hope et WOKLER, Robert (ed.), *Diderot, Political writtings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

MUTHU, Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

PUGNET, Eva, "Les Lumières françaises: le moment machiavélien français ?", *Tropics*. Revue Électronique des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de la Réunion, n. 03, 2016.

QUÉRARD, J.-M. "Raynal", *Les supercheries littéraires dévoilées*, Paris, L'Éditeur, 1852, p. 45-49.

RAYNAL, Guillaume-Thomas François, Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes, Genève, Chez Jean-Leonard Pellet, 1780.

SANTOS, Tiago Aparecido dos, *Representação do Novo Mundo: as Américas portuguesa e inglesa na* Histoire des deux Indes *de Guillaume-Thomas Raynal*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São João del Rei (MG), Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas, 2015.

SENELLART, Michel, "Machiavélisme et Raison d'État au XVIIIe siècle d'après l'Universal-Lexikon de Zedler", *Revue de*

Synthèse, t. 130, s. 06, n. 02, 2009, p. 267-288.

SOUZA, Maria das Graças de, *Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot*, São Paulo, Ed. Unesp, 2002.

STRUNGNELL, Anthony, Diderot's politics. A study of the evolution of Diderot's political thought after the Encyclopédie, Haia, Martinus Nijhoff, 1973.

VILLALTA, Luiz Carlos, Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as Luzes: reformas, censura e contestações, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015.

VYVERBERG, Henry, *Historical pessimism in French Enlightenment*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.

WADE, Ira O., The structure and form of the French Enlightenment. Esprit revolutionnaire, Princeton, Princeton University Press, 1977.

WOLPE, Hans, *Raynal et sa machine de guerre. L'*Histoire des deux Indes *et ses perfectionnements*, Stanford, Stanford University Press, 1957.

NOTES

1 DIECKMANN, 1991. Um importante esforço de organização e sistematização temática do *Fonds Vandeul* encontra-se em DUCHET, 1978.

2 RAYNAL, 1780, t. II, L. IX, p. 357-469.

3 Na primeira edição do Colóquio Internacional "A Globalização das Luzes", ocorrida na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP, Minas Gerais, Brasil) entre os dias 07 e 10 de 2016, tive a oportunidade de demonstrar a utilização por parte de Raynal do manuscrito intitulado "Extrait des notes fournie[s] à Mr. l'Abbé Raynal par S. Excellence Mr. le Vicomte de Balsemão sur les colonies portugaises, avec ses observations critiques sur *l'Histoire philosophique des deux Indes*". https://www.eduff.com.br/produto/a-globalizacao-das-luzes-e-book-pdf-738

4 WOLPE, 1957.

5 WOLPE, *op. cit.*, p. 25, 31-2. Nesse sentido, a *Histoire* "n'est pas construite sur un plan rigoureux, mais d'après un plan 'lâche', où les chapitres ne se soudent pas les uns aux autres, mais où ils viennent se grouper selon des thèmes généraux" (p. 32).

6 WOLPE, *op. cit.*, p. 30.

7 BENOT, 2005, p. 107-195.

8 RAYNAL, p. 357-8.

9 DUCHET, 1978, *op. cit.*, p. 159-176.

10 SANTOS, 2015, p. 9-10.

11 São diversos os estudos sobre o pensamento de Diderot. Para os propósitos desta comunicação, vale a pena citar três : DUCHET, 1971 ; FONTENAY, 1981 ; SOUZA, 2002.

12 SANTOS, *op. cit.*, 205, especialmente o capítulo "O comércio e a administração das paixões".

13 DUCHET, 1971, *op. cit.*, especialmente o capítulo "L'anthropologie de Diderot".

14 RAYNAL, p. 358.

15 RAYNAL, p. 358-9.

16 RAYNAL, p. 361.

17 A questão de uma possível visão determinista e mesmo pessimista de Diderot, bem como a importância da ideia de fluxo em sua obra, têm sido discutidas por diversos autores. Cf., por exemplo, VYVERBERG, 1958, especialmente os capítulos "The world in flux" e "Disillusionment and diversity - Diderot".

18 RAYNAL, p. 361.

19 RAYNAL, p. 361.

20 RAYNAL, p. 364.

21 FONTENAY, *op. cit.*, 1981.

22 RAYNAL, p. 364.

23 RAYNAL, p. 365.

24 RAYNAL, p. 365.

25 DIDEROT, [1966] et [1963], p. 331-458.

26 RAYNAL, p. 366.

27 Sobre as diferenças dos dois *philosophes* acerca da ideia de civilização, IMBRUGLIA, 2015, p. 852-888. Para uma análise da história do conceito de civilização e de sua relação com o pensamento econômico do século XVIII, cf. JACOB, 1991, p. 13-35.

28 RAYNAL, p. 367.

29 RAYNAL, p. 368.

30 RAYNAL, p. 370.

31 RAYNAL, p. 371.

32 RAYNAL, p. 372.

33 RAYNAL, p. 374.

34 RAYNAL, p. 374.

35 RAYNAL, p. 374. Embora, com base no *Fonds Vandeul*, Michèle Duchet atribua a Diderot o capítulo IX do livro IX, no qual é apresentada uma longa descrição do sermão proferido pelo padre Antônio Vieira na Bahia, em 1688, acerca do bom sucesso das armas portuguesas contra as holandesas, preferiu-se aqui não seguir esse caminho. O dito capítulo IX, quando articulado ao X, parece fazer parte de um conjunto coerente mais atribuível ao abade Raynal do que a Diderot, especialmente em razão de sua articulação com um trecho sobre a função social da religião e com uma reflexão conclusiva sobre o significado da expulsão dos holandeses. Portanto, optou-se por discuti-los em outra ocasião.

36 RAYNAL, p. 393.

37 RAYNAL, p. 393.

38 RAYNAL, p. 393.

39 RAYNAL, p. 393-4.

40 RAYNAL, p. 394.

41 FONTENAY, *op. cit.*, 1981, cap. “Femme, ce nom seul touche l’âme”.

42 RAYNAL, p. 397.

43 RAYNAL, p. 397.

44 RAYNAL, p. 398.

45 Cf. “Extrait des notes fournie[s] à Mr. l’Abbé Raynal… ».

46 RAYNAL, p. 411.

47 RAYNAL, *Loc. Cit.*

48 RAYNAL, *Loc. Cit.*

49 RAYNAL, *Loc. Cit.*

50 RAYNAL, p. 412.

51 *Encyclopédie*,1765, verbete “Machiavélisme”.

52 *Encyclopédie*, verbete “Raison d’état”.

53 DIDEROT, [1966], *op. cit.*, p. 235.

54 DIDEROT, [1966], *op. cit.*, p. 232.

55 DIDEROT, [1966], *op. cit.*, p. 232-3.

56 RAYNAL, capítulo XIV, p. 67-8.

57 RAYNAL, *Ibid.*, p. 68-9.

58 Algumas observações sobre como as notas do Visconde de Balsemão aparecem na *Histoire des deux Indes* são apresentadas em FURTADO e MONTEIRO, 2019, p. 4-33.

59 RAYNAL, p. 413.

60 RAYNAL, *Loc. Cit.*

61 DIDEROT, [1966], p. 199.

62 RAYNAL, p. 421-2.

63 RAYNAL, p. 426.

64 RAYNAL, p. 428.

65 RAYNAL, p. 435.

66 DIDEROT, 1821, p. 142.

67 RAYNAL, p. 444.

68 RAYNAL, p. 455-6.

69 GINZBURG, 2014, p. 13-32.

70 FOUCAULT, 2004, em especial as lições de 28 de março e de 04 de abril de 1979.

71 RAYNAL, p. 462.

72 RAYNAL, p. 462-3.

73 WOLPE, *op. cit.* ; DUCHET, 1978, *op. cit.*

74 Para uma abordagem nessa direção, FURTADO e MONTEIRO, 2016, *op. cit.*

75 RAYNAL, p. 466-7.

RÉSUMÉS

Português
Sabe-se que a *Histoire philosophique et politique des établissements e du commerce des Européens dans les deux Indes* foi elaborada por Guillaume-Thomas François Raynal (1713-1796) em 1770, tendo sofrido alterações e acréscimos até a publicação de sua terceira edição em 1780, a qual contou com a colaboração de personagens tão díspares como o filósofo Denis Diderot (1713-1784) e Luís Pinto de Sousa Coutinho (1735-1804), visconde de Balsemão, que atuou como ministro da Guerra e dos Negócios Estrangeiros de Portugal. O objetivo desta comunicação vincula-se à análise da seção relativa à América portuguesa, que se encontra no capítulo IX do volume II da edição de 1780. Almeja-se neste momento analisar os trechos nele escritos por Diderot, compreendendo-os como narrativa coerente articulada em meio à multiplicidade de vozes que se expressam na obra.

Français
Nous savons que l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* a été élaborée par Guillaume-Thomas François Raynal (1713-1796) en 1770. L'œuvre a subi des modifications et des ajouts jusqu'à la publication de sa troisième édition en 1780, et cette dernière a bénéficié de la collaboration de personnalités aussi hétéroclites que le philosophe Denis Diderot (1713-1784) et Luís Pinto de Sousa Coutinho (1735-1804), Vicomte de Balsemão, qui a été ministre de la Guerre et des Affaires étrangères du Portugal. L'objectif de cet article est lié à l'analyse de la section relative à l'Amérique portugaise, que l'on trouve au chapitre IX du volume II de l'édition de 1780. La contribution analyse les passages écrits par Diderot, en les comprenant comme un récit cohérent articulé au milieu de la multiplicité des voix qui s'expriment dans l'œuvre.

English
We know that the *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* was written by Guillaume-Thomas François Raynal (1713-1796) in 1770. The work underwent modifications and additions until the publication of its third edition in 1780, which benefited from the collaboration of personalities as diverse as the philosopher Denis Diderot (1713-1784) and Luís Pinto de Sousa Coutinho (1735-1804), Viscount of Balsemão, who was Portugal's Minister of War and Foreign Affairs. The aim of this article is to analyse the section on Portuguese America, found in chapter IX of volume II of the 1780 edition. The aim is to analyse the passages written by Diderot, understanding them as a coherent narrative articulated within the multiplicity of voices expressed in the work.

INDEX

Mots-clés
Histoire des deux Indes, Abbé Raynal, Amérique portugaise, Diderot, Luís Pinto de Sousa Coutinho- Vicomte de Balsemão

Keywords
Histoire des deux Indes, Abbé Raynal, Viscount of Balsemão, Diderot, Luís Pinto de Sousa Coutinho, Portuguese America

Palavras chaves
Histoire des deux Indes, Abade Raynal, América portuguesa, Denis Diderot, Luís Pinto de Sousa Coutinho, Visconde de Balsemão

AUTEUR

Marco Antonio Silveira
Universidade Federal de Ouro Prethttps://orcid.org/0000-0003-4290-0608
Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP), onde também obteve os títulos de mestre e doutor, Marco Antonio Silveira é desde 2006, professor do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Publicou os livros *O universo do indistinto: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)* em 1997, *Fama pública : poder e costume nas Minas setecentistas* em 2015 e *A colonização como guerra: conquista e razão de Estado na América portuguesa (1640-1808)* em 2019. É pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).