

Un filo que no se rompe: la esclavitud en los tiempos modernos y contemporáneos

AN UNBREAKABLE BLADE: SLAVERY IN MODERN AND CONTEMPORARY TIMES

CARLOS ZERON
Universidade de São Paulo
Brasil

ABSTRACT

The article exposes what were the theological and legal concepts which the missionaries used to justify slavery during the modern colonial era. Such concepts were not defined only from the theological treatises, but also from the concrete historical experience of colonization and the slave trade. After opposing the justifications about slavery developed by different agents of colonization, the article presents its continuity in the XX and XXI centuries, focusing especially in debt bondage. The goal is to follow the historical thread of the transformations in working world: not only the differences and similarities between modern and contemporary slavery, but also the limits with respect to precarious forms of wage labor.

Key words: theology, legal, slavery, colonization, modernity, contemporary.

RESUMEN

El artículo expone cuáles eran los conceptos teológicos y jurídicos que los misioneros utilizaron para justificar la esclavitud en la época colonial moderna. Tales conceptos no se definieron sólo a partir de los tratados teológico-jurídicos, sino también con base en la experiencia histórica concreta de la colonización y de la trata de esclavos. Después de contraponer las justificaciones de la esclavitud desarrolladas por diferentes agentes de la colonización, el artículo ofrece su continuación en el presente —los siglos XX y XXI—, centrando su atención en la servidumbre por

deudas. El objetivo es seguir el hilo histórico de las transformaciones en el mundo del trabajo: no sólo las diferencias y las similitudes entre la esclavitud moderna y contemporánea, sino también los límites con respecto a las formas precarias de trabajo asalariado.

Palabras clave: teología, jurídica, esclavitud, colonización, modernidad, contemporáneo.

Artículo recibido: 9-9-2016

Artículo aceptado: 16-3-2017

*no tenemos derecho a olvidar que la esclavitud
asalariada es el destino del pueblo, incluso en la
república burguesa más democrática.
Lenin, El Estado y la Revolución*

INTRODUCCIÓN*

El número de trabajadores esclavos en el Brasil de hoy es estimado por el *Global Slavery Index* en alrededor de 155 300 –lo que representaría el 0.43% del total de los cerca de 35.8 millones en todo el mundo.¹ No obstante, el Ministerio de Trabajo (MPT) del gobierno brasileño estima en alrededor de 20 000 el número de trabajadores en condiciones similares a la esclavitud,² mien-

*Agradezco al MCT/CNPQ la concesión de la subvención que permitió la realización de este trabajo.

¹ Información tomada de The Global Slavery Index: <<http://www.globalslaveryindex.org/findings/>>, consultado el 5 de marzo de 2015.

² Información tomada de la página del Ministerio Público de Trabajo de Brasil: <http://portal.mpt.gov.br/wps/portal/portal_do_mpt/area_de_atuacao/trabalho_escravo/>, consultado el 8 de octubre de 2014. El trabajo esclavo en Brasil se explota en varios sectores económicos, incluidas las actividades de varias empresas multinacionales. “En el campo, la mayor incidencia del trabajo esclavo contemporáneo se encuentra en la ganadería [80% de las explotaciones cuyo nombre aparece publicado en la “lista suja” del gobierno federal], en la producción de carbón vegetal para la acería, la producción de pinus, caña de azúcar, yerba mate, café, frutas, algodón, frijoles, cebolla, patata, en la extracción de

tras que la Organización Internacional del Trabajo (OIT) estima el total mundial en 12.3 millones.³ Las cifras, vemos, son bastante

los recursos minerales y en la extracción de madera nativa y de látex. En las ciudades, la incidencia es mayor en los talleres de costura, en el comercio, en los hoteles, en los burdeles y en los servicios domésticos. En la zona rural y urbana, hay muchos casos en la construcción civil”. <<http://www.trabalhoescravo.org.br/noticia/80>>, consultado el 8 de octubre de 2014. El número de esclavos liberados entre 1995 (cuando la existencia de “trabajo esclavo” fue reconocida de manera oficial) y 2010 fue de 39 000. <<http://www.ilo.org/global/publications/magazines-and-journals/world-of-work-magazine/articles/wcms155287/lang-en/index.htm>>, y llega hoy a cerca de 46 000 –número significativo, si se tienen en cuenta las numerosas dificultades del Grupo Especial de Fiscalización Móvil (GEFM), incluyendo el asesinato de tres inspectores y un chofer del Ministerio del Trabajo y Empleo durante una inspección rural de rutina el 28 de enero de 2004, en lo que se conoció como la “Masacre de Unaf”; que, desde la perspectiva de Cazetta, son “diarias con valores muy pequeños, [y] falta de estructura en los lugares donde el trabajo se lleva a cabo, el aún limitado papel de la Policía Federal (PF), más cercano a una actividad de seguridad institucional, y no a una investigación policial adecuada” (Cazetta, “O que fizemos, o que não fizemos, por que nada muda”, p. 189). “El GEFM se encuentra vinculado a la Secretaría de Inspección del Trabajo (SIT) del Ministerio de Trabajo y Empleo (MTE). Está formado por inspectores de trabajo –que coordinan las operaciones de campo–, la policía federal y los fiscales del Ministerio Público de Trabajo (MPT). [...] El MTE tiene cerca de 3 000 inspectores para supervisar las relaciones laborales en las zonas rurales y urbanas de todo Brasil. De este total, sólo 25 personas están involucradas de forma directa en la acción de los cinco equipos móviles que componen el GEFM. También hay equipos similares en las superintendencias regionales del TEM y en las regiones donde es históricamente más alta la incidencia de trabajo esclavo”. Información obtenida de la página web del Senado de Brasil: <<http://www.senado.gov.br/noticias/Jornal/emdiscussao/trabalho-escravo/combate-ao-trabalho-escravo/gefm.aspx>>, consultado el 8 de octubre de 2014.

³ Cfr. Organização Internacional do Trabalho, *Uma aliança global contra o trabalho forçado. Relatório global do seguimento da declaração da OIT sobre princípios e direitos fundamentais no trabalho*. Relatório I (B), Conferência Internacional do Trabalho, 93ª Reunião. Genebra, 2005, tradução de Edilson Alckimim Cunha. Disponible en: <http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/forced_labour/pub/relatorio_global_2005_alianca_contra_trabalho_forcado_316.pdf>, consultado el 8 de octubre de 2014. En 2014, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) publicó un informe titulado “Profits and Poverty: The Economics of Forced Labour” (Ganancias y Pobreza: Aspectos económicos del trabajo forzado), que reúne datos sobre el trabajo forzoso en el mundo. El estudio estima que 21 millones de personas en el orbe están sometidas a trabajos forzados, ya sea en la trata de personas, en la servidumbre por deudas o en trabajos en condi-

dispares. Esto se debe tanto a las diferentes metodologías de investigación adoptadas, como a la definición misma del trabajo esclavo utilizadas por esas instituciones. Y, sin embargo, a pesar de los números mucho más bajos, la Organización Internacional del Trabajo reconoce a Brasil como una referencia en la lucha contra la esclavitud contemporánea por haber adoptado una definición amplia de lo que constituye la esclavitud.⁴ La definición de trabajo forzoso de la OIT contiene dos elementos básicos: trabajo o servicio impuesto bajo amenaza de castigo y aquel que se ejecuta en contra de la propia voluntad.⁵ De acuerdo con la ley vigente en Brasil, son elementos que caracterizan el trabajo esclavo: someter a trabajos forzados o jornadas agotadoras, sujetar a condiciones de trabajo degradantes o restringir de alguna manera la movilidad de los trabajadores por causa de deuda.⁶ Esta definición, sin embargo, está siendo cuestionada por el Congreso Nacional desde diciembre de 2014. El relator de la reforma del Código Penal de la Comisión de Constitución, Justicia y Ciudadanía del Senado, Vital do Rego (PMDB-PB), aceptó las enmiendas que modifican

ciones análogas a la esclavitud. El trabajo forzoso ha generado cerca de 150 mil millones de dólares en ganancias ilegales al año, una cantidad tres veces mayor que la suma estimada antes por la misma organización.

⁴ *Ibidem*, pp. 8 y 46.

⁵ “La definición del trabajo forzoso de la OIT contiene dos elementos básicos: trabajo o servicio exigido bajo amenaza de castigo y aquel que se ejecuta en contra de la voluntad”. *Ibidem*, p. 5.

⁶ Ley nº 10.803 de 11 de diciembre de 2003, del Código Penal Brasileño: “Art. 1º. El art. 149 del Decreto-Ley nº 2.848, de 7 de diciembre de 1940, se hace efectivo con la siguiente redacción: Art. 149. Reducir a alguien a una condición análoga a la esclavitud, ya sea sometiendo a trabajos forzados o a jornada agotadora, ya sea sometiendo a condiciones degradantes de trabajo, ya sea restringiendo, por cualquier medio, su locomoción por causa de deuda contratada con el empleador o agente intermedio”. <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.803.htm>, consultado el 8 de octubre de 2014. El art. 149 de 1940, revocado, se limitaba a decir: “Reducir a alguien a una condición análoga a la esclavitud: Pena - reclusión de dos (2) a ocho (8) años”. <<http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/91614/codigo-penal-decreto-lei-2848-40#art-149>>, consultado el 8 de octubre de 2014.

el concepto de trabajo esclavo, lo que reduce la posibilidad de punición para los que utilizan esta forma de explotación laboral. La propuesta de regulación para esta nueva legislación, aprobada por una comisión mixta especial, fue elaborada por el senador Romero Jucá (PMDB-RR) y prevé la exclusión de las “condiciones de trabajo degradantes” y de las “jornadas agotadoras” como elementos característicos del trabajo esclavo.⁷ Ya sea en la definición en vigor o en la modificada resalta un elemento significativo de continuidad con respecto a la época en que la esclavitud fue considerada legal, es decir, durante los casi cuatro siglos que abarcan los periodos colonial e imperial de la historia de Brasil hasta 1888 —cuando la esclavitud fue al fin abolida en vísperas de la proclamación de la República—, ese elemento es la esclavitud por deudas.⁸ Desde entonces se superó la esclavitud de los indios y negros derivada de la guerra justa, así como la resultante de la conmutación de la pena de muerte. Pero, aunque se la considera ilegal, persiste todavía la esclavitud por deuda. Más aún, tanto en la época moderna como en la contemporánea, señores, empleadores o sus representantes tergiversan la duración de los contratos laborales, que se extienden indefinidamente a través de diversos subterfugios.

LA ESCLAVITUD POR DEUDAS EN LOS TIEMPOS MODERNOS

En los tiempos modernos, la justificación de la servidumbre por deudas fue interpretada como derivada de la “extrema necesidad”, ya sea por hambre, enfermedad o debido a la ruptura de los lazos comunales, después de la conquista europea, que impedía la

⁷ Página web del Senado de Brasil: <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=114895>, consultado el 20 de abril de 2015.

⁸ “La servidumbre por deudas o ‘esclavitud por deuda’ es una característica de particular importancia en las situaciones contemporáneas de trabajo forzoso”. “En este sentido puede haber elementos comunes evidentes entre los sistemas más antiguos de la servidumbre por deudas y las manifestaciones más recientes de la trata de personas”. ORT, *Relatório global do seguimento, op. cit.*, respectivamente pp. 8 y 9.

supervivencia del individuo y/o de su familia. Ella suponía, por tanto, la alienación de la libertad, mientras que la compra de la libertad de una persona estaba justificada por motivos de caridad: salvar la vida del necesitado, considerada ésta muy superior a su libertad. Asimismo, ella suponía el valor justo del contrato: la servidumbre por deudas debería adoptar la forma de un contrato de duración determinada.

Las discusiones sobre las circunstancias en que una persona podía vender su libertad, o la de su hijo menor de edad, movilizaron a teólogos y juristas desde los primeros años de la colonización de Brasil y de América, debido a los numerosos casos de indígenas que se entregaban en esclavitud a los pobladores. En Brasil, se hizo con base en el *Corpus Juris Civilis*, § 2º, “de patribus qui filios distraxerunt”;⁹ el jesuita Quirício Caxa dijo que bastaba haber “gran necesidad”.¹⁰ A él se opuso otro jesuita, Manuel da Nóbrega, para quien el indio no actuaba con libertad bajo la presión de las circunstancias o bajo el terror engendrado por los colonos. Para que la venta de la propia persona fuera válida, la necesidad debía ser “extrema”. Además, no podía ser el resultado de condiciones creadas o causadas por los propios colonos.¹¹ Esta discusión, motivada por las circunstancias históricas más acuciantes de la colonización, se reflejó luego en Europa, sobre todo en las universidades ibéricas.¹² En Salamanca, el teólogo dominico Domingo de Soto

⁹ Quirício Caxa se encuentra en el catálogo de misioneros de Bahía de 1566 como “prefecto de estudios, maestro de casos de conciencia, confesor y predicador”. Quirício Caxa S. J., “Parecer do Padre Quirício Caxa”, p. 363.

¹⁰ *Ibidem*, p. 389-395.

¹¹ Manuel da Nóbrega. “Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa”, pp. 398-399 y 414; Carlos Zeron, *Linha de fé. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*, p. 153.

¹² Según el historiador José Eisenberg, “amalgamando los conceptos de *libertas* e *dominium* con el objetivo de justificar la esclavitud voluntaria, los jesuitas se distanciaron del concepto de libertad como derecho objetivo irrenunciable (*ius*), rompiendo, quizá por primera vez, con la interpretación dominicana entonces dominante del tomismo”. En este sentido, los misioneros que operan en Brasil

(1494-1560) afirmó que el modo de servidumbre por deudas implicaba algunos matices importantes en el grado de vinculación al señor, una vez que los bienes del esclavo no eran suyos por derecho, sino tan sólo el producto de su trabajo. La venta de sí mismo en una circunstancia de extrema necesidad generaba una forma de contrato temporario que suponía la manutención de la personalidad jurídica de las partes contratantes. El uso de una denominación separada –*famulus*– buscaba precisamente marcar una diferencia en relación con el *servus* o *mancipium*, es decir, con el esclavo desprovisto de personalidad jurídica plena y, por lo tanto, del poder de contratar.¹³ En Évora, el teólogo jesuita Luis de Molina (1535-1600) dijo que los *famuli* “alquilan sus servicios a cambio de un salario, y ese salario no da al contratante el derecho de propiedad, sino tan sólo un derecho a la prestación del trabajo que es objeto del contrato”.¹⁴ Para Molina, la persona que se vendía como esclava debería contar con más de veinte años de edad, tener pleno conocimiento de los términos de la transacción y participar en al menos una parte del precio de la alienación. Las definiciones jurídicas de estos teólogos fueron la base, a continuación, de una política indigenista que continuó con aquellos debates en América y que buscó encuadrar de manera legal las situaciones que las mismas habían generado.

habrían anticipado la formalización del concepto de derecho subjetivo que encontramos más tarde, por ejemplo, en Hugo Grocio. José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, p. 146.

¹³ Domingo de Soto, O. P., *De Iustitia et Iure*, 289a-291a. Usé la ed. bilingüe *De la Justicia y del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Ministerio de la Presidencia, 1967.

¹⁴ Luis de Molina S. J., *De Justitia et Jure*, col. 167. Usé la 3ª ed., 6 tomos en 4 vols., Coloniae Agrippinae, 1613-1614, y la traducción parcial en español de Manuel Fraga Iribarne, *Los seis libros de la justicia y del derecho*, Madrid, Biblioteca de Clásicos Jurídicos, 1943.

ESCLAVITUD POR DEUDAS Y TRABAJO ASALARIADO: ¿RUPTURA O TRANSFORMACIÓN?

A partir de estas definiciones modernas, podemos identificar otro elemento de continuidad, más sutil, problemático e incluso inquietante, esta vez entre la esclavitud por deuda moderna y el trabajo asalariado actual.

Según la ley vigente en Brasil desde 2003, la “condición análoga a la esclavitud” existe cuando una persona ve restringida “su locomoción por causa de deuda contraída con el empleador o agente”. Ahora bien, si tenemos en cuenta que un trabajador libre y asalariado alquila sus servicios o fuerza de trabajo como un recurso debido a la falta de medios para satisfacer sus necesidades personales y familiares, la diferencia entre el trabajo libre asalariado y la esclavitud se reduce en esencia, según los términos de la ley, a la libertad de movimiento, ya que el contrato que establece el intercambio de trabajo por salario constituye, ello también, en sí mismo, una deuda. Por tanto, la referida ley contiene una gradación que no es explícita, ni ordenada, ni concluyente: desde el trabajo forzoso, hasta las condiciones degradantes, a la jornada agotadora y a la restricción de movimiento. Todas estas formas constituyen las “condiciones análogas a la esclavitud”. Sin ellas, se entiende que el trabajador es libre. Sin embargo, en este último caso, seguiría siendo una deuda lo que vincula a las partes: el trabajador al empleador si hay adelanto de sueldo; el empleador al trabajador si éste trabajó antes. El trabajador libre es aquel que proporciona el trabajo *antes* de recibir su salario, lo que requiere que su empleador cumpla con la deuda del contrato, o bien aquel que ha recibido su salario *antes* de proporcionar el trabajo previsto en el contrato, pero no tiene impedida su movilidad, aunque esté obligado a cumplir con la deuda contraída. En resumen: desde el punto de vista de la deuda que subyace a un contrato y que vincula a las partes, la caracterización de la esclavitud por deuda en los tiempos modernos sólo se deshace, en la

época contemporánea –cuando hay libertad de movimiento– a partir de que la deuda sea cumplida. La diferencia sustancial entre los amerindios de la época colonial y el trabajador contemporáneo residiría, así, en la libertad de movimiento, y no en las necesidades, grandes o extremas, que los forzaban y fuerzan a contratar el intercambio de trabajo por salario. Otros derechos sociales, como sabemos, no son universales.

Desde este punto de vista, es en particular interesante volver a los debates llevados a cabo en la América portuguesa, cuando se discutían no nada más la *libertad*, sino también las *necesidades vinculadas con la misma*, susceptibles de restringirla, es decir, las condiciones históricas en las cuales el sujeto podía ser considerado libre y cultivar su libertad, o no.

DIMENSIONES SOCIOHISTÓRICAS DE LOS CONCEPTOS JURÍDICOS RELACIONADOS CON LA LIBERTAD Y LA ESCLAVITUD EN LA AMÉRICA PORTUGUESA

En la América de la colonización ibérica, una línea separaba a quien era incorporado a la sociedad como libre y quien era excluido de ella, desde un punto de vista jurídico y político, como esclavo. En la América portuguesa, cuya política indigenista era en comparación más permisiva, la traza de esa línea era en especial visible, porque haciendo ambigua la condición del indígena, era necesario, en contrapartida, el discernimiento y el juicio de las condiciones en las que los indios eran reducidos a esclavitud.

Como ya se mencionó, se tipificó la diversidad de situaciones concretas y éstas se redujeron a tres: *la guerra justa*, *la conmutación de la pena de muerte* y *la extrema necesidad*.¹⁵ Todos estos títulos fueron recuperados directamente del código civil romano. Apli-

¹⁵ Además de éstos, un cuarto título válido era menos sujeto a discusiones, en la medida en que concernía a la condición del vientre materno: *partus sequitur ventrem*. En Brasil, este título solamente fue abolido con la ley nº. 2.040 de 28 de septiembre de 1871, llamada “Lei do Ventre Livre”.

cados a la realidad colonial, bastaba, en principio, distinguir las circunstancias en las cuales podrían ser reclamados y utilizados de modo legítimo para reducir a los amerindios a la esclavitud. Aquí empezaban los problemas, sin embargo. Porque si toda la producción colonial dependía en lo fundamental de la mano de obra esclava, es claro que los intereses de aquellos que se aprovecharon de los beneficios de su trabajo interfirieron con la caracterización de las condiciones de legitimidad de su reducción a la esclavitud. En este sentido, la actuación de los misioneros de la Compañía de Jesús se convirtió en extraordinaria en la América portuguesa: al descalificar tanto a los administradores reales, por corruptos, como a los colonizadores, por codiciosos, los jesuitas reclamaron y asumieron funciones que extrapolaban su misión espiritual: desde mediados del siglo xvi, ellos interfirieron sin intermediarios en la determinación de las leyes indigenistas; además, reclamaron y asumieron también la gestión de los *aldeamientos*¹⁶ reales, donde se conglomeraba a indios de diferentes tribus y grupos étnicos en el proceso de incorporación a la sociedad colonial.

En ambos casos, los jesuitas fueron apoyados por la Corona portuguesa, que parecía compartir sus análisis sobre los otros agentes coloniales y pretendía garantizar así tanto la continuidad de la explotación colonial, más allá de los intereses inmediatos de los agentes directos de la colonización, como mostrar a la Europa su preocupación por la salvación de los amerindios. En definitiva, los indios reducidos en los aldeamientos sirvieron como reserva laboral tanto para los particulares como para las obras de interés público. También fungieron como ejército de defensa militar de las conquistas territoriales portuguesas, contra enemigos europeos o nativos.

Ahora bien, al influir en la política indigenista y controlar los aldeamientos reales, está claro que los jesuitas concitaron la hos-

¹⁶ Entiéndase por tal palabra a las misiones que los misioneros de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri llevaron a cabo en la segunda mitad del siglo xvii en lo que hoy es Brasil.

tilidad de los otros agentes coloniales. Y esta hostilidad se volvió aún más fuerte en la medida en que los religiosos comenzaron a utilizar a los indios asentados en sus propias haciendas, alegando la insuficiencia de las limosnas reales y de rentas de sus colegios.¹⁷ No puedo describir aquí la larga y continua historia de lucha entre los misioneros jesuitas, los colonos, los corregidores y los indios mismos. Tampoco hay necesidad de hacerlo, porque a menudo ella se expresó en términos conceptuales, lo que conviene al propósito de este breve artículo.

Dicho esto, cabe señalar que, a diferencia de Portugal, de España e incluso de la América española, no hubo en la América portuguesa una producción teórica consistente que reflexionase sobre los conceptos que subyacían a las nociones correlativas de libertad y necesidad, aplicadas a la caracterización de las situaciones de reducción de los indígenas a la esclavitud. En la América portuguesa, la discusión sobre estas nociones se encuentra tan sólo en la documentación circunstancial producida después de la promulgación de alguna ley que interfería con el equilibrio tenso y precario alcanzado entre los intereses de los misioneros, de los moradores, de la Corona y de los indígenas –como, por ejemplo, en los años 1610, 1612, 1640, 1661 y 1682–. Pero, justo por eso, ésta se muestra en especial interesante y elocuente, porque no fue nunca una discusión fría, escondida en una sección de algún tratado teológico o jurídico, sino un debate vivo, motivado, que relacionaba directa y estrechamente el concepto y su aplicación a la realidad.

En estas ocasiones, a menudo los opositores evocaban la noción aristotélica de *bien común*.¹⁸ A pesar de estar en el centro de

¹⁷ Antônio Vieira, a finales del siglo XVII, continuaba llamando la atención de sus colegas para que no lo hicieran. Antônio Vieira S. J., “Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão Jorge de Sampaio”, p. 305; Antônio Vieira S. J., “Carta ao Superior do Maranhão” (2 de abril de 1680), pp. 300-306.

¹⁸ Aristóteles, *Política*, 1252a.

los debates, la noción es, sin embargo, polisémica en alto grado. Y nada más por eso es muy interesante analizarla. Definir el bien común requería, pues, de los implicados, su especificación circunstanciada. De modo accesorio a la noción de bien común, se evocaba asimismo otra noción aristotélica, que la especificaba: la *justicia distributiva*, esto es: la *proporción* que repartía las cargas sociales según el lugar que ocupaban los individuos en la jerarquía social.¹⁹ Esta noción ha adquirido una coloración especial en las sociedades coloniales, donde, bajo el campesino más miserable, aún se encontraban el indio libre y el esclavo, negro o indígena. Es cierto que muchos agentes de la colonización ibérica todavía evocaban otro concepto aristotélico para justificar la esclavitud de los indios, la *servidumbre natural*.²⁰ Pero en la medida en que tal concepto fue rechazado tanto por el derecho indígena real como por la Iglesia, el debate sobre la libertad de los indios y las formas legítimas de apropiación de los beneficios de su trabajo, se desarrolló en especial alrededor de la noción de *servidumbre civil*. En este sentido, dos propuestas acabaron cristalizando, en torno a los conceptos derivados, una vez más, del derecho civil romano: una que justificó el dominio sobre los amerindios y otra que concedía tan sólo la tutela de los indios libres,²¹ excepto en los casos de

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro V, §§ 5 y 6.

²⁰ Aristóteles, *Política*, 1254a-b.

²¹ Cabe señalar que no fue sino a partir de 1988, con la promulgación de la Constitución Federal vigente, cuando el tratamiento jurídico del indígena aceptó sus derechos originales, en la manera siguiente: “Art. 231. Se reconoce a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que por tradición ocupan, incumbiendo a la Unión demarcarlas, proteger y garantizar el respeto de todos sus bienes”. Por este artículo, el papel del Estado pasó de la tutela de las personas a la tutela de los derechos. Sin embargo, el proyecto de ley n.º. 2057/91, que tiene por objeto el establecimiento de los Estatutos de las Sociedades Indígenas, aún no se ha regulado, mientras que varias ordenanzas, decretos, proyectos de ley y enmiendas propuestas a la Constitución (PEC) ponen en cuestión los avances de aquel artículo de la Constitución de 1988. En el momento en que escribo este texto, por ejemplo, se encuentra para votación la PEC 215/2000, la cual pretende que la demarcación de las tierras por tradición ocupadas por los indios y la ra-

títulos reconocidos como legítimos para reducirlos a la esclavitud. El ejercicio de la tutela se afirmó desde Francisco de Vitoria, en Salamanca, en los años en 1538-1539, hasta los misioneros que trabajaron en la América portuguesa, durante todo el periodo colonial a partir de un antiguo alumno de Vitoria –que también fue el primer superior y provincial de los misioneros en Brasil–, el padre Manuel da Nóbrega. Para Vitoria, los únicos agentes moralmente calificados para ejercer dicha tutela eran los religiosos;²² en la América portuguesa, según Nóbrega, desde mediados del siglo XVI, y aún para Antônio Vieira, a finales del siglo XVII, sólo los jesuitas.²³ Para estos autores –mencioné aquí Vitoria, Nóbrega y Vieira, pero otros religiosos podrían ser citados–, el fundamento que daba legitimidad al ejercicio de la *tutela exclusiva* sobre los indios era el *poder indirecto* (*potestas indirecta*), que es el poder e incluso el deber que tenía la Iglesia para intervenir en los asuntos temporales, cuando estaba en riesgo la salvación de las almas. La interpretación circunstanciada de los misioneros jesuitas, en la América portuguesa, fue que la salvación tanto de los colonos como de los indios estaba en riesgo, por los pecados derivados de la explotación abusiva de la esclavitud ilegítima y de la desobediencia a las obligaciones recíprocas de señores y esclavos.²⁴ En este sentido, ellos justificaron su interferencia en la política indigenista y el control temporal de los aldeamientos reales, aunque de esa manera actuasen contra las Constituciones de su Orden

tificación de los límites ya aprobados serán, de ahora en adelante, competencias exclusivas del Congreso Nacional (donde, cabe señalar, dominan con amplitud los defensores de los intereses ruralistas –que a menudo actúan en armonía con los representantes evangélicos y con aquellos de la industria de armas–, mientras que no hay ni siquiera un representante de las poblaciones indígenas).

²² Francisco de Vitoria, O. P., *De Indis Recentis Inventis et de Iure Belli Hispaniorum in Bárbaros, in fine*.

²³ Manuel da Nóbrega S. J., “Carta a Miguel de Torres” (Bahia, 8 de maio de 1558), p. 445-459. Antonio Vieira S. J., “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”, p. 340-358.

²⁴ Aspecto desarrollado en *Economía*, atribuido a Aristóteles, y, antes de él, a Jenofonte.

y contra la voluntad de sus superiores, en Roma. En pocas palabras, podemos decir que fue en torno a estos cuatro conceptos principales como se desarrolló el debate sobre las circunstancias legítimas para reducir a los amerindios a la esclavitud y sobre las formas legítimas de apropiación de los beneficios de su trabajo: el bien común y la justicia distributiva, y asociado con ellos y de ellos derivados, el dominio y la tutela.

Paso a mencionar, a continuación, tres ejemplos (de hecho, evidencias separadas de sus respectivas series históricas, debido al espacio limitado de este texto) de cómo se articularon, de manera circunstancial, a partir del argumento de la *necesidad*.

Primer ejemplo: la primera ley indigenista portuguesa, fechada en 1570, prohibió la práctica del rescate de indios condenados al sacrificio ritual antropofágico²⁵ (entendido como una variación del título de conmutación de la pena de muerte). Después de la fuerte reacción de los colonos, que requerían mano de obra abundante para satisfacer la expansión de la economía del azúcar, el rey de Portugal revocó su decisión a través de una carta real que restauró el “rescate de los indios de cuerda”: “no se impida de todo dicho rescate, debido a la necesidad que las haciendas tienen de ellos [...]”.²⁶

Segundo ejemplo: en 1612, durante el periodo llamado la “Unión de las coronas ibéricas”, encontramos en las actas de la cámara de São Paulo los ecos de la reacción de los moradores a

²⁵ En su origen, el término *rescate* significaba intercambio o comercio, y se aplicaba desde el siglo xv para referirse a los métodos comerciales empleados por los portugueses en las costas africanas. Más tarde, la palabra pasaría a designar también los productos que eran objeto de los trueques. A partir de estos dos significados, la palabra adquirió, en la América portuguesa, un sentido muy particular, que designa los métodos, a menudo engañosos, de compra de esclavos directamente en las tribus indígenas. *Cfr.* Georg Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, p. 48, n. 34. El “rescate” fue también el título o fundamento primero de la reducción al cautiverio de los africanos negros, a los cuales se pretendía prestar un servicio salvándolos de la esclavitud entre los moros.

²⁶ *Apud ibidem*, p. 174.

la tentativa de promulgación de una ley que, como en la América española, no admitía ninguno de los títulos por tradición reconocidos como legítimos para reducir a los indios a la esclavitud. Los moradores hicieron registrar en las actas “*que eran hombres pobres*” que necesitaban del trabajo de los “indios, así para hacer sus provisiones para comer como para ir a las minas de oro, para su remedio, y pagar los quintos a Su Majestad”. El problema, siempre según los moradores, era que los indios de las aldeas reales “no reconocían sino a los padres [de la Compañía de Jesús] por sus superiores. Y los dichos padres diciendo de forma pública que las dichas Aldeas eran suyas, porque eran Señores en lo temporal y en lo espiritual, y que sólo el Papa era su Cabeza”.²⁷

Tercer ejemplo: en 1661, los jesuitas llegaron a ser expulsados por los vecinos de Maranhão, con el argumento de que habrían sido los instigadores de una ley similar a la anterior. Su justificación se refería a las “*grandes necesidades que sufren estos pueblos, causadas por la limitación en el que viven, de unos años a esta parte, por la mucha falta que tienen de esclavos que les sirvan, siendo imposible vivir sin ellos*”. Los vecinos se referían también al enriquecimiento ilícito de la Compañía de Jesús, a través del control que tenía sobre los aldeamientos reales.²⁸ En el debate que precedió a la expulsión, Antônio Vieira tuvo un altercado con los concejales de la cámara de Belém en los siguientes términos: “vuestras mercedes atribuyen las necesidades, que sufren, en exclusiva a la falta de esclavos; y, de acuerdo con la noticia y experiencias que tengo de esta tierra, creo que son también otras las causas”. Entre ellas, Vieira destacó una: “[...] muy notable: la vanidad, que ha crecido en los últimos tiempos, no midiendo el gasto, como antes, con las posesiones, sino con el apetito. [...]

²⁷ *Actas da Câmara da Villa de São Paulo*, vol. 2. El énfasis es mío.

²⁸ La representación de la Cámara, así como la réplica de Vieira y la réplica de la Cámara fueron publicadas en Bernardo Pereira de Berredo, *Anais históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718*. El énfasis es mío.

Así que las necesidades que indican tienen también otras causas, que Vuestras Mercedes pueden y deben remediar, como aquellos a quien pertenece el buen gobierno de la República [...]”.²⁹

La vanidad se define, en el diccionario de Raphael Bluteau (1712), como “deseo inmoderado de gloria, de alabanza, de honra”.³⁰ En el pasaje citado de Vieira, el término adquiere un sentido muy preciso porque, contextualizado, remite a la estratificación social existente en la Colonia. Como se ha señalado, la sociedad colonial tenía características distintas y peculiares con respecto a la metropolitana: además de caracterizarse como una sociedad esclavista, los indios constituían una nueva capa debajo de la gente pobre, ya fuera blanca o mestiza. Vieira apuntó que muchos de estos hombres (blancos y mestizos) se valían de su pobreza para querer ser más de lo que, en su opinión, podrían aspirar a ser, a través de un capital –material y simbólico– de indios a ellos sometidos, sin importarles si era en una condición libre o esclava; y si eran esclavos, no les preocupaba si, legítima o ilegítimamente, los habían reducido a esa condición. Esta causa, que Vieira calificó como “muy notable”, se encontraba en el centro de los debates sobre el “bien común” y en particular sobre la “justicia distributiva”, que se definían en función de las relaciones sociales existentes en la Colonia.³¹

²⁹ Cito a partir del manuscrito conservado en la Biblioteca da Ajuda, 54- XI-27, nº 12 a-p. Pues, la quinta causa, la “vanidad”, sin embargo sea “notable”, según Vieira, aparece por error escrita como “validade” en la edición de Berredo, *Anais históricos do Estado do Maranhão, op. cit.*, p. 253. En los *Escritos instrumentais sobre os índios do padre Antônio Vieira*, p. 48, aparece “variedade”. En sus *Obras escolhidas*, pp. 135-139, muchas líneas han sido suprimidas, y se pasa de la segunda causa a las conclusiones del texto. João Lucio de Azevedo, *História de Antônio Vieira*, p. 275, cita en parte el documento, interrumpiéndolo a la mitad, pero, que yo sepa, es el único que informa de manera correcta la palabra “vaidade”. La publicación de las *Obras várias* es la única identificada como correcta.

³⁰ Raphael Bluteau, *Vocabulário português e latino*.

³¹ Carlos Zeron, “A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o ‘bem comum’ na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (xvi-xviii)”.

En resumen: en los tres ejemplos se ve cómo los colonos argumentaron que el bien común dependía de la justicia distributiva que requería de los indios una función específica en la división social del trabajo, la restitución utilizada para reivindicar el dominio que pretendían ejercer sobre ellos. Los misioneros respondieron dentro de los mismos parámetros conceptuales, afirmando, sin embargo, que la proporción en la repartición de las cargas y funciones no era respetada, y exigieron la tutela de los indios aldeados así como de las instituciones jurídicas de la sociedad colonial.

Sin embargo, la tutela que los jesuitas ejercieron sobre los indios en las aldeas y reducciones también implicaba la obligación de trabajar. La justificación teológica que dieron para el trabajo obligatorio de indios libres fue que la conversión de aquellos “bárbaros” requería nociones elementales de civilización, las cuales, a su vez, sólo podían ser asimiladas por medio de la disciplina derivada del trabajo constante.³² En la evaluación de los vecinos de São Paulo, en 1612, y de Maranhão, en 1661, la tutela temporal de los misioneros sobre los indios impedía la realización de la justicia distributiva, privándoles de la mano de obra y, por lo tanto, desordenaba la jerarquía social y contradecía el bien común al

³² Zeron, *Linha de fé*, *op. cit.* La justificación teológico-jurídica del trabajo obligatorio de indios libres se produjo después de los fracasos de las misiones de franciscanos y dominicos en la América de colonización española, y de los primeros experimentos misioneros conducidos por los jesuitas en la América portuguesa. En dos escritos fundamentales de Manuel da Nóbrega encontramos el mismo argumento que será afirmado, en seguida, por su correligionario José de Acosta, en el Perú, y, desde allí, difundido en México y otras regiones del Imperio español: el *Diálogo sobre a conversão do gentio* y una carta escrita en mayo de 1558. Cabe señalar, sin embargo, que esta ecuación ya había aparecido con claridad en una cédula real que Carlos V emitió el 23 de agosto de 1538, según la cual “sería necesario ponerlos [los indios] en policía humana para que sea camino y medio de darles a conocer la divina”. Con este fin, ellos deberían vivir con españoles, ser evangelizados y trabajar. *Recopilación de Leyes de Indias*, libro VI, título I, ley XIX. El énfasis es mío (agradezco a Fernanda Salgueiro por esta indicación). La conclusión de Nóbrega, sin embargo, parece derivar de su experiencia práctica, después de varios intentos alternativos fallidos.

que debía aspirar la comunidad política.³³ En cuanto a la corona portuguesa, geográficamente distante y por lo tanto rehén de las evaluaciones de las partes interesadas, ella optó por relegar la resolución de los conflictos a los agentes directos de la colonización, apoyando los consensos locales a través de leyes.

Pero, ¿y los indios? ¿Cómo se colocaban delante de estas disputas? Aparte de los que fueron reducidos sin más a la esclavitud, con el argumento de la guerra justa o del rescate del sacrificio antropofágico, hubo otros que, desamparados ante los efectos de la conquista y de la colonización, se encontraron en necesidad de venderse como esclavos a los colonos, a pesar de que sabían que, en la práctica, esta esclavitud no sería temporal; otros más, antes de que llegasen a tanto, optaron por incorporarse a las aldeas y a las reducciones jesuíticas. Cabe señalar, sin embargo, que la opción de venderse a un individuo particular, en lugar de integrarse en una reducción bajo el control de los jesuitas, podría significar la opción preferente por el mantenimiento de algunas de sus viejas costumbres, toleradas por los colonos, pero no por los misioneros. Por último, estaban los indios que, por tener una comprensión diferente de lo que era su necesidad, procuraron preservar su libertad original, sin someterse ni al régimen de las reducciones, ni a la esclavitud de los colonos. Para continuar en el área tupi-guaraní, aunque carente de fuentes —pues la voz de los indios fue traducida y colocada por escrito, en especial, por los misioneros jesuitas— propongo dos últimos ejemplos, relativos a este grupo.

En 1630, algunos caciques guaraníes hicieron constar que era “*en contra de [su] voluntad*”, y sin siquiera recibir los salarios debidos, que los indios trabajaban en los yerbales de Maracayú, “adonde se han consumido y acabado, moriendo por esos montes sin confesar ni comulgar, como si fueran infieles o animales sin ra-

³³ Véase: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, p. 61; Berredo, *Anais históricos do Estado do Maranhão*, pp. 251-253 y 255.

zón, quedando llenos aquellos yerbales de los huesos de nuestros hijos y vasallos”.³⁴

Pero la revuelta de los indios no era en exclusiva contra los colonos. Apenas un año antes, el padre Juan Bautista Ferrufino citó el discurso del indio Potiravá,³⁵ en una información jurídica sobre la muerte de tres jesuitas de la misión de Yjuí. Según Ferrufino, el “indio apóstata” Potiravá había incitado al cacique Ñezú a matar a los sacerdotes no sólo para preservar “nuestro ser antiguo” (esto es, la poligamia, las canciones, el culto a los huesos de los antepasados, etc.), sino también para obtener la restitución de la antigua libertad de los indios y la soberanía de sus naciones. Si bien hay una condenación del “ser antiguo” de los indios, mediante la cualificación que Ferrufino hace de Potiravá como “indio apóstata”, es interesante de observar cómo su discurso, al ser restituido por el sacerdote jesuita, encuentra las formulaciones más radicales de la teoría escolástica del derecho natural; por ejemplo, aquellas de los dominicos Melchor Cano, Juan de la Peña y Bartolomé de Las Casas, pero también del jesuita Francisco Suárez que, en su tiempo, proclamaron los derechos de guerra justa de los paganos contra los cristianos.

HILO HISTÓRICO DE LAS TRANSFORMACIONES DEL MUNDO DEL TRABAJO

La esclavitud persiste, por desgracia, en el Brasil de hoy. Sea cual sea el número estimado, ella es vista por los organismos oficiales como residual. Por otra parte, se está produciendo, en el país y en el mundo, una transformación del ámbito del trabajo que se traduce en pérdidas significativas de derechos por medio de la intensificación de las niveles de explotación y del ritmo de trabajo,

³⁴ *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*, p. 312. El énfasis es mío.

³⁵ Juan Bautista Ferrufino, “Relación del P. [Juan Bautista] Ferrufino al Rey” (1629), p. 328.

de la precarización,³⁶ del subempleo y del desempleo estructural, con una correspondiente deshumanización, inherente a este sistema.³⁷ Las formas contemporáneas del trabajo asalariado se asemejan de manera inquietante a lo que los modernos nombraban como una de las formas de esclavitud, aquella de los *famuli*, y en particular a las razones que la generaban. Está claro que el contexto no es el mismo, ni tampoco el concepto puede ser simplemente traspuesto. Pero a partir de algunas similitudes, cabe reflexionar sobre la existencia de un hilo histórico de los cambios que ha sufrido el mundo del trabajo, desde la era moderna, así como los conceptos subyacentes de libertad y necesidad. En la larga transformación de las formas de trabajo, bajo la égida del mercantilismo y de la esclavitud, los jesuitas parecían estar cada vez más solos cuando explicaban la libertad y la necesidad bajo la égida de la religión.³⁸ De hecho, aun entre ellos las disensiones empezaron a manifestarse: entre finales del siglo XVII y el comienzo del XVIII, misioneros jesuitas en actividad en el Brasil, contemporáneos de Antônio Vieira, como Luigi Vincenzo Mamiani y Giovanni Antonio Andreoni,³⁹ expresaron en sus escritos una autonomización creciente de la economía con respecto a la religión. Su reflexión acompañaba transformaciones de las

³⁶ En este sentido, también ha sido aprobado en fecha cercana, en Brasil (abril de 2015), el proyecto de ley nº. 4330/2004, de autoría del diputado Sandro Mabel (PMDB-GO), que legalizó la contratación de proveedores de servicios para llevar a cabo actividades en una empresa, la llamada “tercerización”.

³⁷ Ricardo Antunes, *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*.

³⁸ Como señaló Alcir Pécora, para los religiosos de la época moderna, y en especial para los jesuitas, la libertad “no puede ser definida como ausencia de subordinación temporal a un maestro, ni como autonomía de la voluntad, sino como la virtud que genera la mejor opción a partir del reconocimiento del bien infinito de Cristo”. Alcir Pécora, “Vieira, o índio e o corpo místico”, p. 432.

³⁹ Carlos Zeron y Gustavo Velloso, “Economia cristã e religiosa política: o ‘Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo’, de Luigi Vicenzo Mamiani”, pp. 120-137; Carlos Zeron, “O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito”, pp. 323-354.

prácticas sociales observables, por ejemplo, en los ingenios azucareros, donde la jerarquía de funciones estaba vinculada no sólo a la posición social del individuo, sino también y sobre todo a la división del trabajo. El hilo histórico de los cambios que ha experimentado el trabajo moderno, ininterrumpido desde entonces, evidencia algunas continuidades en la condición de los desposeídos que han sido y se ven obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado. Su origen se remonta a las características sistémicas comunes de la colonización moderna y contemporánea, manifestadas en la apropiación de las tierras comunales (operación legitimada por un código civil otorgado) asociada a la sustitución progresiva de las fuerzas colectivas por un polvo de individuos –esto es, unos cuantos individuos– convertidos en mano de obra⁴⁰ –procesos observables antes en los centros de producción coloniales que en sus zonas fronterizas–. En este proceso, el “ser antiguo”⁴¹ de los indios se fue trasformando a profundidad (aún hoy somos testigos de eso) como parte del proceso de conversión capitalista del mundo contemporáneo. Otra evidencia de la existencia de este hilo histórico es, quizá, el hecho de que muchos teólogos continuaron predicando las mismas enseñanzas sobre la esclavitud todavía en la mitad del siglo xx. Cito a uno de ellos, el jesuita Antonio María Arregui:

De la vida humana no pueden disponer ni la sociedad misma ni sus autoridades, a no ser en virtud de la jurisdicción suprema tratándose de castigar a *los culpables*, o en caso de guerra indirectamente. La esclavitud, o sea, la servidumbre perpetua a cambio

⁴⁰ Jean-Paul Sartre. “Le colonialisme est un système”, pp. 33-34. Las críticas que Sartre recibió de Franz Fanon, de los estructuralistas (en especial Claude Lévi-Strauss) y de los postestructuralistas, así como la crítica al humanismo sartreano de Edward Saïd, o la teoría poscolonial, no ponen en duda estos elementos básicos del colonialismo apuntados por Sartre.

⁴¹ Pero se podría pensar, de la misma manera, en el “antiguo modo de ser” del campesinado inglés. Véase Edward Palmer Thompson, *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*.

de alimentación y vestido de por vida, no repugna de por sí al derecho natural; sin embargo, como no es conforme con la dignidad cristiana, y abre camino a los abusos, con razón la impugnó la Iglesia, y tras ella [*sic*] últimamente las leyes civiles.⁴²

Repitiendo los mismos argumentos de Domingo de Soto sobre la distinción entre el *dominio directo* y el *dominio útil*, e incluso del código civil romano,⁴³ no pocos manuales de teología moral, con tiradas de cientos de miles de ejemplares, afirman, como Arregui, que la esclavitud no está en contra del derecho natural, aunque el derecho civil y canónico la tienen prohibida. Sin embargo, la religión, entendida no sólo como una ideología, sino como “una parte de la armadura interna de las relaciones de producción”,⁴⁴ ha dado paso a la economía. De hecho, en el proceso de formación de la sociedad capitalista, “la economía parece ser funcional e institucionalmente distinta de su religión, del parentesco, de la política, es decir, de las relaciones sociales que nosotros designamos con estos nombres”.⁴⁵ John Locke buscó incluso asignar una función social a la *caridad*:

⁴² Antonio María Arregui S. J., *Compendio de teología moral*. El énfasis es mío.

⁴³ John F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church*, p. 123 y n. 240, donde refiere los libros de Augustin Lehmkuhl S. J., *Theologia moralis*, vol. I, n. 760; Dominicus M. Prummer, O. P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, vol. II, n. 11; Benoit-Henri Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem d. Thomae et ad normam iuris novi, quam in usum scholarum, edidit Benedictus Henricus Merkelbach*, vol. II, p. 168; Josef Aertnys-Damen, C. SS. R., *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi Mariae de Liguorio doctoris Ecclesiae*, vol. I, n. 652; Eduard Génicot S. J., e Joseph Salsmans S. J., *Institutiones theologiae moralis quas in Collegio lovaniensi Societatis Iesu*, vol. I, n. 467; Tommaso Angelo Iorio S. J., *Theologia moralis*, vol. II, n. 539; Marcelino Zalba S. J., *Theologiae moralis compendium*, vol. I, nn. 1710-1711. Sobre la distinción entre *dominium directum* e *dominium utile*, véase Zeron, *Linha de fê, op. cit.*, p. 190, n. 2.

⁴⁴ Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, p. 210.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 103. Cito a partir de la traducción española, *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989, p. 99.

Así como la *justicia* concede a cada hombre el derecho al producto de su esfuerzo honesto, y las legítimas adquisiciones de sus antepasados se transmiten a él, la *caridad* concede a cada hombre el derecho a aquella porción del exceso de otro, que pueda sacarlo de la extrema necesidad cuando no tenga otros medios para sobrevivir; y tan injusto es que alguien haga uso de la necesidad de alguien para obligarlo a convertirse en su vasallo impidiendo aquel alivio a las necesidades de su hermano que Dios requiere que provea –[tal como es injusto que] un hombre más fuerte dominar a uno más débil, obligarlo a obedecerle y, con una daga en el cuello, hacer que elija entre la muerte y la esclavitud–.⁴⁶

Sin la caridad u otro derecho que respondiera a las necesidades de los desposeídos, observamos el predominio de la categoría *necesidad* en el capitalismo.⁴⁷ Una disciplina del hambre reemplaza el látigo, hace que el salario sea suficiente sólo para la supervivencia de los trabajadores y sus familias, de manera que el trabajo asalariado reposa en última instancia sobre una “libertad formal”.⁴⁸ Tres elementos definen el trabajo asalariado: la realización de la labor, la remuneración y el vínculo de subordinación. Como vemos aquí, este último resulta ser decisivo para definirlo y, sobre

⁴⁶ John Locke, “Primer tratado sobre el gobierno civil”, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, § 42.

⁴⁷ “Necesidad”, llamada por Max Weber como *obligación*. Al contrario de lo que he estado diciendo aquí, sin embargo, Weber cree que el capitalismo y la esclavitud son incompatibles: “Es una conjetura contraria a la esencia del capitalismo y que impide su aparición, en la que, la clase de los poseedores, tienen la obligación de vender su capacidad de trabajo, con la noción de que no existe la posibilidad del trabajo no libre. El cálculo racional del capital no es realizable sino sobre la base del trabajo libre; esto es, que es posible, por la presencia de trabajadores que se ofrecen por su propia voluntad –al menos formalmente, porque lo hacen, de hecho, forzados por el aguijón del hambre–, calcular con anterioridad el coste de los productos por medio de tarifas globales”. Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, pp. 297-298.

⁴⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política – borrador 1857/1858 (Grundrisse)*, pp. 84 y 426; Weber, *Histoire économique, op. cit.*; Nicolas Chagnot, *La servitude volontaire. Esclavages et modernité*, p. 141.

todo, para diferenciarlo de la esclavitud. Fue en el ámbito de la ley donde se mostraron los resultados de las luchas sociales que han limitado esa relación de subordinación: el respeto a la dignidad humana, a la salud y a la protección social (a través de la seguridad social, de los planes de pensiones complementarias, del seguro de desempleo, entre otros), y a la defensa colectiva de sus intereses (por medio del derecho de huelga y los sindicatos). La distancia apuntada por Marx entre la libertad formal y la desigualdad de las relaciones sociales es todavía importante para entender cómo esos derechos adquiridos aún están puestos en jaque por los procesos de producción modernos, desde el fordismo y el toyotismo hasta las técnicas actuales derivadas de este último: “just-in-time”,⁴⁹ flexibilización y subcontratación⁵⁰ y el compromiso subjetivo del trabajador con los intereses de la empresa, cuando comenzó a ser llamado “colaborador”.

CONCLUSIÓN

En el intersticio entre libertad y necesidad nacen la justificación y la práctica de la esclavitud, que subordinan la voluntad a la coerción y a la disciplina, hasta el grado de que, por el consentimiento inducido y, en última instancia, voluntario, se prescinde de la violencia.

En las formas contemporáneas de trabajo análogas a la esclavitud, la coacción y la disciplina se obtienen por medio de las deudas que los trabajadores contraen, por los gastos del transporte a los distantes lugares de trabajo o por cualquier anticipo proporcionado a ellos, incluso en el “barracão” (tienda) del empleador, donde se adquieren las herramientas de trabajo y los alimentos. Estas formas de deuda contraídas con los intermediarios y los

⁴⁹ Edwin Cheng Tai Chui y Susan Podolsky, *Just-in-time Manufacturing: An Introduction*.

⁵⁰ Véase n. 36, *supra*.

empleadores, se complementan con el corte de los lazos que el empleado tiene con su lugar de origen, con su familia, con sus amigos, lo que acentúa de forma desmedida su vulnerabilidad. Y, en la medida en que “la coerción se extiende hasta su vida personal”, la procuradora Ruth Vilela⁵¹ caracteriza la esclavitud como una situación en la que “la libertad y la voluntad son inexistentes”: “Poco a poco, desde el momento de la contratación, durante el viaje, la permanencia por unos días en las pensiones, hasta el inicio de las actividades, paso a paso, él va renunciando precisamente a esta libertad, a esta voluntad”.⁵²

También según Vilela, “una situación de este tipo puede ser definida como negativa del Derecho”.⁵³ Pero, a pesar de describirla en estos términos, no basta, en su evaluación, recurrir a los instrumentos jurídicos para erradicar la esclavitud:

sería ingenuidad de nuestra parte pensar que la modificación del Código Penal y la modificación de las leyes laborales serían instrumentos suficientes para frenar esta práctica y conducir a la erradicación definitiva de esta situación. Creo que los instrumentos jurídicos son muy importantes porque garantizan la restauración del daño en relación con el trabajador. Garantizar el castigo sería muy interesante, sobre todo si este castigo tuviera repercusiones en el patrimonio de aquel empleador [...]. En mi modo de entender, sin embargo, la letra fría de la ley se queda en el papel.⁵⁴

⁵¹ Ruth Beatriz Vasconcelos Vilela dirigió la Secretaría de Inspección del Trabajo (Secretaria de Inspeção do Trabalho) durante trece años y el Grupo Ejecutivo de Represión al Trabajo Forzoso (Grupo Executivo de Repressão ao Trabalho Forçado).

⁵² Walter Barelli y Ruth Vilela, “Trabalho escravo no Brasil: depoimento de Walter Barelli e Ruth Vilela”, p. 15.

⁵³ *Apud ibidem*, pp. 14 y 20.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 23.

De hecho, cuando la necesidad se sobrepone a la libertad y a la voluntad, la esclavitud puede ser inevitable incluso para aquellos que ya la experimentaron. Éste es uno de los momentos más impactantes del testimonio de la experimentada procuradora:

uno de los aspectos tristes, que tenemos que admitir, se refiere a que varios trabajadores liberados de una determinada situación, *por falta de opción* en su propia ciudad, en su lugar de origen, aun sabiendo todo el horror que deberán afrontar, es normal que vuelvan y recorran el mismo camino y pasen por el mismo *via crucis* [...] si en su lugar de origen no se ha creado ninguna expectativa de trabajo, no importa cuán precario sea, una vez más entrará en esta cadena de acontecimientos que conduce al trabajo esclavo.⁵⁵

En estas condiciones, ¿cómo escapar de la fatalidad de la esclavitud? Vilela sugiere que, en última instancia, la vulnerabilidad sólo cesaría si el trabajador optase por la “marginalidad absoluta, que es también a fin de cuentas una forma de liberación”.⁵⁶ Aunque ella no explica lo que sería esta “marginalidad absoluta”, de su discurso se puede deducir que se refiere al sistema económico dominante y a los valores simbólicos a ello asociados.⁵⁷ Así,

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 20 y 22. El énfasis es mío.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁵⁷ “[...] lo constituye el primero de una serie de crímenes que se van cometiendo en ese camino: la contratación por engañosas promesas. Se les prometen buenos salarios, buenas condiciones, sobre todo, la posibilidad de que el trabajador labore durante algunos meses y luego vuelva a casa y a su familia, después de haber guardado una cierta cantidad de dinero, lo que garantizaría la supervivencia de él y de la familia durante algún tiempo. Estas falsas promesas dicen mucho sobre el sueño de cada trabajador de forma individual, que es hacer un sacrificio por un tiempo para poder volver a casa, incluyendo conseguir el apoyo y el reconocimiento de sus familias, con recursos suficientes para sobrevivir por algún tiempo y poder realizar ciertos sueños: el que se refiere a un lugar para vivir, el que tien que ver con la educación de los niños, otro a un sueño mínimo de que su mujer tenga una cocina decente [...] Y el trabajador, con respecto a estas falsas promesas, es absolutamente vulnerable. Si dejase de soñar, podría

puede ser legítimo asociar la “marginalidad absoluta” al “ser antiguo” campesino e indígena, ya referidos, puesto que la incidencia del trabajo esclavo se refiere principalmente a las regiones donde las poblaciones indígenas, “quilombolas”, ribereñas y campesinas son las más afectadas por la expropiación de tierras. Los trabajadores expulsados de sus tierras y perdidos los lazos comunales tradicionales, terminan siendo reducidos a la pobreza y al aislamiento en las periferias de las ciudades. Al tornarse inviable su forma tradicional de vida, son sometidos a condiciones de labor precarias o son cooptados como trabajadores esclavos. 𐀀

BIBLIOGRAFÍA

- Aertnys-Damen, Josef, C. SS. R. *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi Mariae de Liguorio doctoris Ecclesiae*, Paderborn, F. Schöningh, 1898.
- Allain, Jean. “Clarifying the definition of ‘slavery’ in International Law”, *Melbourne Journal of International Law*, vol. 10, 2009, pp. 246-257.
- Antunes, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*, 3ª ed., São Paulo, Boitempo, 2000.
- Aristóteles. *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 1998.
- _____. *Poética*, Madrid, Editorial Gredos, 1998.
- _____. *Ética a Nicómaco*, Editorial Gredos, 1998.
- Arregui S. J., Antonio Maria. *Compendio de teología moral*, trad. Marcelino Zalba S. J., 21ª ed. (4ª en español), 210º millar, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1954.
- Azevedo, João Lúcio de. *História de António Vieira*, 2 vols., Lisboa, Clássica editora, 1992.
- Barelli, Walter y Ruth Vilela. “Trabalho escravo no Brasil: depoimento de Walter Barelli e Ruth Vilela”, *Estudos avançados*, São Paulo, vol. 14, núm. 38, abril 2000, pp. 7-29.
- Berreto, Bernardo Pereira de. *Anais históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido*

optar por la marginalidad absoluta, que es también potencialmente una forma de liberación”. *Ibidem*, p. 16.

- desde o ano em que foi descoberto até o de 1718* (Lisboa, 1749), 4ª ed., Rio de Janeiro, Typo editor Ltda., 1988.
- Bluteau, Raphael. *Vocabulário português e latino*, Coimbra, Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1727-1728.
- Cataldino, José y Cristóval de Mendiola. “Testimonio de los Guaraníes de San Ignacio” (1630), en Martin Lienhard (ed.), *Testimonios, cartas y manifestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo xx)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. 312-314.
- Caxa, Quirício. “Parecer do Padre Quirício Caxa”, *Monumenta Brasiliae*, 5 vols., ed. António Serafim Leite S. J., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968, vol. 4, 1960, pp. 389-395.
- Cazetta, Ubiratan. “O que fizemos, o que não fizemos, por que nada muda”, en Gelba Cavalcante de Cerqueira, Ricardo Rezende Figueira, Adonia Antunes Prado y Célia Maria Leite Coas (orgs.), *Trabalho escravo contemporâneo no Brasil: contribuições críticas para sua análise e denúncia*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, 2008, pp. 189-196.
- Cerqueira, Gelba Cavalcante de, Ricardo Rezende Figueira, Adonia Antunes Prado y Célia Maria Leite Coas (orgs.), *Trabalho escravo contemporâneo no Brasil: contribuições críticas para sua análise e denúncia*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, 2008.
- Chaignot, Nicolas. *La servitude volontaire. Esclavages et modernité*, Pars, PUF, 2012.
- Cheng Tai Chui, Edwin y Susan Podolsky. *Just-in-time Manufacturing: An Introduction*, 2ª ed., London, Chapman & Hall, 1996.
- Conflitos no Campo. Brasil*. <<http://cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/conflitos-no-campo-brasil>>.
- Eisenberg, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, Belo Horizonte, ed. UFMG, 2000.
- Ferrufino S. J., Juan Bautista. “Relación del P. [Juan Bautista] Ferrufino al Rey” (1629), en Martin Lienhard (ed.), *Testimonios, cartas y manifestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo xx)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. 327-328.
- Figueira, Ricardo Rezende y Adônia Antunes Prado (orgs.). *Olhares sobre a escravidão contemporânea: novas contribuições críticas*, Cuiabá, EDUFMT, 2011.
- Génicot S. J., Eduard y Joseph Salsmans S. J. *Institutiones theologiae moralis quas in Collegio lovaniensi Societatis Iesu*, Bruxelas, L'Édition universelle, 1942.

- Godelier, Maurice. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.
- Iorio S. J., Tommaso Angelo. *Theologia moralis*, Napoli, M. d'Auria, 1954.
- Krueger, Paul y Theodor Mommsen. *Corpus Juris Civilis*, 3 t., Berlín, Apud Weidmannos, 1900.
- Lehmkuhl S. J., Augustin. *Theologia moralis*, 7ª ed., Friburg, Herder, 1893.
- Leme, Pedro Taques de Almeida Paes. “Expulsão dos Jesuítas e causas que tiveram para ela os paulistas desde o ano de 1611 até o de 1640, em que os lançaram fora de toda a capitania de São Paulo e São Vicente”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo* (São Paulo, Typographia de *El Diario Espanhol*), vol. 3, 1898, pp. 57-123.
- Locke, John. “Primeiro tratado sobre o governo”, en *Dois tratados sobre o governo* (1689), São Paulo, Martins Fontes, 1998, pp. 195-376.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política – borrador 1857/1858 (Grundrisse)*, vol. 1, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1986.
- Maxwell, John F. *Slavery and the Catholic Church*, Chichester/Londres, Barry Rose, 1975.
- Merkelbach, Benoit-Henri, O. P. *Summa theologiae moralis ad mentem d. Thomae et ad normam iuris novi, quam in usum scholarum, edidit Benedictus Henricus Merkelbach*, París, Desclée de Brouwer, 1946.
- Molina S. J., Luis de. *De Justitia et Jure* (Venecia, 1594), Coloniae Agrippinae, s. ed., 1613-1614.
- _____. *Los seis libros de la justicia y del derecho*, Madrid, ed. José Luis Cosano, 1943.
- Nóbrega S. J., Manuel da. “Carta a Miguel de Torres” (Bahia, 8 de maio de 1558), en *Monumenta Brasiliae*, 5 vols, ed. António Serafim Leite S. J., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968, vol. 2, 1957, pp. 445-459.
- _____. “Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa”, en *Monumenta Brasiliae*, 5 vols., ed. António Serafim Leite S. J., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968, vol. 4, 1960, pp. 395-415.
- Pécora, Alcir. “Vieira, o índio e o corpo místico”, en Adauto Novaes (org.), *Tempo e história*, São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 423-461.
- Prummer, Dominicus M., O. P. *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburg, Herder, 1945.

- Sakamoto, Leonardo (coord.). *Trabalho escravo no Brasil do século XXI*, s. I., Organização Internacional do Trabalho, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. “Le colonialisme est un système”, en *Situations*, v. *Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 25-48.
- Shahinian, Gulnara. *Report of the Special Rapporteur on contemporary forms of slavery, including its causes and consequences*. Mission to Brazil, s. I., s. ed., 2010.
- Soto, Domingo de, O. P. *De Iustitia et Iure* (Salamanca, 1556), 5 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.
- Sutton, Alison. *Slavery in Brazil. A Link in the Chain of Modernisation. The case of Amazonia. A Report by Anti-Slavery International*, Londres, Anti-Slavery International, 1994.
- Théry, Hervé, Neli Aparecida de Mello, Júlio Hato y Eduardo Paulon Girardi. *Atlas do trabalho escravo no Brasil*, São Paulo, Amigos da Terra/Amazônia Brasileira, 2012.
- Thomas, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*, São Paulo, Loyola, 1982.
- Thompson, Edward Palmer. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- Velloso, Gabriel y Marcos Neves Fava (coords.). *Trabalho escravo contemporâneo: o desafio de superar a negação*, São Paulo, LTR., 2006.
- Vieira S. J., Antônio. “Carta ao Superior do Maranhão” (2 de abril de 1680), en *Cartas do Padre Antônio Vieira*. coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, 3 vols., São Paulo, Globo, 2009, vol. 3, pp. 300-306.
- _____. *Escritos instrumentais sobre os índios do padre Antônio Vieira*, ed. José Carlos Sebe Bom Mehy, São Paulo, EDUC/Loyola/Giordano, 1992.
- _____. “Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia, em 1662, o procurador do Maranhão Jorge de Sampaio”, en *Obras escolhidas*, vol. v: *Obras várias em defesa dos índios*, Lisboa, Sá da Costa, 1951, p. 174-315.
- _____. “Resposta que deu o Padre Antônio Vieira ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão”, en *Obras várias do Padre Antônio Vieira*, vol. I, Lisboa, J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, 1856, t. I, pp. 137-140.
- _____. “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”, en *Obras escolhidas*, vol. v: *Obras várias em defesa dos índios*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951, pp. 340-343.

- Vilela, Ruth Beatriz Vasconcelos y Rachel Maria Andrade Cunha. “A experiência do Grupo Especial de Fiscalização Móvel no combate ao trabalho escravo”, en *Trabalho escravo no Brasil contemporâneo*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 141-156.
- Vitoria, Francisco de, O. P. *De Indis Recentis Inventis et de Iure Belli Hispaniorum in Bárbaros, in fine*, Salamanca, s. ed., 1557.
- Varios autores. *Trabalho escravo no Brasil contemporâneo*, Goiânia/São Paulo, CPT/Loyola, 1999.
- Weber, Max. *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (1ª ed. 1923), tr. Charles Bouchindhomme, París, Gallimard, 1991.
- Zalba S. J., Marcelino. *Theologiae moralis compendium*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Zeron, Carlos. “A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do império português: discussões sobre o ‘bem comum’ na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (xvi-xviii)”, tese de livre-docência, São Paulo, FFLCH-USP, 2010.
- _____. *Linha de fé. A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*, São Paulo, Edusp, 2011.
- _____. “O governo dos escravos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia e na legislação portuguesa: separação e complementaridade entre pecado e delito”, en *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, Everton Sales Souza e Bruno Feitler (orgs.), São Paulo, ed. Unifesp, 2011, pp. 323-354.
- _____ y Gustavo Velloso. “Economia cristã e religiosa política: o ‘Memorial sobre o governo temporal do colégio de São Paulo’, de Luigi Vincenzo Mamiani”, *Revista História Unisinos* (São Leopoldo, Instituto Humanitas), vol. 19, núm. 2, maio/agosto 2015, pp. 120-137.