

Os Jesuítas e a Guerra Justa no Brasil de 1549 - 1586
(corrigido e melhorado)

César Pedro dos Santos Pinto da Silva Rodrigues

**Dissertação de Segundo Ciclo em História Moderna e dos
Descobrimentos**

(Fevereiro, 2022)

Índice

Introdução...3

Capítulo 1 – Um destino entregue à Cristandade...9

Capítulo 2 – O Ameríndio dos Jesuítas...31

Capítulo 3 – A Justiça de Deus...46

Conclusão...84

Bibliografia...86

Introdução

Guerra justa: teoria que consiste no pensamento que define o carácter moral, ligado a situações jurídicas e políticas (e mesmo económicas), de uma guerra/conquista. Dentro desse quadro moral, estão inseridos os mais variados temas políticos, jurídicos e espirituais, como: quem detém autoridade de fazer a guerra¹, quais são as causas que justificavam uma guerra justa – nomeadamente, pecados que são intrinsecamente contra a lei natural, a tirania de um príncipe, etc. –, se os infiéis devem ser forçados a converter-se², quais são as condições de comércio e navegação, se a idolatria é motivo de guerra justa, se o Papado possui o poder temporal para além do moral espiritual, a quem cabe a discussão acerca da guerra justa, se os clérigos podem combater e em que situações³, se é lícito subjugar bárbaros⁴, sobre o direito da guerra justa⁵, quais são as obrigações dos clérigos e leigos para o príncipe, a obrigação do príncipe para com os soldados, se os soldados podem e devem parar de lutar se duvidarem da moralidade da guerra, sobre a escravidão e a restituição de bens, entre outros. Desta forma, a guerra justa é um conceito multifacetado que pode ser explorado nessas diferentes perspectivas, uma vez que estabelece as justificações, direitos, deveres e imoralidades que ambos os povos envolvidos neste diálogo (interior como exterior) civilizacional deveriam prosseguir. O cumprimento e a transgressão dos princípios que serviam como base teológico-jurídica podiam legitimar, entre outros elementos, a ocupação e submissão dos povos em questão.

A abordagem desta tese à guerra justa – enquadrada no território brasileiro pela Companhia de Jesus – exige que falemos previamente da multitude de trabalhos que exploram as raízes do pensamento teológico quinhentista como as relações e olhar dos europeus sobre minorias religiosas e outras etnias. Assim, estes trabalhos ajudaram a contextualizar a presença portuguesa pelo Atlântico e Índico, para melhor compreender essas relações; e do espaço cultural vivido em Portugal e no império, com relevo, o seio da Coroa, a corte e as universidades.

¹ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 111

² *Da fé – artigo 8, Se os infiéis devem ser forçados a abraçar a fé*, tradução de Luís Machado e Abreu, em: idem, p. 8

³ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução e anotação de Ana Maria Tarrio e Marina Costa Castanho, em: idem, p. 197

⁴ *Sobre a matéria da guerra (1588)*, tradução do latim e anotação de António Guimarães Pinto, em: idem, p. 383

⁵ Idem, p. 425

Para conseguir obter um registo ideológico-cultural dos estigmas, preconceitos e identidades dos portugueses enquanto sulcavam os mares ao encontro de civilizações e terras desconhecidas aos europeus, são vitais, entre outros, as obras de Charles Boxer (*A Igreja e a Expansão Ibérica 1440 – 1770; O império marítimo português*), a “*Invenção de Goa*” de Ângela Barreto Xavier, o primeiro volume da *História da Expansão Portuguesa*, “*A formação de um império*” dirigida por Francisco de Bettencourt e Kirth Chaudhuri e a análise de Luís F. Thomaz e Jorge Santos Alves, “*Da cruzada ao quinto império*” (*Memória da Nação*). Igualmente importantes são “*Black Africans in Renaissance Europe*” e “*Racisms: from the crusades to the twentieth century*”, para traçar os a posição de minorias religiosas como ameríndios e negros africanos na sociedade europeia ao longo da idade moderna. Neste quadro, destaca-se ainda o enorme contributo de José S. Silva Dias ao dissecar o corpo literário e teológico da expansão e as suas múltiplas personalidades na “*Política cultural na época de D. João III*” Volume I e II e “*Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*”.

De forma a inserir a chegada dos jesuítas e o que enfrentavam no espaço brasileiro a obra dedicada ao espaço brasileiro coordenada por Maria Beatriz Nizza da Silva, “*O Imperio luso-brasileiro 1500-1620*”, tal como o segundo volume da “*História da Expansão portuguesa*” dirigida Francisco de Bettencourt e Kirth Chaudhuri, “*Do Índico ao Atlântico*”, são necessárias para contextualizar a ocupação do território brasileiro pelos portugueses até à chegada dos jesuítas. As análises destes autores, especialmente, as que precedem a chegada dos jesuítas serão precisas para equilibrar a exposição teórica em que se concentra esta dissertação. Permitindo edificar o percurso das relações luso-ameríndias, essencial para compreender as dinâmicas entre os ameríndios, colonos, oficiais régios, e mais tarde, com os jesuítas. Aqui, os trabalhos de Stuart B. Schwartz, AJR Russel-Wood que introduzem da escravidão no Brasil e o estudo do seu ritmo ao longo do século XVI, servem para reconhecer as figuras por trás da discussão sobre a escravidão ameríndia e da sua exploração nas aldeias e engenhos; como a obra de Charlotte de Castelnau, que apresenta os primeiros passos da evangelização dos ameríndios pelos inicianos (um processo intimamente ligado à guerra justa).

Por fim, foi fundamental a esta dissertação “*História do Pensamento Filosófico Português*, Volume II, *Renascimento e Contra-Reforma*” e “*A Escola Ibérica da Paz: nas Universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*, Volume I, *Sobre as matérias da guerra e da paz*”, ambas dirigidas por Pedro Calafate, que, juntamente com o esforço de Giuseppe Marcocci demonstram a complexidade do debate teológico, que está longe de um discurso unânime. Anthony Pagden também se afigura como decisivo na descrição das influências e composição

do pensamento da Segunda Escolástica. Salienta-se o artigo de José Eisenberg, sobre o debate entre Nóbrega e Caxa⁶, que dificilmente será superado na sua exposição das nuances teológicas desse debate. Tal como os outros autores anteriormente mencionados, as suas aproximações à guerra justa, muito contribuíram para a formulação da estrutura desta dissertação, e um mapeamento conciso do debate teológico no século XVI. Não se esquece a dedicação de Costa Brochado à temática da guerra justa no contexto dos jesuítas no Brasil que, apesar da sua parcialidade – julgando a endoutrinação e presença jesuíta como processos positivos, humanitários, essenciais⁷ – não deixou de constituir um autor fulcral na formação do conteúdo desta dissertação de mestrado.

Em suma, nas diferentes obras que recorreremos para complementar esta tese, parece faltar um estudo focado sobre o que foi escrito quanto à guerra justa pelos membros da Companhia de Jesus. A guerra justa ou a discussão da consciência cristã (ao mesmo tempo universal), aparece frequentemente na superfície das exposições sobre a Companhia de Jesus no Brasil ou como parte de uma análise geral sobre a escola ibérica da guerra justa no período em questão. Deste modo, o que aqui propomos é a tentativa de um estudo sobre a interferência teológico-jurídica dos inicianos no Brasil relativamente a tópicos como, a escravidão, educação, evangelização, etc., dos ameríndios, através de um constante filtro da guerra justa. Enquanto conceito de guerra justa interage com nuances sociais, culturais, económicas e políticas de diferentes formas, esta investigação tentará desenhar uma imagem da interpretação dos jesuítas que se debruçaram sobre este corpo teológico-jurídico.

Neste trabalho não pretendemos falar da importância do esforço teológico dos inicianos, e do seu impacto na escolástica, mas sim, compartimentalizar os conceitos explorados na documentação epistolar e outros textos, dos jesuítas no Brasil (com destaque para as figuras de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta) num quadro moral dominado pelos critérios da casuística que ocupavam as penas dos teólogos, juristas, etc., no relacionamento das diferentes civilizações, enquanto limitado a uma barreira cronológica de 1549 a c. 1586.

Nos parágrafos que se seguem iremos apresentar a estrutura deste trabalho:

O primeiro capítulo, “Um destino entregue à Cristandade”, fundamenta-se essencialmente em bibliografia, e serve de base ao objecto central que ocupa esta dissertação. Este capítulo, além de aprofundar o estado da arte e temáticas superficialmente abordadas na introdução, irá

⁶ Eisenberg, José, *A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno*, *Análise Social*, VOL XXXIX (170)

⁷ Brochado, Costa, *A lição do Brasil*

construir o percurso teológico-jurídico do debate à volta da guerra justa e da consciência dos reinos ibéricos. Para isso, começaremos com as navegações portuguesas e castelhanas pelo Atlântico, pois marcam um momento importante nos debates quinhentistas sobre os estatutos dos ameríndios, africanos e indianos. Ao longo do século XV, os portugueses foram sustentados com o suporte divino e jurídico dimanado do papado. O conteúdo das bulas papais legitimou as incursões portuguesas pelo Atlântico que eram simultaneamente promovidas por inúmeros letrados ligados à corte. Esta cultura literária, tal como as bulas, foram permeáveis à ideia de cruzada. Um conceito que se ramifica e infecta, por um lado, a autoridade jurisdicional do papa e, por outro, o projecto expansionista português como força ideológica⁸.

O ambiente cultural e literário da expansão galvanizou a percepção da superioridade civilizacional dos portugueses, que, ao levar a fé cristã a terras desconhecidas, posicionavam-se como herdeiros naturais do novo mundo de Deus que reabria para a Europa. Os portugueses cobriam-se com uma aura messiânica legitimada pelas bulas papais e mitificada pela literatura expansionista. Os encontros civilizacionais causados pela expansão impulsionaram a emergência de vozes que viria a definir a Escola Ibérica da Guerra Justa e a Segunda Escolástica – não esquecendo os antecessores tardo-medievais da Escola Ibérica da Guerra Justa (da Paz de Deus, da Consciência, da Consciência Cristã). Falamos de homens como Vitoria, De Soto, Las Casas, entre muitos outros.

Após a apresentação da Escola Ibérica da Guerra Paz, ainda se discute o reino de Portugal que, sob a liderança de D. João III, oscilou de uma abertura erasmizante para um fecho ortodoxo⁹, alterando, irreversivelmente, as figuras que lideravam o debate teológico em Portugal. Apesar de longo, este capítulo é necessário para fazer a ligação e descrição destes conceitos e delinear o trajecto da Escola Ibérica da Guerra Justa e, por conseguinte, da chegada da Companhia de Jesus no Brasil. Sendo crucial, antecipadamente, montar o quadro cultural em que surgem os debates da guerra justa e as suas várias interpretações.

O capítulo seguinte, “O ameríndio dos jesuítas”, foca-se no encontro entre os jesuítas e os ameríndios e, tal como os restantes capítulos, a análise das suas decisões – e implicações – no palco da guerra justa. O que se pretende neste capítulo, não é meramente um relato e julgamento dos primeiros sobre os últimos (como já foi realizado por outros autores), mas criar um quadro descritivo e qualificativo que permita conjugar estas observações com a teoria da guerra justa.

⁸ Alves, Jorge Santos e Thomaz, Luís F., *Da Cruzada ao quinto império*, em: Curto, Diogo Ramada (dir.), *A Memória da Nação*, p. 117 - 118

⁹ Buescu, Ana Isabel, *D. João III*, p. 256

Este registo etnográfico não funciona apenas para apresentar o olhar dos jesuítas sobre os ameríndios, é também uma observação antropológica relacionada com o processo dar forma a uma guerra justa. As reacções dos jesuítas à cultura e sociedade ameríndia resultam numa classificação definida pela sua humanidade. Por sua vez, o afastamento e proximidade dos ameríndios a essa humanidade era estabelecido pelos critérios de civilização que marcavam a sociedade europeia cristã e católica.

Assim, os ameríndios eram inseridos numa escala antropológica onde os europeus se situavam no topo¹⁰. A sua disponibilidade e suscetibilidade para a cultura europeia, como a sua proximidade e afastamento, guiavam os esforços dos jesuítas na sua doutrinação. O que a Companhia de Jesus escrevia como errado, imoral ou contra natura nos comportamentos dos ameríndios é chave para compreender: primeiro, a posição dos ameríndios na escala antropológica/civilizacional que os jesuítas, como outros teólogos, recorriam; segundo, os seus critérios de categorização e a sua problematização.

Para o terceiro capítulo, “A Justiça de Deus”, é vital o enquadramento antropológico, teológico e jurídico dos capítulos anteriores. A partir das classificações no capítulo 2, “O ameríndio dos jesuítas”, conseguimos obter, entre outros aspectos, a diferenciação entre o “bom” e o “mau” gentio¹¹, como da sua [ameríndios] posição antropológica – próxima de crianças como era regularmente definido pela maioria dos teólogos da época¹². Esta organização e delimitação etnográfica do ameríndio ajuda a entender os motivos de guerra justa e em que momentos é que uma guerra poderia ser movida. Desta forma, este capítulo tem o objetivo de estabelecer as condições em que os ameríndios podiam ou não ser alvos de uma guerra justa. Condições que estavam dependentes do que os inacianos observavam como violações de direitos inalienáveis à vida humana. Assim, ao apresentar quais os momentos em que se avaliava uma guerra justa, fosse pelo canibalismo, poligamia, incesto, nudez, entre outros factores, procura-se definir os princípios que guiavam os jesuítas nas suas qualificações. Também se vai abordar as convicções morais dos inacianos sobre a evangelização e transformação do ameríndio. Com a sua conversão, pergunta-se, na mundividência cristã e nos critérios da guerra justa, como é que o ameríndio tem que viver na sociedade cristã, num momento em que o cristianismo era crucial para alcançar o próximo degrau na sua evolução

¹⁰ Bethencourt, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*, p. 65 – 66

¹¹ Utilizando os termos dos próprios jesuítas; distinção que resultava da resistência ou disponibilidade dos ameríndios, como da sua aproximação ou afastamento dos quadros culturais europeus cristãos

¹² Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 104

antropológica¹³. Quais são os seus direitos e deveres? O que é necessário para que os ameríndios se tornarem homens (na perspectiva católica cristã europeia)?

¹³ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 90

Capítulo 1 – Um destino entregue à Cristandade

É inegável que a expansão europeia, impulsionada pelos portugueses, alterou a visão do mundo num período em que a Europa estava a transformar-se¹⁴. As mutações atingiram múltiplas esferas da sociedade europeia (a Igreja inclusive), e contribuíram para a formação dos autores dedicados à guerra justa devido ao contacto com novas regiões e povos¹⁵. Estes teólogos-filósofos ou teólogos-juristas (intelectuais) procuraram responder à crise de consciência que se divisava com os encontros civilizacionais que, irreversivelmente, nutriram uma tratadística multisecular. O que se segue, é uma tentativa de conjugar os elementos culturais, sociais e teológicos que precedem a ida da Companhia de Jesus para o Brasil; construindo o ambiente e influências em que os membros da ordem inaciana se debruçavam sobre a guerra justa.

A expansão, a cristandade e a Igreja

Os primeiros contactos dos portugueses com a costa africana ocidental são impulsionados pela passagem do cabo Bojador por Gil Eanes em 1434¹⁶. No final do século XV, estes contactos caracterizavam-se por um florescente comércio, alimentado pelo tráfico de escravos¹⁷. No início do século XVI, as embarcações não contavam com a presença imediata de clérigos na chegada à costa africana¹⁸. A lógica expansionista moderna ainda não possuía um carácter missionário, pois a conversão somente sucedeu em casos excepcionais, estando em prática uma lógica medieval, onde, por norma, a instauração de poder político cristão se sobrepunha à catequização das populações¹⁹. Está registado como em 1503, conversões feitas na fortaleza da Mina, foram concretizadas por um feitor e não por um religioso, exemplificando um desinteresse geral na missionação e cristianização das populações pela Coroa ainda no início do século XVI²⁰. Contudo, tem que ser mencionado o caso do Congo que se destaca

¹⁴ Paiva, José Pedro, *Pastoral e evangelização*, em: Azevedo, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, p. 258

¹⁵ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 123

¹⁶ Bethencourt, Francisco, *O contacto entre povos e civilizações*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL I: A formação do império (1415 – 1570)*, p. 88

¹⁷ Idem, p. 88

¹⁸ Paiva, José Pedro, *Pastoral e evangelização*, em: Azevedo, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, p. 261

¹⁹ Idem, p. 261

²⁰ Idem, p. 267 - 268

como a “primeira missão cristã no âmbito da expansão portuguesa”²¹. O processo do contacto entre os reinos de Portugal e o Congo mostrou como os monarcas portugueses, D. João II e D. Manuel, compreenderam o potencial desta ligação, comprometendo-se ensinar nobres (até os filhos de D. Afonso I do Congo) no catolicismo e no latim, como ainda findar o tráfico de escravos entre São Tomé e Angola que diminuía a importância da rede estabelecida pelo Congo, em troca de bens e escravos e do fortalecimento da presença portuguesa nessa região²².

Embora na expansão, durante muito tempo, não se vislumbre uma intenção missionária, vemos como o reino português continuava interessado em lutar em nome da fé (e de instrumentalizá-la para cimentar relações com outros povos). O movimento para o sul do Atlântico junto à costa africana era acompanhado pelas bulas papais, que legitimavam as ambições dos reis portugueses. Estas bulas espelhavam essas ambições, uma vez que as suas outorgas, surgiram a pedido dos reis portugueses²³. A importância destes documentos está conectada aos textos dos teocratas que evocavam o poder temporal do papado e à forma como este exprimia a sua autoridade. Por exemplo, a extravagante do papa Bonifácio VII (1302), a *Unam sanctam*, fundamentava o argumento da Igreja deter o poder temporal, na sua interpretação do que Deus diz a S. Pedro, “Embainha a espada”²⁴. O que era uma clara admissão que residia, igualmente nas mãos do papa, o poder temporal e o poder espiritual.

Durante a década de 50, três bulas se destacam, a *Dum diversas*, de 18 de Junho de 1452, a *Romanus Pontifex* de 8 de Janeiro de 1455, e a *Inter caetera*, de 13 de Março de 1456²⁵. A primeira destas bulas promulgava que o rei de Portugal podia atacar, conquistar e submeter sarracenos, pagãos e outros descrentes inimigos de Cristo, capturar os seus bens e territórios, reduzi-los à escravatura perpétua e transferir essas terras para a posse do rei de Portugal²⁶. A segunda bula é um caso flagrante das relações entre a Coroa portuguesa e a Santa Sé neste período, louvando a obra da descoberta e conquista pelo infante D. Henrique desde 1419, como o alastrar da palavra de Deus entre nativos das regiões desconhecidas²⁷. Igualmente importante foi a atribuição da circum-navegação de África e estabelecer contacto com os habitantes das índias, supostamente cristãos, para combater os inimigos da fé e submeter e converter pagãos

²¹ Bethencourt, Francisco, *O contacto entre povos e civilizações*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL I: A formação do império (1415 – 1570)*, p. 378

²² Idem, p. 419 – 420

²³ Boxer, Charles, *Império marítimo português*, p. 38

²⁴ Idem, p. 85

²⁵ Idem, p. 38

²⁶ Idem, p. 38

²⁷ Idem, p. 38

– povos fora da esfera de influência muçulmana²⁸. Os papas permitiam a escravização destas populações, pois acreditavam nesta prática para cristianizar os negros africanos²⁹.

O debate jurídico em redor das possessões territoriais portuguesas e castelhanas levou à participação de teólogos como Alfonso de Cartagena. O teólogo escreveu o tratado “*Allegationes super conquesta insularum Canarie contra Portugalenses*” que foi apresentado ao papa Eugénio IV em 1436³⁰, apelando às pretensões castelhanas. No seu tratado, Cartagena retira qualquer autoridade aos nativos das ilhas das Canárias, justificando essa ausência de *dominium* com barbaridade e infidelidade dos nativos³¹.

Por volta de 1460, já estava enraizado um comércio de escravos na África ocidental, sem a censura da Igreja sobre a captura de pagãos para impedir o estímulo deste comércio; com a excepção de negros africanos já cristianizados nas ilhas das Canárias e na Guiné³². A importância das bulas era transversal aos reinos ibéricos, como pode ser registado na ocupação das Antilhas pelo reino vizinho. Apesar de ter sido convocada uma junta de letrados em 1504 para discutir a legitimidade da ocupação das ilhas das Antilhas, é a bula de Nicolau V, *Romanus Pontifex*, e a permissão de Alexandre VI em 1493, que reforçam e glorificam essa ocupação³³.

Ao longo do século XV e nas primeiras décadas do século XVI, a Santa Sé, não anulou o que fora estabelecido nas bulas pontifícias³⁴, alimentando a força ideológica da expansão, cúmplice da conquista e escravidão das populações encontradas em África, Índia e Brasil. As permissões papais guiaram os lemes portugueses com uma mão divina, sinalizando o seu esforço em espalhar a fé cristã. Mesmo depois do augustianismo político perder o poder jurídico que suportava os portugueses, os reis continuariam a recorrer à sua utilização por pragmatismo político³⁵. Na expedição portuguesa que parte para Ceuta em 1415, já estava em acção um mecanismo ideológico e guerreiro, indicativo de uma necessidade política como de um dever religioso. É um momento da história de Portugal que emerge, em parte, pela

²⁸ Boxer, Charles R., *Império marítimo português*, p. 38

²⁹ Minnich, Nelson H., *The Catholic Church and the pastoral care of black Africans in Renaissance Italy*, em: Earle, T. F., e Lowe, K. J. P. (edi.), *Black Africans in Renaissance Europe*, p. 281

³⁰ Birr, Christiane, e Egi, José Luís, *Before Vitoria: (...) and early 16th-century juridical treatises*, em: Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 90

³¹ Idem, p. 93

³² Boxer, Charles, *A Igreja e a Expansão Ibérica 1440 – 1770*, p. 45

³³ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 24

³⁴ Boxer, Charles, *A Igreja e a Expansão Ibérica 1440 – 1770*, p. 100

³⁵ Alves, Jorge Santos e Thomaz, Luís F., *Da Cruzada ao quinto império*, em: Curto, Diogo Ramada (dir.), *A Memória da Nação*, p. 155

necessidade de oferecer um teatro de guerra à nobreza como aos sucessores de D. João I para se prestigiar no campo de batalha contra o islamismo³⁶.

Nas palavras de Boxer, a expansão reflectia a ambição dos reis portugueses, “deste modo a coroa portuguesa tornou-se senhora de um extenso domínio marítimo e está ansiosa por manter esse monopólio da navegação, comércio e pesca nessas regiões”³⁷. A ambição dos monarcas portugueses patrocinou e fundou-se no sentimento cruzadístico que deixou marca na crónica. Esta idealização tornou-se uma empresa intrínseca à expansão portuguesa. As crónicas de Zurara e João de Barros são exemplo da correspondência que se estabelecia entre a expansão com o serviço do rei e os infantes e o serviço de Deus³⁸. O próprio rei, D. Manuel, lembrava ao papa e aos outros reis da Cristandade com cartas (e folhetos espalhados pela Europa), que o monopólio das especiarias resultava dos elevados custos em lançar a guerra contra o Islão³⁹. O reconhecimento das atribulações e esforços pela Igreja ainda se demonstrou com a Bula da Cruzada, que atribuiu parte das rendas da Igreja em Portugal a D. Manuel I⁴⁰.

Ao longo do século XV e XVI, autores como, André de Resende, Frei Heitor Pinto, Jerónimo Osório, Gil Vicente, Damião de Góis⁴¹, etc., desenvolveram a natureza cruzadística heroica intrínseca ao projecto ultramarino⁴², confundido a propagação da fé e do dever perante a Cristandade com a máquina marítima e guerreira portuguesa⁴³. Por exemplo, João de Barros e António Ferreira, no “Panegírico de Elrei D. João III” (1533) e “Ode aos reis cristãos”, respectivamente, evocam a cruzada e a paz entre os cristãos – ambos princípios salvaguardados por D. João III⁴⁴; Diogo de Teive exalta na sua “Oratio in laudem Joannis III”, que a ocupação ultramarina portuguesa legitimava-se pelo valor civilizacional e benefícios culturais para as populações autóctones⁴⁵; André de Resende escreve que a submissão do muçulmano é necessária para o baptizar⁴⁶. A ideia de história providencialista, liderada por João de Barros, expressa a história e fado dos portugueses como um projecto construído pelo seu livre-arbítrio,

³⁶ Idem, p. 81

³⁷ Boxer, Charles, *Império marítimo português*, p. 39

³⁸ Alves, Jorge Santos e Thomaz, Luís F., *Da Cruzada ao quinto império*, em: Curto, Diogo Ramada (dir.), *A Memória da Nação*, p. 86

³⁹ Idem, p. 91

⁴⁰ Paiva, José Pedro, *Pastoral e evangelização*, em: Azevedo, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, p. 148. A bula *Providum Universalis* 29 de Abril de 1514 – confirmada pelo Papa Leão X, prolongou as intenções da bula da Cruzada aos sucessores de D. Manuel

⁴¹ Dias, José Silva, *A política cultural na época de D. João III - Volume II*, p. 810 - 827

⁴² Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 48

⁴³ Alves, Jorge Santos e Thomaz, Luís F., *Da Cruzada ao quinto império*, em: Curto, Diogo Ramada (dir.), *A Memória da Nação*, p. 156

⁴⁴ Dias, José Silva, *A política cultural na época de D. João III - Volume II*, p. 810

⁴⁵ Idem, p. 823

⁴⁶ Idem, p. 825

enquanto apoiados por Deus; os seus feitos são louvados e celebrados⁴⁷. O resultado desta produção literária e cronística foi um enraizamento da mitificação dos portugueses⁴⁸ como um povo destinado a cumprir a vontade divina.

Novas percepções e velhas ideias

A descompartimentação do mundo causada pela expansão fracturou as certezas geográficas e antropológicas deixadas pelos gregos e perpetuadas pelo período medieval⁴⁹. O deslumbramento destas novas terras, apesar de tudo, não terminou com o mundo do fantástico que permanecia na mente dos europeus. Mesmo confrontados com desilusões, certos mitos não dissiparam, impregnados no pensamento europeu, como: a concepção medieval de desenhar o Sahara com um enorme lago no seu centro à maneira medieval; a ideia de que entre a Abissínia e o reino de Méroe, habitavam criaturas horrendas, com cabeças no peito e múltiplos braços⁵⁰; ou as teorias geográficas dos gregos e dos romanos que cultivavam a ideia do espaço geográfico pré-determinar os traços identitários das populações⁵¹. Mesmo na chegada de Vasco da Gama à Índia está relatado como os portugueses, ao entrarem num templo hindu, rezaram a uma estátua de Shiva, como se fosse Nossa Senhora⁵², demonstrando a sua confusão, sendo esperado encontrarem aliados cristãos para servir no combate ao Islão. Da mesma forma que a ideia de que humanoides como ninfas, sátiros, pigmeus e homens selvagens poderiam ser descendentes sem alma de um outro Adão ou que fossem criados a partir da terra – categoria onde os ameríndios estavam incluídos – tal como os insectos e reptéis, segundo Aristóteles, aparecem em textos ligados à guerra justa⁵³.

A chegada a estes lugares longínquos criou um vasto catálogo de relatórios, descrições e obras comentando sobre estas comunidades, julgando a sua posição civilizacional, por vezes, “atrasada” mas demonstrando uma clara organização social e cultura material (América do Sul,

⁴⁷ Calafate, Pedro, *João de Barros*, em: (dir.) Calafate, Pedro, *História do Pensamento filosófico português - Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, p. 78

⁴⁸ Idem p. 15

⁴⁹ Autores medievais perpetuavam o mito da divisão do mundo em três continentes, classificavam seres humanos de acordo do seu território. Bethencourt, Francisco, *Racisms: from the Crusades to Twentieth Century*, p. 49

⁵⁰ Massing, Michel Jean, *The image of Africa and the iconography of lip-plated Africans in Pierre Desceler's World Map of 1550*, em: Earle, T. F., e Lowe, K. J. P. (edi.), *Black Africans in Renaissance Europe*, p. 55 e 58; Gabriel Soares de Sousa, João Afonso e António Galvão escreveram relatos fantásticos sobre o hemisfério sul. *História do pensamento filosófico português*, p. 37

⁵¹ Bethencourt, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*, p. 13

⁵² Hale, J. R., *A Europa durante o Renascimento*, p. 178

⁵³ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 15

África,)⁵⁴; outras, no Brasil, partes da Ásia e África, primitivas e nômadas⁵⁵. Estas imagens iriam percorrer Portugal e a Europa definindo os preconceitos e equívocos destas populações ao longo do século⁵⁶.

É na década de 40 do século XV que são enviados para Portugal, os primeiros negros africanos capturados na costa ocidental africana⁵⁷. Ao longo dos séculos, rotularam-se os africanos subsarianos de inferiores em comparação aos padrões culturais europeus, e, à semelhança dos ameríndios, as suas práticas culturais seriam incompreendidas e menosprezadas, remetendo-os para posições subalternas, como trabalhos físicos e entretenimento⁵⁸. Apesar da existência de exceções de homens negros africanos que conseguiram introduzir e integrar-se nas sociedades europeias, as suas situações não são nada mais que casos isolados sem correlação ou impacto na sociedade europeia, cujos preconceitos impediam a ascensão social dos negros africanos, confinados ao estatuto de escravo, na sua maioria⁵⁹.

A cor de pele negra era associada a uma maldição que Noé lançou sobre os descendentes de Ham. A maldição de Ham justificava a sua escravidão⁶⁰, observada como instrumental para os civilizar e salvar as suas almas. É facilmente identificável nas crónicas de Zurara – mencionadas há pouco – a necessidade da escravatura como acto de salvar e civilizar o negro africano acompanhado da piedade. A “Crónica da Guiné” é igualmente esclarecedora no tópico da cor da pele. Na descrição de Zurara sobre a chegada da primeira onda de escravos ao Algarve, o autor constrói uma gradação da cor da pele dos escravos negros africanos. Os escravos com cor de pele mais clara são observados como belos, enquanto os que tinham cor de pele mais escura eram vistos como feios⁶¹.

Na década de 40 do século seguinte, “A Verdadeira Informação das terras do Preste João das Índias”, pelo padre Francisco Álvares, também criava uma distinção da cor da pele do Etíopes. Enquanto o texto de Álvares mostra alguma tolerância aos costumes dos Etíopes,

⁵⁴ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática do século XVI*, p. 65 e 73

⁵⁵ Idem, p. 68

⁵⁶ Idem, p. 73

⁵⁷ Lowe, Kate, *The stereotyping of black Africans in Renaissance Europe*, Kate Lowe, em: Earle, T. F., e Lowe, K. J. P. (edi.), *Black Africans in Renaissance Europe*, p. 40

⁵⁸ Idem, p. 41

⁵⁹ Idem, p. 46

⁶⁰ Lawrance, Jeremy, *Black Africans in Renaissance Spanish literature*, Jeremy Lawrance, em: idem, p. 71

⁶¹ Lahon, Didier, *Black African slaves and freedmen in Portugal during the Renaissance: creating a new pattern of reality*, em: idem, p. 261

não deixa de ser evidente as comparações culturais e a superioridade portuguesa⁶². Essa compreensão da sociedade etíope materializa-se na sua cor de pele, diferenciando os Etíopes como “pardos”, situando-se entre os negros e os brancos⁶³.

Os escravos negros africanos tinham uma larga importância na sociedade portuguesa, a sua presença já era uma imagem comum nas primeiras décadas do século XVI, Clenardo conta como o número de escravos era superior ao número de portugueses livres⁶⁴. Apesar da questionabilidade das suas afirmações, era uma realidade que a obtenção de escravos negros africanos era sinal de poder e prestígio, especialmente escravos com alguma habilidade especial (músicos, etc.)⁶⁵. Em Portugal, embora fosse possível atribuir a D. João II e a D. Manuel o desenvolvimento da formação do clero nativo⁶⁶, no reinado de D. João III não se confirmou o mesmo. Ainda no reinado de D. Manuel I, em 1518, sagrou-se D. Henrique, filho de D. Afonso I, o rei do Congo, que durante séculos reteria o título de único bispo negro da Igreja católica⁶⁷. A falta de apoio da Santa Sé para a formação de um clero nativo é fruto dos preconceitos rotulados nos negros africanos.

Até teólogos-juristas como Las Casas e Francisco Vitoria, não encontravam mal na escravidão dos negros africanos, apesar de apelarem à humanidade dos ameríndios (até recomendavam a importação dos negros africanos para mitigar trabalho laboral dos ameríndios, pois os primeiros tinham uma – suposta – maior aptidão para o trabalho agrícola)⁶⁸. Porém, é necessário considerar que as intenções “humanas” destes intelectuais e outros como, Monstesinos e Quiroga, continuavam a percepcionar os ameríndios como inferiores e invólucros ausentes de qualquer religião ou educação⁶⁹. A sua conversão era um dever missionário para os civilizar, neutralizando a sua cultura para os moldar segundo as doutrinas cristãs.

As descrições de Cadamosto, sobre as ilhas Canárias, e de Caminha, sobre os ameríndios mostram uma visão superficial destas comunidades a um nível religioso e cultural,

⁶² Bethencourt, Francisco, *O contacto entre povos e civilizações*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL I: A formação do império (1415 – 1570)*, p. 98

⁶³ Idem, p. 98

⁶⁴ Kaplan, Paul H. D., *Isabella d'Este and black African women*, em: Earle, T. F., e Lowe, K. J. P. (edi.), *Black Africans in Renaissance Europe*, p. 121

⁶⁵ Jordan, Annemarie, *The images of empire: slaves in the Lisbon household and court of Catherine of Austria*, em: idem, p. 156

⁶⁶ Paiva, José Pedro, *Pastoral e evangelização*, em: Azevedo, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, p. 271

⁶⁷ Idem, p. 271

⁶⁸ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 32

⁶⁹ Idem, p. 36

sendo descritos como sem fé, prontos para a conversão⁷⁰. Colombo e Vespucci também contribuíram para a formalização das distinções culturais e preconceitos sobre os nativos americanos na Europa⁷¹. Não é incomum encontrar observações designando-os de selvagens, bárbaros ou inocentes, muitas vezes atribuindo, erroneamente, o canibalismo às suas tribos⁷². Nos primeiros textos portugueses, e, ao contrário dos textos franceses, a associação dos ameríndios como “bom selvagem”, ou seja, um ser inocente, puro e intocado pelo mal não se desenha nas suas observações, onde domina uma versão de um ser sem fé e sem chefia⁷³. O regimento da Nau Bretoa – escrito no início do século XVI – como os regimentos dos Capitães-donatários mostram a ausência de preocupação pelo estatuto dos ameríndios enquanto escravos, apesar dos esforços dos jesuítas na defesa da sua alma e do seu potencial para civilizar. Na segunda metade do século XVI, o continuo estímulo dos engenhos também ajuda a compreender o aumento do tráfico de escravos negros africanos para o Brasil. Resultado da instabilidade da força de trabalho ameríndia e da pressão moral exercida pelos jesuítas sobre a sua liberdade⁷⁴.

Na Península Ibérica, judeus e muçulmanos convertidos ao cristianismo eram olhados com suspeita, sofrendo de estigmas perenes, resultado do preconceito destes reterem as qualidades dos seus antepassados⁷⁵. Estas minorias religiosas também eram segregadas em bairros próprios⁷⁶. Os europeus olhavam para a maioria dos não-europeus, mesmo os Turcos, eram considerados “bárbaros”⁷⁷. Esses padrões civilizacionais afectaram, a forma como os europeus aceitavam, ou não, culturas exteriores à sua, estando submetidas a uma lupa comportamental europeia. Apesar do ideal universalista da Cristandade perder-se neste diverso encontro de civilizações, não se desiste do conceito, força-se a sua aplicação⁷⁸. Isto pode ser encontrado nos textos e debates dos teólogos e juristas do século XVI, que, ao apropriar o pensamento aristotélico, filtrado por uma linguagem cristã, evoca a diferenciação do “bárbaro”.

⁷⁰ Hale, J. R., *A Europa durante o Renascimento*, p. 178

⁷¹ Bethencourt, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*, p. 104

⁷² Boxer, Charles, *Império marítimo português*, p. 96

⁷³ Idem, p. 97

⁷⁴ Carvalho, Filipe Nunes, *do descobrimento à união ibérica*, em: Marques, A. H. Oliveira e, Serrão, Joel (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-brasileiro 1500-1620*, Johnson, Harold, e Silva da, Maria B. N. (coord.), p. 133 - 134

⁷⁵ Bethencourt, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*, p. 57

⁷⁶ Idem, p. 59

⁷⁷ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 13

⁷⁸ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 171 - 172

O título correspondia a um modelo cultural contrário ao que a norma europeia definia, padrões da sociedade europeia eram tomados como naturais à comunidade civil⁷⁹. Este tipo de julgamentos e classificações antropológicas não eram estrangeiras à cosmovisão cristã. Já no século VII, Isidoro de Sevilha tinha trabalhado uma enciclopédia onde determinava que setenta e três populações eram descendentes de Noé, quinze de Japheth, trinta e uma de Shem e vinte e sete de Ham⁸⁰. Trezentos anos mais tarde, Regino de Prum, construiu uma base para a identificação étnica observando quatro elementos essenciais: costumes, descendência, língua e lei⁸¹. São Tomás de Aquino, figura chave para o movimento da Segunda Escolástica, também distinguiu gentios, judeus e heréticos na sua “Summa contra Gentiles”⁸².

Com o aparecimento da Segunda Escolástica, podemos encontrar a afluência destes sistemas de classificação étnico-cultural. Em “The Fall of Natural Man”, de Anthony Padgen, temos acesso à escala antropológica seguida pelos teólogos-juristas, criada pelo Tommaso de Vio, conhecido como cardeal Caetano, que definiu três categorias de pagãos: 1) aqueles que que viviam fora da Igreja, mas em terras que pertenceram ao Império Romano, estando dentro do domínio da Igreja; 2) aqueles que viviam no resto do mundo, mas que estavam sujeitos ao poder de um príncipe cristão; 3) e por fim, o verdadeiro *infedele*s, ou seja, aqueles que não inseriam em nenhuma das categorias anteriores⁸³.

A caminho para a Segunda Escolástica – teólogos, pensamento e debates

A revitalização do pensamento aristotélico trouxe consigo o conceito do escravo natural, o de um homem, que era incapaz de possuir razão e incapaz de controlar os seus impulsos⁸⁴. Este conceito em conjunto com os preconceitos étnicos e culturais referidos atrás, funcionavam como um pilar para a legitimação da submissão dos nativos das terras contactadas que encontramos em alguns tratados da guerra justa. Ainda que a maioria dos teólogos-juristas da Segunda Escolástica não apoiasse a teoria da escravidão natural de Aristóteles, acreditavam que a sociabilidade, comunicação, cultura, economia, entre outros elementos, integrais ao direito natural, serviam para guiar a moral da guerra e submissão do infiel e do gentio.

⁷⁹ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 15 - 18

⁸⁰ Bethencourt, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*, p. 63

⁸¹ Idem, p. 49

⁸² Marcocci, Giuseppe, *Blackness and heathenism. Color, Theology and Race in the Portuguese World c. 1450-1600*, p. 42

⁸³ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 36

⁸⁴ Idem, p. 46 - 47

Supostamente os direitos naturais eram observados como transversais à humanidade independentemente do seu espaço cultural, porém, estes eram, no final, formados pelo pensamento e cultura europeia⁸⁵.

Assim, quando a questão da ocupação das Antilhas e do tratamento dos nativos surgiu, as observações dos teólogos nas universidades não nasceram espontaneamente, pois eram fruto de séculos de conselho a monarcas sobre temas morais⁸⁶ e de estudo teológico⁸⁷. Portanto, é necessária a alusão às doações papais que asseguravam a moralidade das navegações portuguesas e castelhanas pelo mundo. Em torno das bulas papais na sua carga jurídica, sublinha-se a figura de Álvaro Pais que, como outros teocratas no seu tempo, ajudou a definir o alcance da autoridade e legitimidade papal⁸⁸. Na sua tese Pais defendia que o papa era *dominus orbis* no temporal e espiritual, podendo assim prometer aos portugueses e castelhanos os direitos e terras sob a sua protecção e sem interferência⁸⁹. Pedro Calafate ainda realça Egídio Romano, e a sua obra “De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate”, como o auge da defesa teocrática. Egídio argumenta que a legitimidade de um reino apenas se fundava no seu reconhecimento pela autoridade do papa, uma vez que a fundamentação do reino reside exclusivamente em Cristo, e por consequência, no papa que é vigário de Cristo⁹⁰.

Estes tratados estão centrados na jurisdição do papado, não são os únicos neste período. Salienta-se novamente Alfonso de Cartanega pela sua defesa dos interesses castelhanos nas ilhas das Canárias. O seu tratado insere os habitantes das Canárias na condição de usurpadores – o mesmo estatuto dado aos sarracenos⁹¹ - consequentemente, legalizando a ocupação das ilhas pelos Castelhanos. Voltamos a encontrar este pensamento em Bernardino López de Carvajal – doutor em teologia na Universidade de Salamanca – nos seus sermões à cúria romana no final do século XV⁹². Tal como Alfonso de Cartagena, Carvajal afirmava que os

⁸⁵ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 172

⁸⁶ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 20

⁸⁷ Makinen, Virpi, *Dominion rights: their development and meaning in the history of human rights*, Virpi Makinen, em: Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 248 – 251; é possível traçar até à época medieval nos ensaios de William de Ockham (1285-1347) o estudo e aprofundamento dos conceitos de moral e direito. Os seus trabalhos foram explorados por Jean Gerson (1363-1429) e Conrad Summenhart (1450-1502), onde novos conceitos sobre o direito e a liberdade foram redefinidos.

⁸⁸ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume II*, p. 85

⁸⁹ Idem, p. 85

⁹⁰ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume II*, p. 86

⁹¹ Birr, Christiane, e Egi, José Luís, *Before Vitoria: (...) and early 16th-century juridical treatises*, José Luís Egí e Christiane Birr, em: Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 97

⁹² Idem, p. 100 - 102

cristãos tinham o direito de conquistar as terras dos pagãos e infiéis, e recorria à subjectividade das bulas para estender o alcance da jurisdição castelhana⁹³.

Retornando à questão das Antilhas, entendemos como persistem não só, os preconceitos conjugados entre a literatura e mitologia europeia – e portuguesa –, como ainda a estrutura e lógica teológico-filosófica da tratadística anterior. Traduzindo-se nos julgamentos formulados na Junta de Burgos (1512) que era composta, entre outros, por Bernado de Mesa e Gil Gregorio. Estes homens reafirmaram a teoria da escravidão natural de Aristóteles, argumentando o estatuto de escravidão natural dos índios. Estes estavam predispostos a serem escravizados devido à orientação das estrelas que se posicionavam sobre a sua terra e pela inferioridade civilizacional⁹⁴. Ideias centrais do “Requerimento” de Palácio Rúbios (1513), lido aos índios, que declarava que os mesmos deveriam submeter-se aos espanhóis e converter ao cristianismo⁹⁵, recusando a hipótese de possuírem direitos ou jurisdição sobre a terra que viviam, uma vez que Deus tinha atribuído a totalidade do poder político e jurisdição sobre o mundo ao reino de Cristo⁹⁶.

Por outro lado, Matías de Paz – presente na mesma Junta –, professor em Valladolid e Salamanca, escreveu o ensaio “De domínio regum hispaniae super indios”, defendendo o *dominium* de infiéis⁹⁷. Também não se deve esquecer a figura de António de Montesinhos que, em 1511, contrariava os princípios proclamados no Requerimento, denunciando os crimes dos espanhóis⁹⁸. Os seus sermões despoletaram o questionamento moral do tratamento dos índios nas Antilhas.

No reinado de Carlos V e Filipe II, destaca-se a presença de homens nas suas cortes como, Melchior Cano (1509-60) e Domingo de Soto (1494-1570), servindo como conselheiros. O conselho de Francisco Vitória chegou a ser pedido sobre a “justeza do tráfico de escravos dos portugueses, a validade de casamentos clandestinos e até legitimidade do aumento do preço do trigo em anos de más colheitas”⁹⁹. Fora das cortes reais não era estranha a criação de uma Junta para que o rei consultasse as universidades em assuntos morais. As Juntas ofereciam uma

⁹³ Idem, 106

⁹⁴ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 48

⁹⁵ Idem, p. 52

⁹⁶ Birr, Christiane, e Egi, José Luís, *Before Vitoria: (...) and early 16th-century juridical treatises*, José Luís Egi e Christiane Birr, em: Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 112 - 114

⁹⁷ Idem, p. 89

⁹⁸ Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 9

⁹⁹ Pagden, Anthony, *The Burdens of Empire: 1539 to present*, p. 46

justificação/legitimação ao rei, mas nunca julgando ou condenando o rei em si¹⁰⁰. O intuito destes homens não era criticar a invasão destes espaços extra-europeus, mas “moralizar o sistema dominante, e, através da moral, torná-lo mais humano e politicamente mais viável”¹⁰¹. O alcance destas Juntas nas decisões do rei é questionável, pois, no caso de desafiarem a vontade real, eram, frequentemente ignoradas ou silenciadas (o mesmo pode ser aplicado aos tratados da guerra justa). Contudo, não se pode negar que a opinião destes homens era procurada, por exemplo, António Pinheiro (teólogo) foi escolhido para educar o futuro rei de Portugal, D. Sebastião. Além dos textos terem um impacto significativo nas relações coloniais aos longo dos séculos seguintes como é o caso dos jesuítas no Brasil.

Vitória, Soto, Cano e Las Casas liderariam o movimento da Segunda Escolástica na primeira metade do século XVI, concentrando os debates sobre jurisdição transoceânica e consciência dos reis, nas universidades de Salamanca e Alcalá¹⁰². No entanto, a sua localização não impediu um intenso contacto e influência entre as universidades ibéricas – Salamanca, Coimbra, Valladolid, e Alcalá – e os colégios, partilhando textos e mestres¹⁰³. Nos finais da década, a quantidade de informação disponível sobre as índias espanholas trouxe a questão do tratamento dos seus habitantes para o interesse público. Entre 1522 e 1535 todos os mais importantes textos citados como evidência empírica sobre os ameríndios foram impressos¹⁰⁴. Na década de 30, o crescimento do império espanhol, que provocava o aumento dos abusos dos colonos, foi questionada, mais ainda, a legalidade do tratamento dos ameríndios¹⁰⁵. Os missionários e teólogos que acreditavam na sua humanidade defendiam que os ameríndios podiam ser civilizados, pois possuíam elementos sinónimos da sociedade europeia – apesar de primitivos – como linguagem, artes liberais, hierarquia social, etc. Só se se verificasse o oposto e os ameríndios fossem inaptos à comunicação ou qualquer forma de organização social, é que poderiam ser observados como animais¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 21 - 22

¹⁰¹ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 188

¹⁰² Eisenberg, José, *A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno*, *Análise Social*, VOL XXXIX (170), p. 7; Vitória também possuiu a cadeira de teologia em Salamanca entre 1526 – 1546 em: Pagden, Anthony, *The burdens of Empire: 1539 to presente*, p. 46

¹⁰³ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume II*, p. 80

¹⁰⁴ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 52

¹⁰⁵ Idem, p. 65

¹⁰⁶ Idem, p. 68. A comunicação era considerada um dos pontos-chave das interações sociais, o mesmo da troca de bens e materiais; Vitória acaba por ir contra o que o seu mestre, John Mair, defendia, socorrendo os ameríndios ao apelar à sua humanidade

O “*Secunda secundae*”, 1526-29, e o “*De Indis*”, 1532, de Francisco Vitoria continuou a crítica ao tratamento dos ameríndios, que Montesinhos tinha iniciado em 1511, condenando os abusos dos colonos¹⁰⁷. Contudo, o impacto político “*De Indis*” foi praticamente nulo ou muito pouco, apesar da sua importância para os debates da guerra justa, como nos pupilos de Vitoria que se dedicaram à temática da guerra justa. Azpilcueta Navarro e Ledesma, continuaram os passos do seu mestre, removendo do papado o poder sobre as coisas terrenas, consequentemente anulando o suporte das bulas papais nas invasões cometidas pelos portugueses e espanhóis¹⁰⁸. O pensamento destes homens definiu a Escola Ibérica da Guerra Justa: uma afirmação de que o papado não possuía poder temporal e espiritual sobre não-cristãos¹⁰⁹, pois esse julgamento não cabia à Igreja; observava-se a autoridade das soberanias indígenas; todas as civilizações estão sobre o espectro da lei natural – e de direitos alienáveis – independentemente das diferenças culturais e religiosas¹¹⁰. A violação destes direitos alienáveis era, para muitos dos teólogos-juristas, motivo suficiente para justificar uma guerra justa.

Contudo, não se pode afirmar que a Segunda Escolástica foi um movimento representativo de todos os teólogos. Ao longo do século, emergiram vozes dissonantes do debate moral, como John Mair, Sepúlveda, Fernão Oliveira e Bartolomé Frías de Albornoz (entre muitos outros teólogos). John Mair foi o primeiro autor a defender a escravidão natural, comparando o estatuto dos indígenas das Antilhas ao escravo natural descrito por Aristóteles¹¹¹. Sepúlveda ficou conhecido pelo debate contra Vitória sobre a conquista espanhola das Antilhas que decorreu em Valladolid. À semelhança de John Mair, o discurso de Sepúlveda orientava-se por argumentar a escravidão natural dos índios pelos seus pecados contra natura e inferioridade civilizacional. No caso de Fernão Oliveira (1555), encontramos a denúncia da escravatura dos negros africanos, cometida pelos mercadores portugueses. Fernão Oliveira afirmava que a sua escravidão não era resultado de uma guerra justa, mas da ganância dos

¹⁰⁷ Idem, p. 68

¹⁰⁸ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 192 - 194

¹⁰⁹ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume II*, p. 79

¹¹⁰ Idem, p. 81

¹¹¹ Eisenberg, José, *A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno*, *Análise Social*, VOL XXXIX (170), p. 8

portugueses¹¹²; Bartolomé F. de Albornoz, condenou directamente o monarca espanhol e as suas leis, devido à negociação de contratos imorais e fraudulentos¹¹³.

Ortodoxia e contra-reforma em Portugal

A relevância da consciência moral cristã não era uma novidade para o Portugal quinhentista. Pela Europa, tratados sobre a educação do príncipe declaravam os pilares que o soberano deveriam formar o soberano. A sua educação deveria prepará-lo para a governação, guerra, paz, etc¹¹⁴. O monarca tinha de constituir uma imagem de justiça, sabedoria e prudência, de maneira a guiar correctamente o seu povo¹¹⁵. Não se estranha que, quando D. João I se debruçava sobre o ataque a Ceuta, consultou uma junta de moralistas e letrados; D. Duarte, antes da expedição de Tânger em 1437, procura o auxílio da universidade de Bolonha¹¹⁶. O evento da emergência dos teólogos-juristas coincidiu com o reinado de D. Manuel I e D. João III. Relativamente ao primeiro, os acontecimentos mais importantes já foram introduzidos atrás, com a experiência africana e brasileira, como dos escritos dos juristas em Castela que penetraram no reino; quanto ao segundo, consideramos essencial falar sobre o movimento da contra-reforma e a sucessivo desvanecimento de uma geração mais aberta, até à entrega da consciência do rei e do império aos jesuítas, que dominaram a esfera cultural e literária nos séculos seguintes.

Independentemente da sua direcção religiosa e influências literárias, Portugal conheceu nos séculos XVI e XVII, uma intensa actividade filosófica que tentou responder às questões da esfera jurídica, económica, moral, entre outras¹¹⁷. A criação da Mesa de Consciência, em 1532, no reinado de D. João III materializa essa intensidade¹¹⁸. A Mesa, tratava das coisas da soberania do Estado, como guerra, comércio, monopólios, navegação, escravatura e missões¹¹⁹.

¹¹² Calafate, Pedro, *A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos*, em: (dir.) Calafate, Pedro, *História do Pensamento filosófico português - Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, p. 43

¹¹³ “O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora”, Carlos Zeron, em “Jesuítas, ensino e ciência Séculos XVI - XVIII”, Carlos Z. Camenietzki, e Luís M. Carolino, p. 210

¹¹⁴ Calafate, Pedro, *A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII*, em: (dir.) Calafate, Pedro, *História do Pensamento filosófico português - Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, p. 684

¹¹⁵ Idem, p. 109 e 647

¹¹⁶ Alves, Jorge Santos e Thomaz, Luís F., *Da Cruzada ao quinto império*, em: Curto, Diogo Ramada (dir.), *A Memória da Nação*, p. 119

¹¹⁷ Calafate, Pedro, *A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos*, em: (dir.) Calafate, Pedro, *História do Pensamento filosófico português - Volume II: Renascimento e Contra-Reforma*, p. 13

¹¹⁸ A Mesa de Consciência surge num período em que a autoridade papal já não continha o mesmo poder que um século atrás.

¹¹⁹ Marcocci, Giuseppe, *Conscience and Empire: politics and moral theology in the early modern Portuguese world*, p. 476

A sua existência revela a preocupação ou, no mínimo, atenção do monarca para a esfera da consciência, não só a sua, como a do império¹²⁰, pois, entre 1530 e 1540, a maioria das decisões reais relativas ao império eram submetidas à Mesa. Importantes decisões passaram pela mesma como: auxiliar o rei contra possíveis ofensas ao poder espiritual do papa, a venda de cobre europeu na Índia, o abandono das vilas Marroquinas de Safim e Azamor, a paz secreta com o império Otomano e o envio dos primogénitos da nobreza para a Índia para combater.¹²¹ Ainda em 1541-43 foi introduzida a matéria e método da “Summa” de São Tomás de Aquino nas leituras da Universidade de Coimbra, por iniciativa de fr. Bernado da Cruz, da Ordem de S. Domingos¹²². A sua decisão pode ter sido resultado do impacto dos textos de Vitória em Salamanca, pela sua circulação e contacto entre as universidades ibéricas¹²³.

No segundo quartel do século XVI, o reinado de D. João III, dava sinais de mudança. O patrono das artes e a atenção ao ensino resultava do interesse da Coroa em controlar a formação das elites, que ocupassem os lugares da administração e da organização eclesiástica¹²⁴. No tempo em que Erasmo foi convidado por D. João III, André de Resende, Damião de Góis e os seus partidários viviam confortavelmente no país; e o Colégio das Artes ficou entregue a André de Resende, contando com a presença de Diogo de Teive, João da Costa, George Buchanan, etc.¹²⁵. Porém, o espaço gozado por estes humanistas começou a desaparecer em favor de uma facção mais conservadora. Verifica-se um novo ciclo em movimento, oscilando da mentalidade aberta da geração manuelina e dos humanistas da primeira metade do século, para uma nova geração, florescente do vigor da contra-reforma e da ortodoxia¹²⁶.

A facção dos intelectuais conservadores aproveitou a crescente importância dos confessores junto da família real como conselheiros, guiando-os moralmente¹²⁷. António Pinheiro, por exemplo, em 1545 ficaria responsável pela educação do príncipe herdeiro¹²⁸. Justaposta à mutação religioso-cultural incentivada por D. João III, a corte intelectual de D. Henrique, principalmente após a primeira fase do concílio tridentino 1545 – 47, é dominada

¹²⁰ Idem, p. 478

¹²¹ Idem, p. 481

¹²² Dias, José Silva, *A política cultural na época de D. João III - Volume II*, p. 669

¹²³ Idem, p. 669

¹²⁴ Buescu, Ana Isabel, *D. João III*, p. 200

¹²⁵ Dias, José Silva, *A política cultural na época de D. João III - Volume II*, p. 870

¹²⁶ Paiva, José Pedro, *Pastoral e evangelização*, em: Azevedo, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, p. 272

¹²⁷ Marcocci, Giuseppe, *Conscience and Empire: politics and moral theology in the early modern Portuguese world*, p. 479

¹²⁸ Dias, José Silva, *A política cultural na época de D. João III - Volume II*, p. 718

pelos ideais da contra-reforma¹²⁹. Este encorajamento académico incide sobre uma época onde a tratadística obteve um maior relevo em comparação às anteriores. O príncipe tinha que responder a vários deveres, sendo necessário ser sábio, prudente e justo, idealizando o bem comum da comunidade, podendo recorrer às perspectivas dos seus conselheiros para o auxiliarem¹³⁰.

Em conjunto, estes pontos criaram uma plataforma específica para a necessidade de discutir o estatuto dos povos – e da sua alteridade religiosa¹³¹ – conquistas em África, Índia e Brasil¹³². Definir a consciência moral/religiosa, política e jurídica tornou-se crucial, num período em que a intimidade entre o soberano e a religião era cada vez mais forte. O corpo docente da Universidade de Coimbra incluía Martinho de Ledesma, Azpilcueta, Fábio Arcas, Manuel da Costa, entre outros canonistas, jurídicos e teólogos¹³³. Os tratados morais, sermões e outros textos provenientes da corte portuguesa, oferecidos a D. João III, Dona Catarina, D. Henrique e D. Sebastião são exemplo da quantidade e da atenção devotada a este tema¹³⁴.

Enquanto D. João III estimulou a reforma de ensino, ao mesmo tempo preparava o estabelecimento da Inquisição em Portugal em 1536, enraizando uma instituição que indicava um fecho, no mesmo país que Erasmo tinha sido convidado¹³⁵. Citando Ana Isabel Buescu, “O próprio humanismo, o pouco que cá chegou e que cá floresceu, morreu, exilou-se ou apagou-se.”¹³⁶. A sua voz perde-se na multidão dominada pelos caminhos da contra-reforma, da ortodoxia e da firme posição do dever dos portugueses em civilizar as terras que conquistadas, como da legitimidade das suas acções¹³⁷. Em detrimento do humanismo erasmizante, o humanismo católico assegura as posições dianteiras da paisagem cultural portuguesa, distanciando-se do último, ao apenas responder a problemáticas aprovadas pela Igreja¹³⁸. Não é coincidência que os ensaios de Damião de Góis sobre os etíopes, “Fides, religio, moresque Aethiopum” (1540), que defendia o estatuto dos últimos como cristãos, tivesse pouca recepção neste período.

¹²⁹ Idem, p. 710

¹³⁰ Buescu, Ana Isabel, *D. João III*, p. 200

¹³¹ Xavier, Ângela Barreto, *Invenção de Goa*, p. 28

¹³² O próprio tema da guerra justa surge nas obras de Frei António de Beja, *Breve Doutrina e Ensinança aos Principes*, e Sancho de Noronha, *Tratado Moral de Louvores e Perigos de Alguns Estados Seculares* (tratados dedicados à governação e à educação do príncipe)

¹³³ Ramalho, Américo da Costa, *Alguns aspectos da vida universitária em Coimbra*, p. 49 e 52

¹³⁴ Xavier, Ângela Barreto, *Invenção de Goa*, p. 55

¹³⁵ Buescu, Ana Isabel, *D. João III*, p. 218

¹³⁶ Idem, op. cit.

¹³⁷ Idem, p. 250

¹³⁸ Dias, José Silva, *A política cultural na época de D. João III - Volume II*, p. 891

As decisões tomadas no Estado da Índia, nomeadamente, Goa, espelham as estratégias que marcariam a relação dos portugueses com populações africanas e ameríndias. Na década de 30 e 40 de quinhentos, templos e imagens religiosas brâmanes de Goa são destruídas; os cargos da administração são reservados para cristãos, e há uma sucessiva expulsão dos brâmanes; como da promoção da medida das “Órfãs de El-rei”, que procurava o envio de mulheres brancas para impedir a corrupção do sangue dos portugueses¹³⁹.

A ausência de tolerância e o conservadorismo religioso estimularia a penetração da Companhia de Jesus em Portugal. Esta ordem religiosa, confirmada por uma bula em 1540, infiltra-se no seio da corte, a convite do rei D. João, e espalha a sua influência pelo império. No verão de 1550, Diogo de Teive, João de Costa e George Buchanan são presos pela Inquisição¹⁴⁰, e cinco anos depois, o Colégio das Artes é entregue à Companhia de Jesus, finalmente concretizando o movimento da contra-reforma em Portugal. É nas universidades de Coimbra e Évora que membros da Companhia de Jesus irão liderar o debate teológico na segunda metade do século XVI¹⁴¹.

No seu seio, a Companhia de Jesus era uma instituição que procurava evangelizar e catequizar todas as almas, para garantir a sua salvação¹⁴². Os missionários chegam como um agente invasor, forçosamente mudando a cultura nativa¹⁴³. A flexibilidade e aprendizagem dos inicianos é somente o primeiro passo, e um instrumento para se introduzirem nas comunidades de forma a remover as suas tradições. O desejo de discutir e definir a moral cristã também era intrínseco à ordem inaciana. Membros da ordem como Nóbrega e João Azpilcueta, iriam procurar e receber a sua educação na universidade de Coimbra, expostos aos comentários de Ledesma e outros teólogos que seguiam um pensamento dominicano.

A chegada dos Jesuítas ao Brasil

Antes da chegada da Companhia ao Brasil, a relação entre os portugueses e os ameríndios já estava marcada pela conquista, missionação, submissão e escravidão. No

¹³⁹ Paiva, José Pedro, *Pastoral e evangelização*, em: Azevedo, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, p. 272

¹⁴⁰ Ramalho, Américo da Costa, *Alguns aspectos da vida universitária em Coimbra*, p. 49 e p. 66

¹⁴¹ Eisenberg, José, *A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno*, *Análise Social*, VOL XXXIX (170), p. 7

¹⁴² Frazen, Beatriz Vasconcelos, *Anchieta em Coimbra, 1548, Colégio das artes na universidade*, Actas do congresso internacional, 1998, Universidade de Coimbra, fundação eng. António de Almeida, tomo I, *Anchieta e a acção missionária dos colégios jesuítas no Brasil – século xvi*, p. 221

¹⁴³ d'Oliveira, Eduardo, e Siqueira, França Sonia A., *O indígena de Anchieta*, idem, p. 408 – 409

regimento da Nau Bretoa compreendemos como a Coroa tentou limitar desde cedo a escravidão dos ameríndios¹⁴⁴, estando afirmado no documento que os contactos com os ameríndios deveriam ser amigáveis. As diretrizes da Coroa não tinham uma orientação pacifista por consciência ou respeito dos direitos dos ameríndios, mas pela necessidade comercial era necessária a cooperação dos nativos¹⁴⁵. Também se pode extrair do texto que a escravização dos ameríndios não era incomum, não somente pelo pedido da Coroa como do registo de trinta e cinco escravos da nau¹⁴⁶. Por outro lado, as missões missionárias na primeira metade do século XVI encontravam-se condicionadas pelas descrições de Pêro Vaz de Caminha e Valentim Fernandes, que predefiniram a identidade ameríndia, ao observarem – erroneamente – que os ameríndios estavam livres de qualquer crença ou rituais e permeáveis à palavra de Deus¹⁴⁷.

Ao longo da primeira metade do século XV, os portugueses foram incapazes de concretizar um trato regular de escravos como tinham feito nas costas africanas, pois a organização social dos ameríndios não estava apta para tal¹⁴⁸. Inicialmente, os nativos mostravam-se acessíveis aos portugueses, com base num sistema de trocas (escambo), os indígenas forneciam mão-de-obra em troca de utensílios de metal¹⁴⁹, materiais que consideravam preciosos (facas, contas de vidro, etc)¹⁵⁰. Com o tempo, ao serem introduzidas as plantações de cana-de-açúcar – especialmente entre 1550 e 1570 na costa brasileira¹⁵¹ –, esta fonte laboral revelou-se instável devido ao modo de vida (o trabalho agrícola associado a um trabalho feito por mulheres nas sociedades tupis) como à forma como as relações condicionavam¹⁵²; ao facto de desejarem materiais de melhor qualidade (e quantidade) e própria resistência dos ameríndios. Os colonos sentiram-se forçados a coagir (e escravizar) os

¹⁴⁴ Carvalho, Filipe Nunes, *do descobrimento à união ibérica*, em: Marques, A. H. Oliveira e, Serrão, Joel (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-brasileiro 1500-1620*, Johnson, Harold, e Silva da, Maria B. N. (coord.), p. 90

¹⁴⁵ Idem, p. 90

¹⁴⁶ Idem, p. 91

¹⁴⁷ Bethencourt, Francisco, *O contacto entre povos e civilizações*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL I: A formação do império (1415 – 1570)*, p. 96

¹⁴⁸ Alencastro, Luiz Filipe, *Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII*, p. 117

¹⁴⁹ Schwartz, Stuart B., *Sugar plantations in the formation of Brazilian society 1550 – 1835*, p. 34

¹⁵⁰ Barbosa, Bartira, *Políticas, fazendas e missões em Sertão um espaço construído – ensaios de historia regional rio São Francisco*, p. 19

¹⁵¹ Schwartz, Stuart B., *Sugar plantations in the formation of Brazilian society 1550 – 1835*, p. 37

¹⁵² Magalhães, Joaquim Romero, *O reconhecimento do Brasil*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL I: A formação do império (1415 – 1570)*, p. 204 - 205

indígenas para garantir produção. Ao longo dos anos, o resgate, o salto e a guerra já estavam enraizadas nas relações luso-ameríndias¹⁵³.

Antes do regimento das capitanias, os capitães-donatários tinham permissão para financiar expedições para explorar o espaço brasileiro¹⁵⁴ - destacando-se Martim A. de Sousa –, como ainda possuir escravos que fossem “necessários à navegação e vender anualmente um número limitado de cativos sem pagamento de quaisquer direitos”¹⁵⁵. Neste momento é possível verificar que a Coroa não mostrava qualquer preocupação com a invasão do território brasileiro e, conseqüentemente, não parecia reconhecer a presença de uma autoridade legítima. Pelo contrário, as expedições financiadas pelo monarca português demonstravam o apetite para conhecer, explorar e ocupar estas terras¹⁵⁶, uma vez que, o Tratado de Tordesilhas (como documentos já mencionados neste capítulo) garantia essa liberdade. Mais tarde, quando a Coroa se esforçou para incrementar a sua presença no Brasil (em parte fomentada pelas pretensões dos franceses) com a implementação do regime de capitanias em 1534-6, saltos e pirataria das comunidades ameríndias procederam virtualmente irrestritas, apesar da distinção de guerra justa e injusta¹⁵⁷. Neste regime de capitanias persiste a ideia da jurisdição portuguesa sobre o espaço brasileiro com demonstra a carta de mercê e doação de D. João III, datada 1535, a Fernão Álvares de Andrade, Aires da Cunha e João de Barros estabelece o direito destes homens sobre qualquer mina de ouro e prata que fossem descobertas nas suas capitanias (com uma porção dos ganhos garantida ao monarca português).

Em 1549, chegava Tomé de Sousa acompanhado de vários membros da Companhia de Jesus, cimentando a intenção evangelizadora do seu projecto¹⁵⁸. O regimento que o novo governador do Brasil trazia consigo proclamava que as aldeias dos ameríndios que lutaram contra o donatário, Francisco P. Coutinho, deveriam ser destruídos e os seus habitantes escravizados. Porém, havia a possibilidade de serem perdoados se suplicassem a paz¹⁵⁹,

¹⁵³ Silva da, Maria B. N., *Sociedade, Instituições e cultura*, em: Marques, A. H. Oliveira e, Serrão, Joel (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-brasileiro 1500-1620*, Johnson, Harold, e Silva da, Maria B. N. (coord.), p. 408; resgate: troca entre brancos e índios, com a procura adquirir escravos; salto: uma investida para escravizar índios

¹⁵⁴ Idem, p. 115

¹⁵⁵ Idem, p. 115

¹⁵⁶ Magalhães, Joaquim Romero, *O reconhecimento do Brasil*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL I: A formação do império (1415 – 1570)*, p. 203

¹⁵⁷ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p. 183

¹⁵⁸ Castelnau, Charlotte, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580 - 1620*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, p. 10

¹⁵⁹ Carvalho, Filipe Nunes, *do descobrimento à união ibérica*, em: Marques, A. H. Oliveira e, Serrão, Joel (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-brasileiro 1500-1620*, Johnson, Harold, e Silva da, Maria B. N. (coord.), p. 138

aceitando a submissão aos portugueses. Esta decisão estava validada pela teoria da guerra justa, uma vez que era defensiva. Também instruía que os gentios convertidos deveriam ser removidos para as comunidades dos colonos, longe da corrupção dos seus cultos e junto dos cristãos¹⁶⁰ e ainda proibia os saltos¹⁶¹. Uma decisão política coincidente com o que já tinha sido estabelecido no regimento das capitanias. O regimento ainda explicava que medidas a tomar quanto ao estabelecimento e regulação dos engenhos (incluindo que tipo de punições aplicar)¹⁶². O regimento funcionou como uma espada de dois gumes ao limitar o tráfico escravagista e a guerra com os ameríndios, ao mesmo tempo que impulsionava as práticas de conversão e aldeamento¹⁶³.

Enquanto a Coroa assumia e fortalecia a sua autoridade sobre o Brasil, a presença dos jesuítas começou a afectar as dinâmicas sociais. A visível humanidade dos ameríndios galvanizava os inacianos a lutar pela sua liberdade, obstruindo os resgates e os saltos perpetuados pelos colonos. Porém, essa liberdade estava extremamente condicionada pelos desígnios missionários da Companhia, e a identidade cultural indígena estava em perigo de ser absorvida pelo cristianismo. Como já foi abordado anteriormente, o apelo dos teólogos à humanidade dos ameríndios, ao julgar a sua escravidão como imoral em conjunto com a crescente resistência dos últimos ao trabalho laboral procurado pelos colonos, obrigou o sistema económico brasileiro a encontrar uma alternativa: os negros africanos. O trabalho da ordem inaciana não estava isento de barreiras criadas pelos colonos, a resistência dos ameríndios aos religiosos, a falta de financiamento do rei, as discussões sobre o processo de missão, etc.¹⁶⁴.

Os inacianos vão monopolizar a discussão teológica no Brasil, delineando: as causas de uma guerra justa; como proceder com os vencidos – quais os seus direitos; se os ameríndios têm direito à liberdade; quais ameríndios é que são “bons” ou “maus”; as causas para a sua submissão; entre outros tópicos. A análise dos seus textos cabe aos próximos capítulos, onde iremos dissecar e extrair a linguagem e o pensamento dos jesuítas (conforme o que ficou

¹⁶⁰ Carvalho, Filipe Nunes, *do descobrimento à união ibérica*, em: Marques, A. H. Oliveira e, Serrão, Joel (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-brasileiro 1500-1620*, Johnson, Harold, e Silva da, Maria B. N. (coord.), p. 140

¹⁶¹ Schwartz, Stuart B., *Sugar plantations in the formation of Brazilian society 1550 – 1835*, p. 37

¹⁶² Idem, p. 20

¹⁶³ Dias, José Silva, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, p.184

¹⁶⁴ Boshi, Caio, *As missões do Brasil*, em: Bethencourt, Francisco e Chauduri, Kirth (edi.), *História da Expansão Portuguesa - VOL II: Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697)*, p. 388

registado na introdução), contextualizando sempre que necessário as alterações políticas e sociais ao longo dos anos.

Em suma, esperemos ter conseguido exprimir o contexto religioso, político e cultural que ocupava a Europa do século XVI, e, por conseguinte, observar as influências teológicas e culturais do ambiente religioso em que a Companhia surge. O caminho para a guerra justa não é apenas um, mas várias rotas que se interligam, começando pela ligação cultural aos gregos e o molde construído à volta da civilização europeia, que servia para comparar e compreender sociedades distintas da sua. O “bar bar” do grego, evolui para um modelo mutável, mas permanente, para o “bárbaro” não-europeu presente nos textos e ilustrações da Europa¹⁶⁵.

A autointitulada superioridade civilizacional e tecnológica dos europeus contribuiu para que os diálogos com os povos extra-europeus fosse, em muitos casos, o de conquistador e opressor. Como foi mostrado atrás, o acto da expansão portuguesa chegou a ser apelidado de uma manifestação da vontade de Deus, sendo o destino colocado nas suas mãos, e por essa lógica, autorizando tacitamente as acções dos portugueses¹⁶⁶. As bulas papais funcionavam em simultâneo com o sentimento cruzadístico, do combate ao infiel que definira o nascimento do reino português, servindo de bases jurídicas, mesmo quando o seu valor político perdera o seu peso para as navegações e conquistas em África, Índia e Brasil que procuravam levar a Cristandade ao mundo, fosse eliminando o temível muçulmano ou aculturando os pagãos, ignorantes da mensagem cristã.

Os intelectuais europeus que se debruçavam sobre a teologia moral no século XV e XVI, eram consequência do encontro iniciado pelas navegações portuguesas e espanholas, da interpenetração entre a política e a religião e da herança teológica tardo medieval. Os europeus foram obrigados a lidar com os temas da guerra, comércio, escravatura e conversão sob a lupa da teologia moral¹⁶⁷. A força da contra-reforma juntamente com o preconceito étnico catalisou um período de ortodoxia religiosa e intolerância étnico-cultural. O conceito de pureza de sangue e a preocupação com a corrupção do sangue impede a ascensão na hierarquia social de pessoas que não fossem brancos europeus¹⁶⁸. Essa mácula no sangue foi impeditiva para judeus, negros, mulatos, ameríndios, ciganos ao longo do século XVI e início do XVII pelo

¹⁶⁵ Calafate, Pedro, *A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos*, em: Calafate, Pedro (dir.), *História do Pensamento filosófico português – VOL II: Renascimento e Contra-Reforma*, p. 37

¹⁶⁶ Calafate, Pedro, *João de Barros*, idem, p. 78

¹⁶⁷ Marcocci, Giuseppe, *Conscience and Empire: politics and moral theology in the early modern Portuguese world*, p. 370

¹⁶⁸ A possível contaminação de sangue judeu no esmiuçamento das linhagens era uma das maiores preocupações.

império. Os tratados da guerra justa não escapavam as estas nuances étnico-culturais, na sua maioria (com raras exceções como o caso de Fernando Oliveira na sua “Arte da guerra no mar”), os seus autores, mesmo condenando a escravatura dos ameríndios, apelavam à conversão total e à destruição da sua cultura. No caso dos negros africanos, só no século XVII é que alguns autores saem contra a sua escravatura, quase dois séculos depois do início da sua escravidão.

Capítulo 2 - O Ameríndio dos Jesuítas

Este capítulo tem como objectivo compreender a visão antropológica dos jesuítas sobre as múltiplas comunidades ameríndias e, conseqüentemente, as implicações teológico-jurídicas dessas observações. Permitindo, assim, desenhar um quadro descritivo e qualificativo da posição dos ameríndios na escala antropológica cristã europeia. Para isso, será necessário considerar os critérios de caracterização, isto é, comparar o vocabulário dos jesuítas em conjunto com os comportamentos dos ameríndios às definições antropológicas (de Tommaso de Vio, por exemplo) já estabelecidas, tentando, sempre que possível, informar sobre os elementos culturais das comunidades ameríndias que os jesuítas contactaram. A proximidade ou afastamento do ameríndio aos critérios e definições utilizadas pelos jesuítas, irão marcar as suas relações ao longo da segunda metade do século XVI. Antes de continuar, esclarecemos que, a submissão, liberdade, guerra, entre outros tópicos, do ameríndio não serão desenvolvidos neste capítulo, apesar de poderem ser mencionados.

Na chegada dos jesuítas ao espaço brasileiro, os portugueses já tinham penetrado pelos sertões ameríndios, e estabelecido múltiplas posições pela costa sob a forma de capitánias donatárias. A vinda dos jesuítas e do futuro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa, em 1549, assinalaria a posição cimentada da Coroa sobre este território, receando o poder francês que ameaçava o projecto português. Enquanto a Coroa portuguesa se esforçava para garantir a viabilidade geográfica e económica do território brasileiro, iniciava-se o projecto missionário jesuíta no Brasil.

Acarinhando de perto os valores de superioridade da ideologia cristã europeia sobre outras culturas, herdada de Aristóteles¹⁶⁹, como as reflexões casuísticas das universidades ibéricas, os jesuítas vestem um manto jurídico e moral, que os arma de instrumentos e preconceitos no seu encontro com os indígenas do Brasil. Numa das primeiras cartas enviadas (1549) pelo padre Manuel da Nóbrega, conseguimos apreender uma visão geral e imediata sobre os ameríndios:

“Todos estes que tratam connosco, dizem que querem ser como nós, ... e já um dos Principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado...diz que quer ser christão e não comer carne humana, nem termas de uma mulher e outras cousas; somente que há de ir á guerra, e os que captivar, vendel-os e servir-se delles, porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discordia, comem-se uns a outros, digo os

¹⁶⁹ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 13

contrários. E’ gente que que nenhum conhecimento tem de Deus. Têm ídolos [...] e fazem tudo quanto lhes dizem.” (1549)¹⁷⁰

De momento não se pretende verificar a veracidade das palavras de Nóbrega, mas, identificar os comportamentos e a sociedade ameríndia pelo seu olhar. Assim, segundo o irmão, o ameríndio comete antropofagia, poligamia, não tem conhecimento de Deus e é pagão. As guerras são constantes entre as várias tribos ameríndias, como o cativo dos derrotados¹⁷¹. Têm uma natureza permeável ao que lhes é dito e demonstram interesse na palavra de Deus e desejo de imitar os cristãos. Já em 1556, no “Diálogo sobre a conversão do gentio”, em que Manuel da Nóbrega construiu um percurso e análise do gentio na sua conversão, pela personagem de Mateus Nogueira, mostra palavras severas quanto ao ameríndio, chamando-os de cães e bestiais, porcos nos vícios, incapazes de aprender nada, pois não acreditam em nada nem adoram nada¹⁷². A outra personagem no mesmo texto, Gonçalo Alvarez cimenta a facilidade com que os ameríndios aceitam e ignoram os ensinamentos cristãos, sendo impercetíveis à palavra de Deus¹⁷³. Ao mesmo tempo, há ameríndios capazes de mostrar adoração pela fé cristã, sejam filhos ou pais¹⁷⁴.

Assim entendemos como o processo de conhecimento e conversão do ameríndio era variado. As descrições realizadas acima não são partilhadas com todos os ameríndios do Brasil, apesar de alguns destes elementos serem transversais a outros indígenas além da Baía. O irmão Manuel de Nóbrega, refere em outra carta, que há várias “castas” de gentio, como os Govanazes, Topiniquis, Topinambás, Carijós, etc.¹⁷⁵.

Como veremos, os “gentios” são divididos em diferentes categorias, de acordo com a sintonia e semelhança cultural com os valores europeus cristãos. A aptidão para assimilar e adoptar esses valores, correspondia ao que os jesuítas entendiam como “bom” e “mau” gentio. Um dos primeiros indícios dessa construção antropológica pode ser vista na mesma carta acima de Nóbrega (1549). Sobre o ameríndio de Pernambuco, diz, “[...] Esta me parece agora a maior empresa de todas, segundo vejo a gente dócil”¹⁷⁶. Neste contexto a “gente dócil” pode ser

¹⁷⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 72 - 73

¹⁷¹ No entanto, o número de tribos que praticavam a escravatura era uma minoria, ao contrário do continente africano.

¹⁷² Nóbrega, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p. 74 – 75, p. 76

¹⁷³ Idem, p. 76

¹⁷⁴ Idem, p. 97

¹⁷⁵ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 98 – 99

¹⁷⁶ Idem, p.74 - 75

entendido como estarem disponíveis à palavra de Deus, sem recusar ou hostilizar os missionários.

Recorrendo à classificação de Tommaso de Vio¹⁷⁷, parece que, à primeira vista, os ameríndios pertenciam à categoria de “verdadeiro *infedele*”, uma vez que não viviam em terras que pertenceram ao Império Romano, nem estavam sujeitos ao poder de um príncipe cristão. Contudo, em vários momentos na documentação epistolar¹⁷⁸, vemos os jesuítas a afirmar a jurisdição do rei de Portugal (D. João III, e mais tarde, D. Henrique e D. Sebastião) sobre o território brasileiro, actualizando o monarca sobre a situação da conversão do ameríndio, as dificuldades económicas que a Companhia enfrenta, etc. A jurisdição ameríndia e a sua autoridade sobre os espaços que habita – isto antes de qualquer conflito armado (guerra justa ou injusta) – está ausente das descrições, discussões e relatos iniciais. O seu silêncio pode ser esclarecedor quanto à sua posição neste tópico. Seja por aceitarem a reivindicação portuguesa – apoiada pelo papado como teólogos juristas¹⁷⁹ – sobre o Brasil, e consequentemente, o Tratado de Tordesilhas; ou ignorarem os direitos naturais do ameríndio devido à dependência do estatuto da Companhia em Portugal com a Coroa portuguesa. O ameríndio do Brasil é assumido como vassalo do monarca português.

Voltando aos temas da correspondência do padre Manuel da Nóbrega, a poligamia, igualmente recorrente nas suas cartas como de outros jesuítas, consistia num dos alvos que os irmãos da Companhia procuravam eliminar da sociedade ameríndia. Este “costume da terra”¹⁸⁰ penetra nos aglomerados dos portugueses para muito do horror dos padres jesuítas. A impureza das relações sexuais identificada pelos jesuítas ainda incluía o incesto. Obviamente, a mundividência cristã não permitia estes comportamentos, estando os ameríndios a viver em pecado mortal. A poligamia era um elemento importante das sociedades tupis com que os jesuítas interagiam. A prática estava reservada a certas figuras destas comunidades como o chefe, grandes guerreiros e feiticeiros, estando o número de esposas associado a prestígio e um símbolo de poder¹⁸¹. Na realidade a monogamia era mais frequente que a poligamia nestas culturas. Relativamente ao incesto conectado à poligamia verifica-se que os chefes tribais tentavam consolidar e renovar alianças políticas com outras aldeias ameríndias ao manter ligações familiares próximas (casamentos entre tio e sobrinha como entre primos cruzados

¹⁷⁷ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 36

¹⁷⁸ Alguns exemplos em Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 114 e p. 144

¹⁷⁹ Ver Capítulo I – Um destino entregue à Cristandade

¹⁸⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, op. Cit, p. 79

¹⁸¹ Couto, Jorge, *A construção do Brasil*, p. 93

eram o mais comum)¹⁸². A poligamia seria igualmente vital para assegurar um grande número de filhos, dado que o número de homens (seja filhos ou genros) na residência do principal (chefe) trazia prestígio¹⁸³.

A antropofagia, um pecado ainda maior que a poligamia, surtia aversão nas cartas dos inacianos. Descrevendo o ritual associado à mesma, onde os cativos de guerra são bem tratados pelas mulheres e filhas dos vencedores, para que depois, numa comemoração, fossem mortos e comidos¹⁸⁴ (noutros relatos lemos como a carne de crianças também era consumida). Sem sentirem remorso ou asco pelo seu grave pecado, sendo algo completamente natural para o ameríndio. As palavras do irmão Manuel da Nóbrega são suficientes para compreender o julgamento dos jesuítas quando diz, “E esta cousa abominável”¹⁸⁵. Ou do Padre Luiz da Grã ao referir-se ao acto do consumo de carne humana numa tribo, dizendo, “Nem sei outra melhor traça do inferno”¹⁸⁶. Sobre o hábito do consumo da carne dos ameríndios informamos que, em parte, este estava ligado a ritos específicos e cruciais ao funcionamento socio-cultural destas sociedades. Um destes ritos, como o sacrifício e consumo dos prisioneiros de guerra, era necessário para cimentar a posição social de várias figuras da aldeia além do significado mágico (a forma como o prisioneiro caia podia trazer boa sorte nas próximas guerras)¹⁸⁷; por exemplo, o guerreiro que executasse o prisioneiro era tatuado e obtinha um novo nome; o guerreiro que conseguisse apanhar o prisioneiro na simulação da sua fuga – que fazia parte do ritual. Quantos mais nomes tivesse um guerreiro mais prestígio teria e maior facilidade para poder comandar expedições quando fosse altura¹⁸⁸. Estes sacrifícios também seriam motivo de convidar membros de aldeias vizinhas aliadas para assegurar a sua amizade¹⁸⁹.

A antropofagia seria resultado do “horror ao enterramento do corpo e à podridão”¹⁹⁰, sendo preferível a ser comido como a respeitar o ciclo cósmico de vingança e memória dos antepassados. Apesar do aspecto religioso deste acto ter que ser reconhecido, vários historiadores apontam que se tem de considerar que o consumo da carne não tinha que registar todas as vezes um ritual, e que fazia parte da dieta destes povos. Situação que pode ter sido

¹⁸² Couto, Jorge, *A construção do Brasil*, p. 93

¹⁸³ Idem, p. 94

¹⁸⁴ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 90. Também se encontra uma referência que em certas comunidades, às vezes, se as mulheres engravidassem, os filhos também podiam ser comidos

¹⁸⁵ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, op. Cit., p. 90

¹⁸⁶ Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 163

¹⁸⁷ Couto, Jorge, *A construção do Brasil*, p. 104

¹⁸⁸ Idem, p. 105

¹⁸⁹ Idem, p. 102

¹⁹⁰ Idem, p. 107

intensificada com a presença dos portugueses – e a gradual ocupação de terrenos férteis – que alterou as dinâmicas migratórias destas comunidades.

Manuel da Nóbrega, observa a conduta dos ameríndios negativamente:

“porque nenhum Deus têm certo, e qualquer que lhes digam ser Deus o acreditam, regendo-se todos por inclinações e apetites sensuais, que está sempre inclinado ao mal, sem conselho nem prudência.... Fazem guerra, uma tribo a outra, a 10, 15 e 20 leguas, de modo que estão [sic] todos entre si divididos” (1549)¹⁹¹

O fragmento reafirma a ideia de que o ameríndio não tem uma convicção religiosa determinada, apesar de venerar diferentes entidades. Também sugerindo que estão predispostos a serem lascivos, não têm controlo, agindo emocionalmente em vez de refletir, e, com intenções cruéis¹⁹². A sua natureza bélica é produto disto, não tendo ordem ou diálogo com os outros, vivendo em confronto. Em 1554, Anchieta acrescenta, “estes a nenhuma lei, a nenhuma autoridade se submetem, nem ao império de ninguém obedecem”¹⁹³, de novo, os inacianos não reconhecem qualquer capacidade governativa por parte dos ameríndios, sem leis ou autoridades para os guiarem, ao contrário do sistema social e governativo europeu, na sua centralização e complexificação, obedecendo a um monarca.

Tiramos a oportunidade para abordar a guerra nestas comunidades ameríndias. A captura e sacrifício de prisioneiros estava obviamente ligada ao conflito entre as diferentes tribos. Sobre a mutabilidade atribuída aos ameríndios há que considerar que nos aldeamentos estes eram forçados a abandonar costumes que marcavam as relações internas e externas destas comunidades – o exemplo da vitalidade que o sacrifício de prisioneiros de guerra significava para as dinâmicas sociais e políticas. A pacificidade de certas comunidades ameríndias com os portugueses, a sua entrada para as aldeias sobre a jurisdição dos jesuítas não significa necessariamente passividade ou até uma aceitação absoluta das normas cristãs impostas. Além dos relatos das dificuldades dos jesuítas em fazer os ameríndios cumprir os comportamentos (mantendo vários elementos culturais), os últimos rebelavam-se contra os jesuítas fugindo ou pela violência.

¹⁹¹ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 90

¹⁹² Neste caso em particular, quando o autor da carta diz, “inclinado ao mal”, pode estar associado ao canibalismo para além da guerra. Que é referido na mesma carta, como coisa abominável.

¹⁹³ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 41

Também se verifica como as comunidades ameríndias souberam tirar proveito da presença dos europeus e das suas rivalidades. Por exemplo, ao Tupiniquins aliarem-se com portugueses em São Vicente levou a que o Tamoios – seus inimigos – tomassem uma atitude agressividade perante a presença portuguesa¹⁹⁴; noutro caso, os Temiminós, viraram-se para os portugueses para sobreviver a guerra que tinham com os Tamoios¹⁹⁵. Deve se reconhecer que as relações de conquista e opressão pela parte dos portugueses, porém não se deve negar a autonomia e resistência pelas comunidades ameríndias. Estas não são actores passivos ou necessariamente reaccionários nesta relação tendo interesses próprios.

Há duas notas importantes a apontar relativamente ao pecado do consumo de carne humana e à organização sócio-política dos ameríndios. Por princípio, o jusnaturalismo cristão reconhecia a autoridade e legitimidade das soberanias indígenas, apesar da sua primitividade e infidelidade¹⁹⁶. No entanto, para certos teólogos, existiam limites morais que, quebrados, reduziavam estas comunidades ao estatuto de escravos naturais. Para alguns destes intelectuais europeus, o consumo de carne humana, um pecado contra natura, seria o suficiente para definir o ameríndio como escravo natural, porém, os jesuítas nunca o afirmam. Estes continuaram a esforçar-se na defesa dos ameríndios e da sua humanidade, procurando convertê-los à fé cristã. A sua rudeza não é motivo suficiente para os designar de feras ou sub-humanos. Outros factores que contribuem para esta conclusão são que os ameríndios eram capazes de comunicar e trocar com os cristãos, preceitos essenciais ao reconhecimento da sua capacidade racional e civilizacional¹⁹⁷.

Acrescentando ao que foi referido anteriormente, os jesuítas mantêm os ameríndios num “limbo” antropológico e jurídico. Por um lado, observam as suas capacidades de organização e comunicação, apesar da sua rudeza, por outro, não abordam a sua soberania, possivelmente admitindo que, os irmãos da Companhia não reconheciam o seu direito natural à propriedade. A ideia de que os indígenas não teriam direito a propriedade já era defendida por Vitória, não sendo estranho que os jesuítas partilhassem as suas afirmações. Vitória ainda acrescenta que as nações europeias podiam usufruir dos recursos dos ameríndios por este

¹⁹⁴ Couto, Jorge, *A construção do Brasil*, p. 262

¹⁹⁵ Idem, p. 262

¹⁹⁶ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 18

¹⁹⁷ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 69

motivo¹⁹⁸. Este mesmo Vitória vai afirmar que os ameríndios são homens, porém, é necessário que estes se submetam à autoridade dos reis ibéricos para serem educados e civilizados¹⁹⁹.

Na carta mencionada acima também se resume as aspirações dos ameríndios a, “terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. São estes os seus desejos, é esta a sua felicidade”²⁰⁰. O ethos do ameríndio centra-se em combater e ter mulheres, novamente associado um estado primitivo de existência dos mesmos. Nas suas observações a falta de civilização dos ameríndios reflecte-se na incapacidade de manter a paz, rejubilando na guerra e na procura de mulheres, que nutrem a sua cultura. Alguns dos costumes dos ameríndios até agora falados encontravam-se, por vezes, nos próprios cristãos²⁰¹, e o desprezo dos jesuítas é notável. Manuel da Nóbrega fala sobre um grande mal em Pernambuco, onde os cristãos andam perdidos com o gentio, vivendo em “bestiais costumes”²⁰².

Os aspectos do quotidiano que marcavam o ameríndio Carijós demonstra o que era, sob a categorização jesuítica, um “bom” gentio. O ameríndio Carijó é “mais aparelhado para fazer fructo”²⁰³ e o “gentio melhor que nenhum desta costa”²⁰⁴, supostamente já educados há muitos anos pelos frades castelhanos²⁰⁵.

Sobre a capitania de São Vicente obtemos um relato de Manuel da Nóbrega ao rei D. João III (1554)²⁰⁶, do que é um “bom” gentio ou potencial catecúmeno/cristão:

“por ser ela terra mais aparelhada para a conversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiveram guerra com os cristãos, e é por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão, de que temos boas informações; há muitas gerações que não comem carne humana, as mulheres andam cobertas, não são cruéis em suas guerras, como estes da costa, porque somente se defendem; algumas têm um só Principal, e outras coisas mui amigas da lei natural, pela qual razão nos obriga nosso senhor a mais presto lhes socorrermos”²⁰⁷

¹⁹⁸ Hespanha, António, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, *Análise Social*: VOL XXXV (157), p. 943

¹⁹⁹ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 71

²⁰⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 90

²⁰¹ Esta designação inclui filhos de pai cristão e mãe brasileira.

²⁰² Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 86

²⁰³ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 82

²⁰⁴ *Idem*, p. 98

²⁰⁵ *Idem*, p. 98

²⁰⁶ O olhar positivo sobre o gentio de S. Vicente encontra-se presente em outras cartas enviadas ao P. Luiz Gonçalves da Câmara, de S. Vicente, 15 de Junho de 1553 e a Inácio de Loiola a 25 de Março de 1555 em Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*

²⁰⁷ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 144

A interação pacífica com os cristãos, não cometerem o pecado da antropofagia, as mulheres andarem cobertas e de cada homem viver com uma mulher separadamente²⁰⁸ como é costume europeu, são lavradores e fazem mantimentos²⁰⁹, e de não serem cruéis nas suas guerras – pois apenas se defendem, só terem um chefe (Principal) à semelhança do regime monárquico europeu. São todos indicadores da sua proximidade aos valores europeus cristãos como de “coisas mui amigas da lei natural”²¹⁰. Este potencial não podia ser ignorado pelos inacianos como Nóbrega escreve no final, “pela razão nos obriga nosso senhor a mais presto lhes socorrermos”²¹¹, os irmãos da Companhia, conhecendo estas informações são impulsionados a prestar auxílio a este gentio para o trazer ao conforto da palavra de Deus (este dever missionário será discutido no capítulo relativo aos direitos dos ameríndios).

Esta aproximação aos valores guardados pelos jesuítas, leva Anchieta a comunicar, “se anunciar a palavra de Deus, não é duvidoso que mais se aproveitará em um mês com eles, do que com estes em um ano”²¹². Além dos Carijós, também os Ibirajáras são louvados por se sobrepor aos restantes gentios, exercendo razão, “inteligência e brandura de costumes”²¹³. Estes não são canibais, vivem com apenas uma mulher, e guardam as filhas virgens até serem entregues ao marido, e não praticam idolatria ou têm feiticeiro (xamã ou sacerdote). De novo, os elementos que provavam que não estavam aprisionados aos seus impulsos selvagens, são os que mais se assemelham aos valores europeus, e, por conseguinte, à lei natural²¹⁴.

Por outro lado, um “mau” gentio, representaria o oposto destes pontos e a submissão aos seus impulsos primitivos – para além dos comportamentos que iam contra a lei natural como a antropofagia –, enquanto recusando a doutrina cristã. Em Piratininga (1554), Anchieta descreve que o gentio daí dificilmente se converterá. Este, consume carne humana, sem exceção, não tem vestes, não tem uma autoridade, ou como Anchieta diz, “não são sujeitos a rei ou capitão”, incapazes de obedecer, em que cada um vive como entende²¹⁵. A falta de

²⁰⁸ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 48;

²⁰⁹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 167

²¹⁰ Idem, op. Cit.; Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 48

²¹¹ Idem, op. Cit.

²¹² Idem, op. Cit.

²¹³ Idem, op. Cit.

²¹⁴ Idem, p. 48

²¹⁵ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 45 – 46

autoridade alimenta a discórdia e a guerra, que não conseguem ser mitigadas por alianças ou parentesco²¹⁶. O estado em que este gentio se encontra leva Anchieta a comentar:

“é fôra de dúvida que não quererão chegar-se ao culto da fé cristã; pois são de tal forma bárbaros e indômitos, que, parecem aproximar-se mais á natureza das feras do que á dos homens.”²¹⁷

“porque é gente tão indômita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior”²¹⁸

O primeiro excerto é curioso, tendo em conta o que vimos da atitude dos jesuítas sobre os ameríndios. Aqui, ao contrário do que se vê em outras cartas, as palavras de Anchieta são duras e críticas, afirmando que “aproximam-se mais á natureza das feras do que á dos homens” são incapazes de ser cristianizados. Apesar da sua revolta nesta carta, Anchieta não chega a designar os ameríndios em Piratininga de feras ou abaixo do homem, como também nada refere sobre se estes ameríndios em particular podem ser considerados escravos naturais. O vocabulário neste excerto – isto é, o uso da palavra feras – podia ser visto como uma observação antropológica distinta da habitual, porém, a ausência de julgamento sugere que esta exceção pode ser considerada como um caso de frustração e raiva do jesuíta, sem qualquer impacto na visão teológico-jurídica geral.

O segundo excerto assinala a ideia de superioridade que os jesuítas sentem sobre os ameríndios, reforçando a sua postura paternal e de educador face a barbaridade alarmante.

O entusiasmo da conversão do gentio em comparação ao que foi conhecido com os negros africanos tem um nítido contraste. Apesar de todas as críticas que fazem sobre a suas guerras, poligamia, canibalismo, etc., a piedade e o dever cristão permanecem agarrados ao pensamento inaciano. Sobre o Brasil, Manuel da Nóbrega afirma, “sobre a terra e sobre a gente que a habita e que é coisa muito para lastimar e se ter compaixão dessas almas”²¹⁹. Enquanto que a piedade cristã ainda se encontra em outros documentos relativos aos negros africanos, não há um apelo direto à sua liberdade – até à segunda metade do século XVI –, ao contrário dos ameríndios.

No Brasil, a escravatura continua a ser um método legítimo para salvar as almas dos ameríndios, porém, a realidade da sua submissão diferencia-se substancialmente. A escravatura

²¹⁶ Idem, p. 45 – 46

²¹⁷ Idem, op. Cit

²¹⁸ Idem, op. Cit.

²¹⁹ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 91

é uma excepção, que deve ser procurada, somente em casos extremos²²⁰ ou até completamente proibida²²¹. Apesar das hesitações dos inacianos, estes, acabariam por recorrer ao uso de escravos ameríndios para a manutenção das suas casas e igrejas (alvo de discórdia entre os seus membros com destaque da figura de Nóbrega que era a favor e Luís Grã contra)²²². As suas reservas²²³ limitariam o número de escravos ameríndios, mas a contradição entre os escritos e as acções manter-se-ia. Em 1556, ano que escreve o “Diálogo da conversão do gentio”, teme a falta de contribuições para a Companhia no Brasil, que os obriga a ter escravos ameríndios em casa. Se a Coroa financiasse com maior certeza o projecto missionário, não teriam a necessidade de escravos ameríndios²²⁴. Numa das passagens de Manuel da Nóbrega pela capitania de São Vicente (1553), escreve ao padre Simão Rodrigues, como a Companhia se movimentava para libertar índios forçados e salteados²²⁵.

Por outro lado, são feitos pedidos frequentes para o envio de escravos da Guiné para os colégios dos jesuítas para a manutenção da casa (trabalhar nos campos, cozinha, etc.), para puder continuar a educar os filhos dos gentios e os órfãos²²⁶. Os escravos negros africanos acabam por ser necessários à presença missionária e à ocupação portuguesa, como força laboral no trabalho dos campos e engenhos²²⁷.

Existe uma expressão neutral sobre a escravidão de negros africanos. Quando Nóbrega fala sobre os mantimentos enviados pela Coroa, os escravos negros africanos são mencionados com neutralidade, uma “provisão” útil para a manutenção das casas e colégios. Tal como as vacas, comprados para ajudar como força de trabalho²²⁸. Nóbrega escreve (1558):

“A melhor cousa que se podia dar a este Colégio seria duas dúzias de escravos de Guiné, machos e fêmeas, para fazerem mantimentos em abastança para casa, outros andariam em um

²²⁰ Idem, p. 110; Exploraremos este tópico mais adiante, no tema dos direitos dos ameríndios

²²¹ Idem, p. 110 e p.111

²²² Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 139

²²³ Em *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, Nóbrega diz, “Escravos da terra não nos parece bem tê-los por alguns inconvenientes”. Neste caso, inconvenientes, pode significar a hipocrisia dos jesuítas que era alvo de crítica entre os colonos. Lembrando que na sua [dos jesuítas] chegada ao Brasil, criticaram severamente os padres lá situados por manter escravos ameríndios nas suas casas.

²²⁴ Idem, p. 213

²²⁵ Idem, p. 158

²²⁶ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 126, p. 130; Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 25

²²⁷ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 167 e p. 288

²²⁸ Idem, p. 121

barco pescando, e estes podiam vir de mistura com os que El-rei mandasse para o Engenho, porque muitas vezes manda aqui navios carregados deles.”²²⁹

É notável como os jesuítas justificam os obstáculos da conversão do gentio com o comportamento dos próprios colonos. Estes iludem o gentio para o escravizar, muitas vezes afirmando que o fazem pelos mesmos já terem cometido atrocidades contra os cristãos²³⁰. Porém, Nóbrega justifica a hostilidade do gentio contra os portugueses, acusando os últimos de serem causa da “guerra e dissensão”²³¹. O jesuíta exemplifica a situação no seguinte excerto: “...tanto que nesta Bahia, que é tido por um Gentio dos peiores [sic] de todos, se levantou a guerra por os Cristãos, porque um Padre [...], por lhe um Principal destes Negros não dar o que lhe pedia, lhe lançou a morte, no que tanto imaginou que morreu, e mandou aos filhos que o vingassem.”²³²

Numa carta posterior, a Inácio de Loyola, no ano 1555, Nóbrega persiste em acusar os portugueses de disrupção, que, até agora “não vieram [...] senão desterrados da mais vil e perversa gente do Reino”²³³. Que juntamente, com a primitividade dos ameríndios, dificultava a sua conversão²³⁴. Os cristãos também eram motivo dos retrocessos com a conversão do gentio. Vivendo em pecado, “senão a furtar e adulterar e furnicar”²³⁵, e esse comportamento descredibilizava os missionários e os seus ensinamentos. Anchieta partilha as críticas de Nóbrega, reafirmando que a bestialidade do gentio não é apenas natural, como ainda, consequência da “detestável maldade dos próprios Cristãos”²³⁶ que impedem o trabalho dos jesuítas, criando dissensão e vivendo em pecado²³⁷. Os castelhanos da cidade do Paraguai são identicamente acusados de perpetuar o mal com os ameríndios, levando a que os últimos se vinguem nos portugueses, sendo todos os cristãos iguais²³⁸. Ainda em 1557, na Baía do Rio Vermelho, Nóbrega avisa sobre o impacto dos cristãos, cuja arrogância e maldade não tem limites, maltratando e escravizando o gentio, forçando-o a trabalhar nas suas terras, enquanto

²²⁹ Idem, p. 288

²³⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*p. 81

²³¹ Idem, op. Cit.

²³² Idem, p. 81

²³³ Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 60 – 61

²³⁴ Idem, p. 60 – 61

²³⁵ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 255

²³⁶ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 46; Os cristãos aqui mencionados são filhos de pai cristão e mãe brasileira, João Ramalho, segundo

²³⁷ Idem, p. 46 – 47

²³⁸ Idem, p. 101

ameaçava-os com morte, caso não trabalhassem²³⁹. O jesuíta ainda afirma que devido a isto a maioria dos gentios fugiu para o sertão²⁴⁰.

Não obstante, os gentios não estavam ausentes das nuances raciais e discriminatórias perpetuadas pelo império português. Nóbrega, em resposta aos cristãos brancos adotarem o costume da poligamia, e do seu envolvimento com as mulheres indígenas, pede ao Padre Mestre Simão para intervir com o rei, para que sejam enviadas mulheres (brancas) de Portugal²⁴¹. Em 1550, o padre Nóbrega escreve:

“Se El-rei determina povoar mais esta terra, é necessário que venham muitas mulheres órfãs e de toda a qualidade até meretrizes, porque há aqui várias qualidades de homens; e os bons e os ricos casarão com as órfãs”²⁴²

A decisão de enviar mulheres brancas para casar com os colonos brancos, não era novidade no império. As palavras do irmão da Companhia, aparenta anunciar uma preocupação oculta sobre a miscigenação entre os colonos portugueses e os ameríndios. Nóbrega acrescenta (1552), “porque são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaisquer farão cá muito bem á terra, elas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-ão do pecado”²⁴³. A forma como a poligamia foi transferida para os portugueses causava horror nos padres. Possuindo várias mulheres sem casar ou baptizar os filhos, que, segundo os jesuítas, fugiam para o sertão. A sensualidade atribuída aos ameríndios não escapa a esta decisão.

A ideia de que os ameríndios veneram ídolos sem qualquer dedicação ou fervor, persiste pelas cartas dos jesuítas ao longo dos anos, normalmente relacionando-se com a recepção do ameríndio na ideologia cristã. Nada mais que um recipiente vazio para ser moldado pelos missionários. Inicialmente, em várias cartas os inicianos ignoram os deuses que os ameríndios veneram; para depois observar que na realidade tinham os seus mitos (o herói civilizador, Sumé, e os filhos Tamendonare o Bom, e Aricoute, o Mau) e deuses (Monan, divindade criadora e Tupã, divindade destruidora) e espíritos que influenciavam o mundo²⁴⁴. A sua magia era desprezada, e os seus sacerdotes, falsos santos que mentem, prometendo saúde e vitórias²⁴⁵.

²³⁹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 254

²⁴⁰ Idem, p. 254

²⁴¹ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 80

²⁴² Idem, p. 109, op. Cit.

²⁴³ Idem, p. 133

²⁴⁴ Couto, Jorge, *A construção do Brasil*, p. 111 - 113

²⁴⁵ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 114.

As crenças ameríndias e a sua magia, não eram bem-vindas ao misticismo católico. Os “santos” ameríndios (ou santidade, ou caraíba)²⁴⁶, segundo os jesuítas, prometiam vitórias e saúde e acusavam os da Companhia de serem demónios²⁴⁷. Para a Companhia, estes “santos” apresentam um obstáculo à doutrina cristã, não apenas pela sua influência, como da sua magia. É especialmente notável o desdém dos jesuítas a estas figuras proféticas que podiam ser o motivo de uma migração para a “Terra sem mal”²⁴⁸, muitas vezes convencendo indígenas em zonas ocupadas pelos portugueses e jesuítas a retornar à sua terra²⁴⁹, ou até incentivando revoltarem-se contra a opressão portuguesa²⁵⁰. Os caraíbas têm um surgimento marcado nas regiões da costa brasileira transformadas em engenho²⁵¹.

Não é novidade – como foi abordado na introdução desta dissertação – que a expansão portuguesa se entrelaçava, desde muito cedo, com o serviço a deus e a cristandade²⁵². Essa expressão religiosa manifestava-se no recurso às bulas, na luta contra o infiel e na literatura messiânica que alimentou o movimento expansionista. Retira-se do conjunto de justificações jurídicas, políticas e religiosas, a legitimação das acções dos portugueses pelas demonstrações milagrosas. Como é o caso de Afonso de Albuquerque em 1507 - 1508²⁵³ que regista dois milagres: num caso, homens enviados para colapsar uma mesquita, sobreviveram à derrocada; no outro, o aparecimento de cadáveres de mouros com flechas no corpo, seria um óbvio sinal de intervenção divina pelas mãos dos anjos²⁵⁴.

Persiste a ideia de que a magia cristã assinala a justificação das suas acções pela própria intervenção divina. A invisível cortina mística que cobria os portugueses nas suas conquistas e ocupações surge com a mesma intensidade na correspondência dos membros da Companhia. O cristianismo tinha de manter o monopólio dos milagres. Na carta dos Meninos do Colégio de Jesus da Baía (1552), cuja autoria é ligada ao padre Manuel de Nóbrega, é relatado que, uma

²⁴⁶ Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*”, p. 1012

²⁴⁷ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 114

²⁴⁸ Wright, Robin M., *Destruction, resistance, and transformation – southern, coastal, and northern Brazil*, Robin M. Wright, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*”, p. 291

²⁴⁹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 387

²⁵⁰ Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*”, p. 1015

²⁵¹ Idem, p. 1013

²⁵² Alves, Jorge Santos e Thomaz, Luís F., *Da Cruzada ao quinto império*, em: Curto, Diogo Ramada (dir.), *A Memória da Nação*, p. 86

²⁵³ Idem, p. 123

²⁵⁴ Idem, p. 123

filha de um ameríndio, estando muito doente, foi levado aos jesuítas para a curarem. Pela fé de um dos irmãos que a prometeu curar, e as orações dos meninos do colégio, a rapariga ficou sã dentro de dias²⁵⁵.

João Azpilcueta Navarro comunica aos irmãos de Coimbra (1553), o caso de uma aldeia indígena, que recusava os avisos de viver em pecado (poligamia e antropofagia), acreditando na misericórdia de Deus, contudo, segundo o inaciano, a ira de Deus caiu sobre eles queimando a aldeia toda²⁵⁶. Anchieta também relata, “os tomaram por força e levaram com muitos dos escravos e demais presa. Não muito depois se seguiu uma peste que morreu grande número dos contrários, tiravam os mortos de casa e deitavam-os às onças, as quais de noite vinham e os comiam. Desta maneira os castigou a dextra do senhor”²⁵⁷.

Numa carta de Anchieta vemos como até as descrições fantásticas e horrendas que autores europeus já tinham fabricado persistem: “nasceu uma criancinha, ou antes um monstro, cujo nariz se estendia até ao queixo, tinha a bôca abaixo deste, os peitos e as costas semelhantes ao lagarto aquático, cobertas de horrendas escamas as partes genitais perto dos rins; a qual seu pai, assim que nasci, fez enterrar viva. A esta morte condenam também os que suspeitam terem sido concebidos em adultério.”²⁵⁸. Os milagres legitimavam a sua vinda fosse por castigo aos indígenas ou salvação.

Resumindo, o ameríndio, segundo os jesuítas, era primitivo, sujeito aos seus caprichos sensuais e emocionais. Viviam claramente em pecado, até cometendo actos contra a lei natural, acreditando em diferentes entidades sem saber da palavra de Deus, contudo, isso não significava que este deixava de ser observado como homem (mesmo que a sua posição fosse mais próxima de uma criança), não sendo primitivo o suficiente para ser um escravo natural.

Embora o impacto da presença da Companhia de Jesus nos esforços de ocupação do território brasileiro e neutralização/destruição das culturas ameríndias não pode ser negado, devemos admitir como os aldeamentos da sua jurisdição serviam de protecção às rapinas e ataques dos colonos às comunidades ameríndias; o facto das suas posições teológicas serem uma barreira contra a uma escravização intensa e sem restrições dos ameríndios pelos colonos; a importância histórica e linguística das suas gramáticas e outros textos da língua tupi;

²⁵⁵ Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 147

²⁵⁶ Idem, p. 156

²⁵⁷ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 97

²⁵⁸ Idem, p. 129

e das suas observações sobre os ameríndios, enquanto limitadas, ajudam a conjugar uma imagem das várias comunidades ameríndias.

Desta maneira, uma vez que já obtivemos uma imagem precisa da visão dos jesuítas sobre os ameríndios, seguem-se os capítulos dedicados aos direitos dos ameríndios, e da sua transformação pelas mãos dos jesuítas, que desejavam tirar as suas almas das trevas e começarem a ver a luz²⁵⁹. Enquanto que o processo de conversão e de alguns dos seus direitos já se torna óbvio neste capítulo, o capítulo seguinte tentará definir os direitos dos ameríndios e a ligação à lei natural, uma vez que o percurso da sua relação com os irmãos da Companhia julgou-os dignos e em grave necessidade do sustento divino.

²⁵⁹ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 112

Capítulo 3 - A justiça de Deus

Tal como foi apresentado no capítulo 1, as discussões em torno das relações com os povos extraeuropeus e os seus direitos tornam-se num palco de debate importante com o avançar da expansão. Vários intelectuais das universidades, escolas e de até administrações das Coroa ibéricas, escrevem e discursam sobre o tópico. Enquanto que, nas cartas dos jesuítas, não é admitido que a barbaridade dos ameríndios os incluída na categoria de sub-humano, a desorganização e a imoralidade de alguns dos seus comportamentos (antropofagia, poligamia, incesto, nudez) percebida pelos missionários cristãos colocava-os numa posição próxima de crianças, como era comum à época pelos seus pares²⁶⁰. Entre os quais se destaca Bartolomeu Las Casas, Francisco Vitória, Martin Azpilcueta Navarro (ou Navarro), entre outros – referidos no capítulo – cujos escritos influenciaram gerações de intelectuais no meio universitário ibérico²⁶¹, que incluía os jesuítas. Na sua *Apologetica Historica*, Las Casas, classifica os ameríndios da América central como crianças, uma raça ainda em desenvolvimento, onde o cristianismo era vital para alcançar o próximo degrau na sua evolução.

A relevância destes teólogos (como é o caso de Martinho de Ledesma e Azpilcueta Navarro) está conectada à sua presença na universidade de Coimbra, como à comunicação entre as universidades ibéricas. É pelas cartas que os jesuítas observam, comentam e discutem o que se passa no espaço brasileiro, entre si como com a Coroa, Roma e as universidades²⁶². No final de uma carta Nóbrega escreve:

“Isto e as mais duvidas que o anno passado escrevi, as quais ainda me não satisfizeram, faça V. R por em disputa no collegio de Coimbra e mande-me o parecer dos principis letrados da universidade, porque, assim como para cá, como para a Índia e outras partes de infiéis, será proveitoso saber-se, ou por melhor dizer, mande V. R quem todos nós tenha cuidado, ensinado, ensaiado e amestrado no que cá devemos de fazer em tudo.”²⁶³

É neste ambiente que os jesuítas vão chegar ao Brasil. O intuito deste capítulo é compreender a problemática casuística colocada pelos jesuítas. Isto é, identificar quais os seus direitos, deveres, o que era qualificado para uma guerra justa (violação de direitos alienáveis,

²⁶⁰ Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 104

²⁶¹ Idem, p. 59 – 60

²⁶² Castelnau, Charlotte, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580 - 1620*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, p. 67

²⁶³ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 141

classificações antropológicas, etc...), quem tinha autoridade para fazer uma guerra, a legitimidade da jurisdição dos portugueses e dos indígenas nas palavras dos jesuítas, que temas abordam e outros que esquecem? Para tal, além da documentação epistolar também irei recorrer a alguns escritos de outros teólogos da época para ajudar a comparar e caracterizar o pensamento inaciano.

A expansão e a cristandade: sobre o direito de passagem, de ocupar e explorar as nações bárbaras

Tal como falamos no capítulo 1²⁶⁴, a vinda da Companhia em 1549 com Tomé de Sousa registou a ambição da Coroa portuguesa consolidar o seu poder no Brasil. Os jesuítas não chegam para contestar a jurisdição do monarca português, procuram sim, assegurar a missão evangelizadora. O novo governador do Brasil tinha ordens directas de D. João III para assistir não só o bispo D. Pedro Fernandes, como os jesuítas²⁶⁵. Os incentivos régios à Companhia incluíam o fornecimento de comida, roupas, fundos²⁶⁶, uma dependência que se destacaria com as dificuldades acrescidas dos inacianos em sustentarem os seus esforços no espaço brasileiro.

O que com isto pretendemos dizer é que, já antes da chegada dos jesuítas ao Brasil temos alguns indicadores na sua posição no direito das gentes. Isto é, não há um confronto com a autoridade do monarca português sobre estas terras. A sua vinda, a pedido do rei, numa nau que trazia não só o futuro governador do Brasil como um regimento que detalhava que novas medidas tomar acerca dos engenhos, colonos, etc., é prova de um reconhecimento tácito da presença portuguesa e do programa régio. O regimento ainda estabelecia que indígenas não hostis aos portugueses deveriam ser protegidos e permitia ao governador atacar aqueles contra os domínios portugueses²⁶⁷. Assim, não será estranho verificar na sua correspondência que a abordagem dos jesuítas sobre o espaço brasileiro, os recursos e as suas gentes, é contida e pouca

²⁶⁴ Ver página 26

²⁶⁵ Nemésio, Vitorino, *A Companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, p. 34 e 35

²⁶⁶ Alden, Duaril, *The making of an enterprise: the society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond (1540-1750)*, Duaril Alden, p. 324

²⁶⁷ Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*, p. 987 e p. 994

crítica. A atitude dos jesuítas não se estranha, pois, outros teólogos já tinham argumentado contra uma jurisdição integral e independência política indígena²⁶⁸.

Numa carta datada de 1550, Manuel da Nóbrega, fala sobre a busca de ouro e outras pedras preciosas²⁶⁹, sem questionar a exploração do interior do sertão, no entanto aponta que o verdadeiro tesouro é a salvação de almas²⁷⁰. No ano seguinte escreve ao rei D. João III:

“O governador Tomé de Sousa me pediu um Padre para ir com certa gente que V. A. manda a descobrir ouro: eu lho prometi, porque também nos revela descobri-lo para o tesouro de Jesus Cristo Nosso Senhor, e ser coisa de que tanto proveito resultará á glória do mesmo Senhor e bem a todo o reino e consolação a V. A, e porque há muitas novas dele e parecem certas, e parece-me que irão”²⁷¹

No caso da exploração de recursos de uma nação ou comunidade relembramos que o direito das gentes era intrínseco à totalidade da humanidade ao contrário do direito civil²⁷². A forma como os jesuítas falam sobre o conceito de propriedade e posse do ameríndio nas suas cartas é demasiado vago para decifrar. Enquanto já sabemos que as soberanias das comunidades indígenas eram reconhecidas pelos jesuítas e outros doutores da Igreja, outros direitos e deveres continuam a ser aplicados. Salientamos que o tópico dos recursos e bens destes povos extra-europeus que está directamente relacionado com o direito de viajar entre nações. Segundo Vitória (e outros doutores), os europeus estavam no seu direito de usufruir e extrair os recursos das terras do Brasil, contudo sem que isto prejudicasse os indígenas. Defendendo que os indígenas não podiam impedir que os europeus buscassem estes bens, se existiam em excedência ou que não precisassem dos mesmos.

Aliás, a posição destes jesuítas no Brasil nunca se afasta do que estava a acontecer na América Central com as “*Leys Nuevas*”²⁷³. Há um custo cultural e político do reconhecimento da soberania ameríndia. Este reconhecimento da liberdade ameríndia significa, em geral, a sua

²⁶⁸ Birr, Christiane, e Egi, José Luís, *Before Vitoria: (...) and early 16th-century juridical treatises*, José Luís Egi e Christiane Birr, em: Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 112

²⁶⁹ **Avisamos que quando Nóbrega menciona pedras preciosas são especulações. O que importa para este trabalho não é averiguar se existiam, apenas registar como o jesuíta não faz comentário sobre a exploração pelos portugueses. (2.1)**

²⁷⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 112

²⁷¹ Idem, p. 126

²⁷² Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 37

²⁷³ Alencastro, Luiz Filipe, *Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII*, p. 13

não escravização e a sua soberania uma petição para a sua submissão. Porém, relembramos que essa submissão não findava a história e vontade destas comunidades, estando incessantemente a lutar pelos seus interesses.

Nas cartas inicianas a que tivemos acesso, sobre a questão dos recursos naturais do Brasil, também estes parecem fugir a qualquer jurisdição ou posse pelo ameríndio em termos práticos. Não se regista nenhuma acusação sobre o roubo desses recursos naturais, pelo contrário, nas palavras dos jesuítas apenas se encontra a validação dessa exploração, servindo não só a coroa portuguesa, como a Cristandade. Consequentemente, há uma admissão da presença portuguesa e a divisão territorial que se impõe sobre o Brasil.

Podemos encontrar este pensamento em outras cartas. O irmão Luiz da Grã, diz que apesar das povoações portuguesas terem sido estabelecidas há muito tempo, nunca chegaram a verificar se “poderia dar bem na terra, nem se havia metais nela”²⁷⁴. Tal como em outras cartas não surge um comentário sobre a ocupação portuguesa ou até com a exploração dos recursos da terra, que ou não são atribuídos aos ameríndios ou são tomados como bens comuns. Luiz da Grã acrescenta que meses depois, “quis Deus descobrir”²⁷⁵ metais em quase todas as capitanias.

Em 1555, repete a mesma ideia, reafirmando que novos recursos, ajudaram o bem comum e a senhorear o gentio que tanto precisa: “[moradores descobriram metal, ferro e outras pedras] ... Cousa é porque devemos dar muitas graças a Deus, porque, além de ser bem comum, temos cá todos por mui averiguado que o fruto neste gentio há-de ser o vir tanta gente a estas terras que os possam sugiguar”²⁷⁶. O padre Anchieta subscreve que os metais que se descobrem na terra, ajudaram muito a habitar e desenvolver, para auxiliar os “pobres Indios, que tão tiranizados estão do demónio, se converterão a seu Creador”²⁷⁷.

Novamente concluímos que há uma clara aceitação da presença portuguesa e a divisão territorial que se impõe sobre o Brasil. Além de podermos assumir uma forte possibilidade de que Nóbrega e outros jesuítas estavam de acordo com os ensinamentos de Vitória. Na questão do direito de viajar entre nações, é quase certo que os jesuítas concordassem que os europeus tivessem acesso a estes recursos. Contudo, não foi possível confirmarmos se a recusa pelos

²⁷⁴ Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, op. Cit., p. 162

²⁷⁵ Idem, op. Cit.

²⁷⁶ Idem, op. Cit., p. 178

²⁷⁷ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, op. Cit., p. 77

indígenas brasileiros seria prerrogativa para uma guerra justa, tal como muitos doutores da guerra justa indicam. Enquanto que é possível que os jesuítas aceitassem essa ideia, não é necessariamente certo que a aplicassem. Dado que, acima de tudo, a companhia procurava doutrinar os ameríndios com o mínimo de obstáculos. Algo que veremos, mais tarde, sobre a questão da fé, pregação e guerra.

Há ainda outros aspectos difíceis de definir na relação dos recursos naturais com os indígenas e os europeus. Primeiro, apesar de sabermos que os jesuítas não identificavam nenhum problema na exploração dos recursos no espaço brasileiro, não é explícito se isso resulta desses recursos se situarem longe de comunidades ameríndias e, por isso, eram tomados como fora da sua jurisdição; se estes recursos se encontravam em excesso, podendo ser utilizados pelos europeus; se recursos como materiais preciosos, não sendo utilizados pelos ameríndios, estavam abertos aos europeus.

Se assumirmos que os jesuítas tomavam estes bens como posse das diferentes comunidades ameríndias (consoante a sua localização), uma vez que viviam destes espaços, e não parece haver nas suas cartas ou em textos de outros doutores da Segunda Escolástica uma especificação do alcance da posse das mesmas enquanto “nações divididas”, tem que se colocar a questão, quando é que esta exploração alheia era, realmente, prejudicial aos nativos? Em que situação é que podia ocorrer um abuso pelos portugueses? Novamente, as cartas dos jesuítas ignoram as implicações jurídicas ou económicas da mesma, seja directamente ou indirectamente. Com isto queremos dizer, que não parece haver uma preocupação com o impacto desta exploração na vida ou comércio dos nativos. A conclusão óbvia parece ser que seguindo o direito das gentes, os jesuítas, em princípio, declaravam os recursos fossem terras ou materiais, como partilháveis entre os dois povos [ameríndios e portugueses].

O comércio é outro direito incluído no direito das gentes, obrigando todas as nações a trocar e vender. A recusa de comerciar com os povos europeus seria motivo para iniciar uma guerra justa, e tal como os outros princípios englobados no direito das gentes, os europeus estavam obrigados a comerciar sem enganar ou causar prejuízo aos nativos, isto é, um comércio não predatório²⁷⁸. Em diferentes relatos dos jesuítas verificamos vários momentos onde os

²⁷⁸ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)* - Volume I, p. 37

portugueses seguem práticas enganosas, ou de pouco valor com o que exigem do ameríndio, ou seja, praticando um comércio visivelmente predatório:

“e é desta maneira que fazem pazes com os Negros para lhes trazerem a vender o que têm e por engano encham os navios deles e fogem com eles”²⁷⁹

“Os Gentios desejam muito comércio dos Cristãos pela mercancia que fazem entre si do ferro e disto nascem da parte destes tanta coisas ilícitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever”²⁸⁰

O direito de viajar além de permitir às nações europeias nas terras indígenas a extração dos seus bens sem ser considerado roubo ou pilhagem, inclui, segundo Vitória e os outros doutores, o direito de viver/ocupar em terras indígenas, desde que, mais uma vez, não fosse adverso aos últimos. À semelhança do direito de explorar os recursos naturais do espaço brasileiro, se fosse impedido poderia ser causa de guerra justa. Sobre este tópico, a posição dos jesuítas é facilmente identificável. Em nenhuma da correspondência inaciana aqui utilizada, surge alguma dúvida quanto à presença portuguesa sobre o território, existindo até pedidos para o envio de mais pessoas para povoar as capitanias. A solicitação de mais (bons) moradores, prova que a Companhia não manifestava dúvidas sobre a invasão do território brasileiro, pelo contrário, aprovava e suportava a ocupação da terra. Deduzindo que, no pensamento dos jesuítas, a presença portuguesa estava isenta de alguma imoralidade, inserindo-se perfeitamente no quadro do direito das gentes, ou até, em casos extremos, da guerra justa. Repetindo as palavras de Manuel da Nóbrega, bastariam poucos moradores, os seus escravos e Índios amigos, para sujeitar toda a costa São Vicentina²⁸¹.

Na seguinte carta do Padre Luiz da Grã a Santo Inácio (1553) confirmamos esta visão:

“Terra é esta, certamente, em que se faria muito, se houvesse muitos moradores; nem parece humanamente que a coisa da cristandade e conversão dos infiéis terá o aumento desejado senão com haver tanta gente nestas partes que sintam eles sujeição”²⁸²

²⁷⁹ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 81

²⁸⁰ Idem, p. 108

²⁸¹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 282

²⁸² Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 162

Nóbrega também escreve (1558):

“[colonos] mas vivem nas fortalezas como fronteiros de mouros ou turcos e não ousam de povoar e aproveitar senão as praias [...] se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalhado e gasto, e teriam espiritual conhecendo a seu criador e vassalagem a S.A. e obediência aos cristãos, e todos viveram melhor e abastados e S.A. teria gorssas [sic] rendas nestas terras.”

Quando Nóbrega menciona o Paraguai a Inácio de Loyola em 1555, louva o controlo do Imperador sobre aquela terra, que auxilia o processo da conversão. No mesmo em outra carta fala sobre a necessidade de levar a Companhia para o Paraguai e construir lá casas e igrejas. Sobre São Vicente (no Brasil) diz que, “estas partes todas são muito apropriadas para fazerem-se sustentarem mais facilmente que em nenhuma parte muitos irmaos pela bondade da terra e ser mui sã; e ao menos deviam fazer-se aqui colégios que servissem de enfermarias de todas as casas da Companhia”²⁸³. Também não é incomum escreverem “gentios desta Capitania”, aceitando naturalmente que há comunidades indígenas que vivem em espaço português, sem distinção. Ou seja, a jurisdição ibérica não é questionada, e até é observada positivamente, servindo para complementar a missionação. Na chegada das nações ibéricas à América Central e do Sul, a estrutura política e social indígena mostra-se insuficiente para garantir o seu isolamento. A ocupação da terra exigia cristãos para moldar o Brasil, de forma a guiar o ameríndio para a sociedade criada como Deus entendeu, sujeitando-os às maneiras europeias. José de Anchieta segue este raciocínio afirmando que mais cristãos seriam vitais para dominar os gentios que são tão selvagens e ferozes que não são aptos a reconhecer o que é superior²⁸⁴.

Numa carta a D. João III, o irmão Nóbrega, afirma que se o rei enviar mais moradores, a subjugação do gentio será facilitada, convertendo-os todos²⁸⁵. Acrescentando que os cristãos seriam precisos para resgatar ameríndios cristãos e catecúmenos. Sendo necessário que estes vivam “debaixo da obediência de um pai que o reja, e de um padre nosso que os doutrine”, pois Deus, não têm²⁸⁶.

²⁸³ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 57

²⁸⁴ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 77

²⁸⁵ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 135

²⁸⁶ Idem, op. Cit., p. 135

Assim, a opressão dos europeus equivale a uma necessidade vital para o desenvolvimento dos ameríndios. Procura-se desbravar o sertão, associado ao desconhecido e à barbaridade. Nóbrega comunica ao padre Miguel de Torres o carácter essencial de ocupar terra e submeter o gentio inimigo (neste caso, o gentio que Nóbrega fala são os Tamoios que foram hostis desde cedo aos portugueses devido à sua aliança com uma tribo rival), sob o perigo de perder a capitania:

“Parece-me que se El-rei nam provê de maneira que aquelles contrairos [Índios Tamoios] percam tanta soberba, que dem lugar aos moradores se extenderam pola Britioga, que dizem que hé boa terra, - ho que podida bem ser se o Rio de Janeiro se povoara, como sempre se desejou, e se se pretendesse nesta terra senhorear os Indios como melhor podessem – se nisto se nam provê com brevidade a mim me parece que aquella Capitania se perderá.”²⁸⁷

Para trazer o gentio às povoações portuguesas onde se encontrava a civilização. O inaciano José de Anchieta exemplifica este dever e causa cristã quando escreve, “santa obediência, se porá remédio á cegueira em que estão tantas nações de índios, e creiam, caríssimos Irmãos”²⁸⁸. Esta obediência era alcançada com aumento dos cristãos na terra, para a submeterem e desviar o gentio dos seus abomináveis pecados²⁸⁹. Por fim, a carta de Manuel Nóbrega para o padre Miguel Torres é esclarecedora quanto à sua posição, comunicando que tinha solicitado ao Governador para construir casa e colégio para os ameríndios²⁹⁰. A terra dada pelo Governador pertencia ao sertão, que Nóbrega descreve como “E nam há grande dada porque hé no sertão, onde nam está dado a ningem”²⁹¹.

Para além de louvar a terra como a melhor que há, parece sugerir que a jurisdição da terra não pertence totalmente ao ameríndio (além das suas aldeias), pois nem detém direito sobre a propriedade; e que esta terra pode ser ocupada sem os prejudicar (não se considerava a possibilidade de afectar a vida nomádica e caçador-recolector de algumas destas comunidades). O direito de propriedade e aos recursos desse espaço – mesmo que tivesse impacto na vida dos ameríndios – contém um carácter transferível e fluído, directamente relacionado com a sua

²⁸⁷ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 272 - 273

²⁸⁸ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 73

²⁸⁹ Idem, p. 77

²⁹⁰ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 271 - 272

²⁹¹ Idem, op. Cit.

interacção com os portugueses e ou missionários. O sistema de aldeias sob a jurisdição da Companhia começa a surgir em detrimento das aldeias ameríndias ao longo dos anos 50 e 60 do século XVI²⁹².

Assim, voltamos a abordar quais seriam os possíveis limites dessa ocupação (por exemplo, construir fortes para se proteger, utilizar portos, rios, estradas, etc.). A partir das referências documentais partilhadas sobre esta temática, entendemos que a ocupação dos portugueses das várias regiões, não provoca nenhuma dúvida moral ou jurídica nos membros da Companhia no Brasil. Como vimos no parágrafo anterior, quando Nóbrega fala de desbravar o sertão, a sua preocupação reside apenas com o sucesso da missão da Companhia – salvação de almas e protecção de escravidão imoral dos ameríndios. O sertão é um espaço de acesso aos portugueses sem que se considere o impacto da sua presença. Em 1559 Nóbrega fala sobre a sesmaria de “Água dos Meninos”, dada por Tomé de Sousa à Companhia, que eram “terras que os Yndios pessuião, estavam na nossa dada”²⁹³. No contexto da carta, Nóbrega fala sobre como os indígenas que ficaram dentro da jurisdição inaciana foram menos perseguidos pelos colonos, por outro lado os que se estabeleceram fora, “aynda agora são perseguidos” (ou seja, a autoridade da Companhia protegia os indígenas). A passagem reforça a diferença jurídica entre o reconhecimento da humanidade indígena e o direito de *dominium*. É o governador (antigo governador neste caso) que autoriza a transferência de terra, e Nóbrega e os jesuítas parecem aceitar sem hesitação. Há uma clara despreocupação com o acto. Salienta-se que para os jesuítas também estaria em causa, de acordo com o seu pensamento, a salvaguarda da sobrevivência e liberdade indígena. Vivendo as comunidades dentro da sua jurisdição, dificilmente podiam ser alvo de saltos. Por outro lado, os próprios ameríndios podiam aproveitar-se da oferta dos jesuítas sem se devotarem completamente aos ensinamentos e à sua destribalização.

Além do sertão, temos o caso das capitanias e das comunidades portuguesas. Em várias cartas obtemos relatos dos comportamentos dos colonos que capturam e maltratam os indígenas. Os membros da Companhia poderiam colocar uma dúvida sobre a sua presença (e a dos colonos) uma vez que, segundo os critérios do direito das gentes, existem motivos para justificar um incumprimento por parte dos portugueses. Leonardo Nunes escreve que, “e se algum índio não lhe faz sua vontade mata-o sem haver quem ouse contradize-lo, nem levantar

²⁹² Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*, p. 998

²⁹³ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 336

os olhos para o cristão só porque é cristão”²⁹⁴. Numa carta datada de 1559, Nóbrega escreve, “Outra grande desconquietação se dá aos Yndios, por gente de mau viver, que anda entre eles, que lhes furtão o que tem e lhes dão pancadas e feridas pelos caminhos, tomando-lhe seu peixe, furtando-lhe seus mantimentos”²⁹⁵. Nóbrega procura que seja feita justiça aplicando um castigo aos colonos, o que não é possível devido à falta de testemunhas. Apesar de não fazer uma nota sobre direito das gentes, é visível que os colonos não podiam cometer estes actos sem razão.

No que se refere aos saltos, é necessário advertir que os jesuítas defendiam os indígenas destas capturas considerando-as injustas. Porém, este aspecto apenas será discutido no tópico da guerra (justa ou injusta). Para já, o que importa ser referido é a ausência de pensamento crítico dos jesuítas sobre o impacto da ocupação portuguesa no Brasil no quadro jurídico-moral do direito natural.

Os saltos são o caso mais óbvio de um comportamento adverso para a vivência dos indígenas e uma possível quebra do pacto intrínseco entre os dois povos. As críticas dos inácianos são severas: “acerca dos saltos que se fazem nesta terra, e de maravilha se acha cá escravo que não fosse tomado de salto”²⁹⁶. Os inácianos reconhecem que estes homens estão a ser capturados injustamente, porém, nos seus relatos não há um apontamento sobre as exigências morais que os portugueses têm que seguir de acordo com o direito das gentes (somente quando envolve a guerra justa). De 1540 a 1570 ocorreu um aumento considerável da captura e escravidão indígena para os engenhos na costa brasileira²⁹⁷ exemplificando o quão descontroladas eram estas rapinas.

Outro exemplo útil é o relato da captura de indígenas para serem vendidos aos portugueses. Que como veremos, surge novamente, no contexto da guerra justa e escravização. Temos várias referências aos conflitos entre os ameríndios que contavam com a participação dos europeus. Aqui estas guerras são tomadas como inevitáveis independentemente da participação dos povos europeus. Não se problematiza o facto da sua presença instigar novos conflitos ou mais mortes, apesar de ser observado: “De maravilha se achará cá na terra, onde os Cristãos não fossem causa da guerra e dissensão”²⁹⁸

²⁹⁴ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 139

²⁹⁵ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 336

²⁹⁶ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 81

²⁹⁷ Schwartz, Stuart B., *Sugar plantations in the formation of Brazilian society 1550 – 1835*, p.37

²⁹⁸ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 81

“esses e outros grande males fizeram os Cristãos com o mau exemplo de vida e a pouca verdade nas palavras e novas crueldades e abominações nas obras”²⁹⁹

“Outro peccado nasce também desta ynfernal raiz, que foy ensinarem os christãos ao gentio a furtaren-se a sy mesmos e venderen-se por escravos”³⁰⁰

“...muitas semrazões que têm feito a esta nação, que dantes eram nossos amigos, salteando-os, cativando-os muitas vezes com muitas mentiras e enganos.”³⁰¹

No século XVI as guerras entres grupos Tupi foram alimentadas pelo desenvolvimento dos engenhos e pelas ambições europeias. Isto levou a um aumento considerável do número de guerras como de guerreiros envolvidos e cativos³⁰². Desta forma podemos pressupor algumas ideias: os homens da Companhia não observam que o sofrimento causado pelas capturas dos portugueses fosse suficiente para ser considerado como desfavorável aos ameríndios (algumas vezes até impulsionando a fuga de comunidades Tupi para o interior do sertão³⁰³ longe da predação dos portugueses); o mesmo pode ser aplicado aos relatos de tribos indígenas que capturam outros para vender aos portugueses; e por fim, apesar da presença portuguesa (e até a dos outros europeus) fomentava a guerra entre as diferentes comunidades indígenas seja pela captura de escravizados, seja por estarem aliados, os jesuítas não comentam. Achamos que apesar de actualmente ser conhecido que o estabelecimento das aldeias levou a períodos epidemiológicos intensos que contribuíram para o declínio das populações indígenas³⁰⁴ (em parte, devido ao enterro de mortos dentro das aldeias), não é útil ser considerado como outro motivo ignorado nas cartas dos jesuítas pois não tinham conhecimento científico para o observar. Aplicamos o mesmo critério sobre a fundação dessas aldeias que forçavam a sedentarizaram e endoutrinação de diferentes comunidades indígenas. Como sabemos, o pensamento inaciano não tinha espaço para aceitar totalmente a cultura indígena, o papel do jesuíta é, acima de tudo, a conversão.

²⁹⁹ Idem, p. 108

³⁰⁰ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 326

³⁰¹ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 197

³⁰² Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*, p. 987 e p. 994

³⁰³ Idem, p. 1010

³⁰⁴ Idem, p. 991

Em nenhum dos casos acima definidos – isto é, os casos possivelmente desfavoráveis no quadro jurídico-moral – os jesuítas se debruçam sobre estas consequências no dever dos portugueses no que respeita o direito das gentes. Não aparece nenhuma advertência ao comportamento dos colonos ou até de uma punição como praticam no caso de colonos que têm filhos com indígenas fora de casamento. O desinteresse do tópico é relevante porque nos ajuda a compreender a forma como os homens da Companhia se posicionavam na relação com os indígenas. Anchieta chega a reconhecer como os vários grupos se aproveitam da presença portuguesa (homens e armas) para se aliar e atacar tribos rivais, sem de facto problematizar esse impacto no direito das gentes³⁰⁵. A procura de cativos aliada às intenções evangelizadoras alimentou de forma desproporcional as guerras inter-tribais³⁰⁶ sem que os jesuítas enfrentassem as questões jurídico-teológicas que isso carregava. Sobre esta questão, registamos que um argumento que Manuel da Nóbrega fará mais tarde no caso debate com Caxa contra a escravidão voluntária do ameríndio, funda-se precisamente sobre como a devastação da guerra contra os Caetés, levou a que muitos se entregam-se como escravos; nem Nóbrega ou outro jesuíta recorre a essa lógica para contextualizar possíveis quebras no direito das gentes pelos portugueses.

Apesar de não ter estado no Brasil achamos importante mencionar o doutor Pedro Simões, também jesuíta, para ajudar a aproximar do que os membros da Companhia pensam. O pensamento de Pedro Simões, que entrou na Companhia em 1557, e em 1569 já lecionava Filosofia na Universidade de Évora³⁰⁷, corresponde ao que Vitória dizia. Simões afirma que é lícito viajar para outras províncias, fazer comércio com os bárbaros e explorar bens comuns nessas terras, na condição de não ser desfavorável aos habitantes. Se os nativos destas regiões negassem o direito dos portugueses, isso seria uma causa justa de guerra³⁰⁸. António de São Domingos, doutor em Coimbra, escreve que “sempre que os infieis nos impedem ou negam algo que consta do direito das gentes, podemos justamente declarar-lhes guerra”³⁰⁹. O dominicano ainda acrescenta, além da justificação para entrar em guerra, que os habitantes

³⁰⁵ Idem, p. 995

³⁰⁶ Idem, p. 998

³⁰⁷ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)* - Volume I, p. 69

³⁰⁸ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrío e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)* - Volume I, p. 127

³⁰⁹ *Acerca da guerra – Questão 40*, tradução António G. Pinto, em: idem, p. 257

estão obrigados a indenizar os portugueses³¹⁰. Em nenhum dos seus textos obtemos uma resposta sobre o incumprimento do direito das gentes.

Antes de finalizar este tópico, apresentamos outro teólogo como contraponto. O jesuíta Luís de Molina, que, ao contrário dos outros jesuítas no Brasil – e até de outros doutores das universidades – tem uma atitude crítica e balanceada quanto ao direito de viajar, ocupar e explorar as nações bárbaras. Segundo Molina, os povos europeus só podiam ocupar e explorar as terras indígenas em caso de extrema necessidade³¹¹, ou seja, só quando os povos estrangeiros realmente precisavam desses bens. Apenas nesse caso, se esses povos fossem proibidos poderia haver justificação para uma guerra justa, devido à lei da caridade³¹².

Molina ainda vai mais longe afirmando que, “é lícito aos governadores daquela república proibir todos os estrangeiros de usar daquelas coisas que são próprias da república”³¹³, podendo até recusar comerciar com esses povos ou qualquer outro direito de passagem se vierem de nações poderosas. Molina faz uma ligação ao argumento do medo e desconfiança (habitualmente utilizado pelos teólogos para justificar hostilidade dos indígenas perante os europeus armados) que os nativos podem ter com a chegada destes povos, proibindo-os de se estabelecer. Os indígenas têm tanto direito de negar ou expulsar visitantes quanto o rei em Portugal³¹⁴. O apelo à garantia de bens dos indígenas não é uma novidade no debate teológico-jurídico. Já no século XV, o papa Eugénio IV tinha condenado a apropriação dos bens dos nativos da Caraíbas, apesar de não ter abordado a questão da jurisdição e autoridade indígena³¹⁵.

O que aqui estamos a tentar estabelecer não é uma defesa ou laudatório à figura de Molina sobre os outros membros da Companhia. Sabemos que, por exemplo, na pregação e evangelização toma uma posição semelhante à de outros doutores da Segunda Escolástica, incluído os jesuítas no Brasil, falando sobre a obrigatoriedade de aceitar missionários nas suas

³¹⁰ Idem, p. 257

³¹¹ Hespanha, António, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, *Análise Social*: VOL XXXV (157), p. 943

³¹² Idem, p. 943

³¹³ Idem, p. 943

³¹⁴ Idem, p. 944

³¹⁵ Birr, Christiane, e Egi, José Luís, *Before Vitoria: (...) and early 16th-century juridical treatises*, José Luís Egi e Christiane Birr, em: Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 92

terras³¹⁶. O propósito deste destaque serve para comparar e aprofundar os limites jurídico-morais dos jesuítas discutidos neste trabalho.

A diferenciação que Molina faz é importante para compreendermos que havia mais para ser discutido sobre a defesa dos direitos dos ameríndios, e o quão restrita e controlada é a abordagem dos jesuítas. Além de argumentar a favor de uma maior restrição dos portugueses nas terras extraeuropeias, Luís de Molina ao discutir a escravização dos negros africanos afirma que o comércio de escravizados que os portugueses praticam em África, não é só imoral e injusto pelos homens que são escravizados erradamente, como ainda aponta que os portugueses alimentam este trato e as guerras entre os reinos africanos³¹⁷. Neste ponto, Fernando Oliveira partilha o sentimento, “E não é nesta parte boa escusa dizer, que eles se vendem uns a outros, qual não deixam de ter culpa quem compra o mal vendido e as leis humanas desta terra e de outras o condenam, porque se não ouvesse compradores não haveria mais vendedores, nem os ladrões furtarião para vender. Assim que nos lhe damos ocasião para se enganarem uns aos outros e se roubam, e forcam a venderem ... nos a isso induzimos.”³¹⁸.

Nos vários relatos apresentados, vimos que os jesuítas se apercebem dos males, no entanto não reconhecem a presença portuguesa como desfavorável às comunidades indígenas. Esta análise simples dos eventos da ocupação portuguesa do Brasil vai ser transversal aos vários temas que os jesuítas falam nas suas cartas. Luís de Molina finaliza sobre o trato de escravos com “Os eventuais bens espirituais que se podem extrair deste negócio não o justificam. Não se pode fazer o mal para que resulte o bem, além de que aqueles que exportam os escravos não estão a pensar no bem espiritual deles, mas no seu lucro temporal”³¹⁹.

A incongruência do pensamento dos jesuítas pode ser explicada como uma escolha deliberada em ignorar o que podia ser prejudicial para a conversão (um dos pilares principais da Companhia) ou até o apoio financeiro da Coroa. Não convinha questionar para a continuidade da Companhia (ou até da Coroa) no Brasil. Parece evidente que os jesuítas aceitavam estas transgressões (por parte dos portugueses) como meros obstáculos ou problemas transitórios para alcançar o bem e salvação das comunidades indígenas. Também é possível

³¹⁶ Hespanha, António, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, *Análise Social*: VOL XXXV (157), p. 944

³¹⁷ Idem, p. 956 - 57

³¹⁸ Oliveira, F., *Arte da guerra no mar*, p. 23 – 24

³¹⁹ Idem, p. 958

que estas transgressões fossem ignoradas devido à barbaridade dos indígenas pois estes não possuíam qualquer direito a indenização.

O próprio Vitória afirma que “nem tudo o que é lícito é conveniente” quando fala sobre o uso da força – justificado – como prejudicial à pregação, acabando por sugerir que a violência envolvida com a missionação no “Novo Mundo” ocorreu com o abuso do direito e da moral³²⁰. Porém, além dessa dúvida nada mais acrescenta. O mesmo pode ser dito sobre uma figura essencial como Navarro (que mantém contacto frequente com os jesuítas no Brasil), que escreve, “por outro lado, o que se introduziu para benefício comum de dois, não deve ser mais oneroso para um do que para o outro, como seria o caso se o preço excedesse o valor da mercadoria, ou o contrário. Logo, não se respeitando a referida paridade, o contrato será injusto, uma vez que umas das partes recebe mais do que o devido, e a outra menos”³²¹. No entanto, não há seguimento para as implicações do que isso possa significar para injustiças praticadas pelos europeus. Afinal o que é moral? O que tem precedência? Há algum limite para o incumprimento do direito natural por parte dos europeus?

Na realidade, na documentação epistolar, parece que o único momento onde os jesuítas criticam as consequências dos actos dos portugueses, é quando esta afecta o processo de missionação (e, ainda assim, nunca segue uma dúvida sobre a posição portuguesa). Esse é o evento que os guia para salvar o ameríndio. A sua alma existe apenas porque tem que ser salva e elevada pela verdadeira Fé. Está no seio da existência da Companhia encontrar essas almas³²². Nóbrega escreve no ano de chegada ao Brasil o seguinte, “Certo o Senhor quer ser conhecido destas e comunicar com eles os tesouros dos merecimentos da sua Paixão”³²³. A falta de clareza de jesuítas como, Nóbrega e Anchieta, nestas questões pode ser sintoma da sua intransigência neste tópico. Está formatada pelo percurso académico e eclesiástico que a maioria destes homens percorria (apesar de algumas excepções, como por exemplo, Luís de Molina e Fernando Oliveira já referenciados). Fica definida a cumplicidade jesuíta com a ocupação e pilhagem do Brasil. Um sentimento que se consolida com a promoção das suas aldeias pelo

³²⁰ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)* - Volume I, p. 45

³²¹ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)* - Volume I, p. 157

³²² Castelnau, Charlotte, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580 - 1620*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, p. 86

³²³ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 74

sertão e espaços ameríndios beneficiando a Coroa como os colonos³²⁴. Numa carta a Tomé de Sousa, defende a bondade e interesse evangelizador do rei (1559):

“Muy mal olhão que a yntenção do nosso Rey sancto, que está em gloria, não foy povoar tanto por esperar da terra ouro nem prata que não há tem, nem tanto polo ynteresse de povoar e fazer emgenhos, nem por ter onde agasalhar os portugueses que lá em Portugal sobejão e não cabem, quanto exaltação da fé cathoica e salvação das almas”³²⁵

Lei natural: transgressões, guerra e submissão

Nos textos dos doutores da segunda escolástica na matéria da guerra é comum reflectirem sobre quem é que tem o direito de declarar guerra. Na matéria de guerra tal como na escravização, é exigido dos doutores uma análise detalhada para saber a causa e razões da guerra. O teólogo Pedro Simões diz, “ouvir as razões da outra parte, se esta quizer discutir a causa, porque a guerra é um assunto gravíssimo, em que se trata do perigo e da vida muitos que são a favor de Cristo e que nós somos obrigados a estimar como nós próprios”³²⁶. Infelizmente esta retórica de Pedro Simões e outros teólogos raramente se verificava nesta matéria de guerra. Seja pelo sentimento de superioridade civilizacional, aura cristã, pressão das autoridades ibéricas ou até pela incapacidade dos teólogos puderem averiguar cada caso. Com a excepção das capturas de indígenas para escravização, não há outros momentos em que a guerra era observada como injusta.

É praticamente unânime nos textos da guerra justa que apenas o príncipe ou a república livre têm o direito de mover guerra contras os inimigos e vingar injúrias. Tal como Fernando Oliveira escreve na sua “Arte de guerra no mar”, “A guerra posto que justa, não se pode fazer, senão per mandado de Rey ou Principe, ou pessoa encarregada da governança e defesa de algum povo sem ter outro superior...”³²⁷. Contudo, essa designação (partilhada pelos seus pares) é vaga e não especifica se o caso de comunidades ameríndias que tinham um principal

³²⁴ Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*, p. 998

³²⁵ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 328

³²⁶ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 125

³²⁷ Oliveira, F., *Arte da guerra no mar*, p. 15

(isto é, uma figura que chefiava). Ficamos em dúvida se podemos deduzir que os indígenas brasileiros, devido à visão dos jesuítas sobre a estrutura das suas comunidades, não obedecendo a um monarca e sendo impulsivos e desorganizados têm autoridade para lançar uma guerra justa. Para complementar o conceito apresentamos o texto de António Pinheiro, “Toda a perfeita comunidade (...) tem poder de tomar emenda, e castigo de seus súbditos, ou os que lhe são revéis, se o ocupam o seu injustamente, ou se se fazem ou fizeram alguma ofensa”³²⁸. Podiam os jesuítas admitir que as diferentes comunidades ameríndias possuíam este direito?

Pedro Simões, jesuíta na Universidade de Évora, tenta trazer alguma clareza sobre o assunto escrevendo nas suas “Notas sobre a matéria acerca da guerra” que, “nas regiões onde existem muitas famílias que não reconhecem nenhum superior e muitas povoações entre si divididas que não tem nenhum rei, o qual pode acontecer entre as nações bárbaras; a dúvida é, passo dizer: uma família ou uma povoação pode pela própria autoridade vingar as injúrias causadas a si por uma família ou povoação?”³²⁹. O teólogo responde uma vez que não há nenhum superior, é a família ou povoação em que reside o direito natural de vingar as injúrias³³⁰, desta forma observando que os indígenas brasileiros tinham autoridade para mover guerra. Por outro lado, Fernando Pérez, diz que “...outra espécie de contenda que não é contra inimigos comuns, a saber, em tão grande número que constituam uma multidão organizada em si mesma, hostil ao Estado [...] É esta a razão pela qual não temos propriamente guerra nem vigoram direitos de guerra contra os corsários franceses que infestam o nosso mar, porque não são inimigos comuns, e não decerto porque o seu número não seja tão grande que se todos pudessem ajuntar-se num único corpo de Estado”³³¹. Não é necessariamente verdade que este argumento se aplica no caso dos ameríndios, que eram em maior número que os corsários franceses. O autor continua, “porque não formam todos um único corpo ou único estado, e até a tal ponto se encontram divididos entre si que, oferecendo-se o ensejo, não deixam de se insurgirem uns contra os outros e mutuamente se roubarem e pilharem”³³². Não obstante, os comentários de Pérez, não aparecem conectados ao caso dos bárbaros, como é o caso dos ameríndios.

³²⁸ Pinheiro, António, *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis* (1566), p. 1 (ANTT)

³²⁹ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 117

³³⁰ Idem, p. 117

³³¹ Idem, p. 349

³³² Idem, p. 349

O que se segue a partir deste parágrafo, é a tentativa de conjugarmos a visão antropológica dos homens da IHS no Brasil com outros conceitos da guerra justa (quem tem o direito e as causas justas) e entendermos se atribuíam alguma autoridade aos nativos na matéria de guerra. Não é nossa intenção insistir se os jesuítas se identificavam com os ensinamentos de Pérez, Simões, Vitória ou outro doutor da segunda escolástica, mas procurar nos seus relatos implicações jurídicas e aproximações ao que pensavam.

Quando Manuel da Nóbrega escreve ao doutor Azpilcueta Navarro (1549)³³³, compreendemos, que a sociedade e cultura descrita nas suas cartas – analisada no capítulo anterior – carregavam a sua piedade e compaixão com um igual desprezo pela barbaridade do ameríndio. Nóbrega escreve ao seu mestre em Coimbra, “Mas é de grande maravilha haver Deus entregue terra tão boa, tamanho tempo, a gente tão inculta que tão pouco o conhece”³³⁴. A dimensão civilizacional não escapa o seu julgamento, o ameríndio é indubitavelmente inferior ao homem europeu cristão. Nóbrega também escreve, “em quanta ignorância vivem aqueles pobres gentios e que pedem o pão de Deus e da Santa Fé.”³³⁵. Sem a iluminação da fé, o gentio encontra-se perdido e desconhecedor do cristianismo, que é a sua salvação.

Na perspectiva – mesmo que seja exagero – dos jesuítas, os ameríndios, estão consumidos pela guerra e pecado. São repetidamente falados na correspondência os conflitos inter-tribais, estando o ameríndio num estágio ainda primitivo, cedendo aos seus ritos e emoções.

“porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discordia, comem-se uns a outros”³³⁶

“terem muitas mulheres e matarem os inimigos, consiste toda a sua honra. São estes os seus desejos, é esta a sua felicidade.”³³⁷

“os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã... item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra”³³⁸

³³³ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 90

³³⁴ Idem, p. 90

³³⁵ Idem, p. 108

³³⁶ Idem, p. 74

³³⁷ Idem, p. 90

³³⁸ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 333

Os seus costumes, mantendo várias mulheres e comendo carne humana, eram observados um abominável traço de barbaridade. Persiste nestes homens a ideia de que a salvação da alma é, intrinsecamente bem e um condutor moral.

Infelizmente, nunca surge nitidamente uma afirmação nas cartas que os indígenas têm ou não autoridade para mover guerra (sabemos que se tribos aliadas fossem atacadas os portugueses tinham direito de lançar guerra justa; além dessa afirmação pelos teólogos doutores aqui explorados, não temos outras informações). Embora os fragmentos de texto mostram que os jesuítas observavam a guerra entre as tribos como emotivas, um exemplo de barbaridade, sabemos que vingar injúrias e injustiças são motivos para iniciar uma guerra. A guerra e um conceito de vingança particular estavam enraizadas na cultura Tupi e tinham um papel importante nos seus ritos³³⁹, algo que os jesuítas chegam a perceber e contextualizar, apesar o não aceitarem. Assim, há sempre um julgamento sobre os conflitos, não há uma análise exaustiva dos motivos que a movem. Nas múltiplas ocasiões em que são mencionados conflitos entre as tribos não surgem indicadores se se trata de guerra justa, ao contrário do que acontece quando envolve os portugueses.

O exemplo de Pérez dos corsários franceses é pertinente para ver como no caso de conflitos no Brasil entre os franceses e os portugueses que aparecem nas cartas dos jesuítas, não se justifica uma guerra aberta entre os dois reinos. Embora seja difícil ter a certeza se Nóbrega e os seus companheiros declaravam que os indígenas tinham alguma autoridade para mover guerra, o visível desprezo e piedade nas palavras dos jesuítas sobre os ameríndios (tal como vimos no capítulo 2) suporta uma resposta negativa sobre esta questão.

“não há quem os obrigue a obedecer; os filhos dão obediência aos pais quando lhes parece; finalmente, cada um é rei em sua casa e vive como quer (...) O que faz com qye, como vivam sem leis nem governo, não possam conservar-se em paz e concórdia.”³⁴⁰

O tema por si só é controverso (ligado em parte à questão de *dominium*), já outros doutores anteriores a Nóbrega, não o debatem explicitamente nos seus textos. Sobre a questão da expansão e da ocupação dos territórios indígenas da América, Soto diz inicialmente que não

³³⁹ Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*, p. 988

³⁴⁰ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 44

tem certeza sobre o direito de ocupação dos monarcas ibéricos³⁴¹. Até Vitória que proclamou na sua “De indís” o reconhecimento das soberanias ameríndias, não assinala restrições para a presença dos europeus, e apresenta o argumento da necessidade de educar estes povos. Uma tarefa que pertencia aos monarcas ibéricos³⁴². Porém, esta opinião não se popularizaria no pensamento crítico dos teólogos ao longo do século XVI (incluindo o próprio Domingo de Soto).

António de São Domingos diz: “deve-se ter em conta que os direitos de guerra não devem observar-se rigorosamente com os bárbaros da mesma maneira que com os povos civilizados”³⁴³, por outro lado, Pedro Simões toma por verdade que, “quando os bárbaros fazem guerras justas e legítimas entre si, a parte que sofreu a injúria pode chamar os Hispanos em seu auxílio e partilhar com eles os prémios da vitória”³⁴⁴. Mesmo nas palavras de Simões, só se faz menção às guerras entre os bárbaros, sem sugerir que fosse verosímil uma guerra justa contra cristãos. Reconhecer a autoridade para os indígenas brasileiros fazerem guerra, seria por consequência, reconhecer que cada comunidade individualmente, era perfeita, uma república. Mesmo que tecnicamente os principais das comunidades não tivessem superior, essa admissão traria ainda maiores complicações na forma como os europeus (e os jesuítas) se posicionavam na relação paternal com estes povos. Não seria de estranhar que os jesuítas no Brasil se quisessem distanciar, ou recusar definir se povos chamados de bárbaros estavam no seu direito de mover guerra contra os cristãos ou entre si em determinadas conjunturas.

De novo, não é necessariamente verdade que os jesuítas ignoravam os direitos à guerra dos indígenas, porém, quando foi abordada a questão do direito de passagem, observámos como os jesuítas ignoravam sistematicamente os direitos dos indígenas, ou melhor, possíveis casos de injustiça que os protegessem dos invasores europeus. Quanto à parte portuguesa, a resposta é evidente, o rei português tem todo o direito de estar naquelas terras como de mover guerra, não há dúvida, mesmo que nunca seja escrito concretamente pelos jesuítas. Isto é assegurado pela aceitação dos jesuítas no Brasil, sendo direito natural poder transitar, comerciar e explorar essas terras tal como indica o direito das gentes. A situação complica-se

³⁴¹ Tellkamp, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial and Social Thought*, p. 17

³⁴² Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 103 – 104

³⁴³ *Acerca da guerra – Questão 40*, tradução de António G. Pinto, em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 257

³⁴⁴ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 143

quando se fala dos colonos e das suas capturas ilícitas, que os inacianos fazem questão de separar da figura real e das autoridades que agem em seu nome.

Sobre o tema da guerra justa em si as opiniões dos jesuítas são variadas. Os salteamentos perpetuados pelos colonos, são condenáveis, e demonstram como, seguindo os critérios da guerra justa, o cativo arbitrário de ameríndios é cruel e criminoso³⁴⁵. Porém, pode estar subentendido que é legítimo escravizar os ameríndios, no caso de atacarem ou matarem os portugueses, pois Nóbrega não contraria essa justificação³⁴⁶, “e alguns dizem que o podem fazer por os Negros terem já feito mal aos Cristãos”. Se há alguma hesitação nas palavras de Nóbrega é na força do argumento dos colonos. Pois um ataque aos cristãos legitimava uma resposta bélica por parte dos últimos. Segundo o direito das gentes os cristãos têm o direito de se defender e de criar fortalezas, se atacados pelos indígenas, estes estão a agir contra a lei natural e pode-se mover guerra contra eles. Ainda que Nóbrega aqui não confirme claramente a legitimidade, deduz-se que é a favor de uma resposta violenta pelos colonos portugueses, que estão no seu direito de habitar aquela terra³⁴⁷. Todavia, o jesuíta tem uma enorme desconfiança aos colonos pelas rapinas e enganar que cometem.

O caso das comunidades indígenas e a guerra justa tem complexidade. Por um lado, os princípios anunciados pelos teólogos da segunda escolástica, os indígenas brasileiros, mesmo idolatras, não podiam ser alvo de uma guerra justa pela sua religião. Nóbrega e os seus companheiros estavam de acordo, defendendo a alma e humanidade dos indígenas. Por outro, muitas das comunidades ameríndias cometiam o que os teólogos – incluindo os jesuítas – chamavam de crimes contra a lei natural, como a antropofagia. Segundo os critérios da guerra justa, os europeus estão no seu direito de mover guerra por isto. Observa-se que Las Casas defendia que uma guerra não defensiva movida contra os cristãos, é justo levar a uma guerra dos últimos. Retirando qualquer possibilidade de os ameríndios poderem socorrer-se a algum argumento teológico para lançar uma guerra legítima aos olhos dos europeus. Mas, realça-se, novamente, que os inacianos falavam em defesa dos ameríndios frequentemente, acusando os colonos de corromperem e atacarem o ameríndio, dificultando a sua conversão. Especialmente quando eram “bons” gentios como é o caso dos Carijós, que foram descritos no capítulo anterior, que viviam, apesar de forma primitiva, perto das convicções culturais e sociais

³⁴⁵ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 81

³⁴⁶ Idem, p. 81, “e alguns dizem que o podem fazer por os Negros terem já feito mal aos Cristãos”

³⁴⁷ Ver ponto 3.2 sobre o direito das gentes

européias. Os Carijós foram louvados e rapidamente acolhidos pelos jesuítas devido aos seus comportamentos e à sua disponibilidade para receber a palavra de Deus.

Numa carta datada de 1549, enviada por Nóbrega ao Padre Simão, obtemos a sua visão do infeliz aprisionamento de uma tribo Carijós:

“Entre outros saltos que nesta costa são feitos, um se fez há dois anos muito cruel, que foi irem uns navios a um Gentio, que chama Carijós, que estão além de S. Vicente, o qual todos dizem que é o melhor gentio desta Costa, e mais aparelhado para fazer fructo [...] Agora temos assentado com o governador, que nos mande dar estes Negros, para os tornarmos a sua terra, e ficar lá Leonardo Nunes para os ensinar [...] Desejo muito que sua Alteza encomendasse isto muito ao Governador, digo que mandasse provisão para que entregasse todos os escravos salteados para os tornarmos a sua terra, e que por parte da justiça se saiba e se tire a limpo, posto que não haja parte, pois disto depende tanto a paz e conversão deste Gentio.”³⁴⁸

Está claro nesta carta que os Carijós são dignos de serem protegidos pelo manto moral católico. A sua escravidão não seguia nenhum dos critérios da guerra justa, pois não tinham atacado os cristãos ou recusado os missionários. Mesmo que tivessem cometido actos contra-natura ou tirânicos, já sabemos como os jesuítas não reconheciam esses actos como imediatamente puníveis pela guerra justa – consideravam-nos sempre abomináveis. A sua recepção amigável à doutrina cristã, colocava-os favoravelmente nos braços da Companhia de Jesus. Pois, uma vez em comunicação não interrompida com os missionários, os Carijós, não podiam estar susceptíveis a uma guerra justa por impedirem o seu contacto. Nóbrega pede que seja feita justiça, para que estes ameríndios sejam libertados e devolvidos à sua terra. Sugerindo numa carta, que o rei D. João III, deveria enviar inquisidores ou comissários para obrigar a libertação dos escravizados³⁴⁹. Apelando à Igreja a necessidade moral de criar um regulamento oficial sobre a restituição dos escravos salteados³⁵⁰.

Estes deveriam ser recompensados pelo trabalho forçado sem pagamento e pelos tratamentos injustos, mostrando que Nóbrega acreditava em indemnização por captura injusta. Martin de Ledesma, mestre em Coimbra, confirma que os homens que capturam por maquinação ou força, ou compram sabendo ou suspeitando injustiça, vivem em pecado. “isto

³⁴⁸ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 81 - 82

³⁴⁹ Idem, p. 110

³⁵⁰ Idem. p. 110

prova-se porque aquele que possui uma coisa alheia comprada seja porque valor for, ou que --
- por conseguinte, também um homem nascido livre, que tenha sido capturado por injustiça,
deve ser restituído à sua liberdade.”³⁵¹

No entanto, a chegada do bispo Pedro Fernandes Sardinha, em 1552, gera uma ruptura na lógica inaciana que estava em prática. Entre vários pontos que Manuel da Nóbrega enumera na sua carta ao padre Simão Rodrigues do mesmo ano, destacamos o seguinte:

“Item: se é lícito fazer guerra a este Gentio e cavita-los, hoc nomine et titulo que não guarda a lei natura por todas vias?”³⁵²

O fragmento demonstra que, ao contrário da maioria dos jesuítas, o bispo Pedro F. Sardinha, guiava-se por uma lógica menos tolerante, e próxima do que teólogos como John Mair afirmava. Segundo estes homens, os bárbaros, categoria em que os ameríndios americanos se incluíam, de vários costumes contra-natura e vivendo rudemente, eram, intrinsecamente escravos por natureza, prontos a ser conquistados e submetidos³⁵³. O fundamento jusnaturalista da segunda escolástica era negado, retirando o reconhecimento natural da soberania indígena. Nóbrega, como outros teólogos da segunda escolástica, acreditava que a idolatria e rudez não era um motivo irreparável para a conquista e escravização desses povos.

O distanciamento do pensamento do bispo Pedro Sardinha de Nóbrega é acentuado com a inflexibilidade do bispo com o projecto missionário jesuíta³⁵⁴. Na mesma carta ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega questiona se, “si nos abraçarmos com alguns costumes deste Gentio, os quais não são contra a nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos [...] e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais, e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhes tirar os outros”³⁵⁵. Nóbrega continua escrevendo, “...porque parece que andar nu é contra a lei de natura, e, quem a não guarda peca mortalmente, e o tal não é capaz de receber Sacramento, e por outra parte eu não sei quanto tanto Gentio se poderá vestir, pois tantos mil anos andou sempre nu, não negando ser bom persuadir-lhes, e pregar-lhes, que

³⁵¹ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 201

³⁵² Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, op. Cit., p. 141

³⁵³ Pagden, Anthony, *The burdens of empire: 1539 to present*, p. 105

³⁵⁴ Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 30

³⁵⁵ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 141, op. cit.

se vistam e mete-los nisto quando puder ser?”³⁵⁶. O conflito do bispo sobre a doutrinação e missionação é importante para compreender a sua caracterização dos indígenas brasileiros. Pedro Sardinha insiste numa visão rígida dos costumes ameríndios, que vai além da sua idolatria, encontrando barbaridade e pecado na sua nudez (observando-a como contra a lei natural). Assim, em princípio, o bispo, aceitava com maior facilidade a decisão de entrar em guerra ou cativá-los, uma vez que os critérios para transgredir a lei natural eram menos tolerantes que os dos jesuítas.

Além disto, o bispo Sardinha retirou o poder de intervenção dos jesuítas com escravos salteados e vendidos pelos parentes, impedindo que se averiguasse as condições da sua servidão³⁵⁷. Nóbrega escreve que não irá contrariar os pedidos e decisões do bispo, mas procura as palavras do seu mestre, Navarro, em Coimbra³⁵⁸. Novamente, identificamos que, para o bispo Sardinha, a preocupação com a escravização dos ameríndios desaparecia. A escravidão do gentio, justa ou injusta, não o impulsiona a defendê-lo. Esta decisão do bispo surge como um ataque directo à consciencialização praticada por Nóbrega e outros jesuítas.

A consciência dos inacianos localiza-se em dois momentos, por um lado, a imoralidade da escravatura, apenas admissível nos olhos de Nóbrega em casos extremos; e, por outro, o projecto de missionação do ameríndio, que poderia retroceder com guerras e saltos, impedindo a transformação do Brasil em terra cristã. Numa carta posterior, descobrimos que, as petições dos jesuítas acabariam por ter sucesso, pois é mencionado que os jesuítas se esforçam por recolher os Carijós escravizados, já recuperando alguns dos ameríndios para os levar à sua terra.

O mesmo desejo de missionação dos jesuítas impedia-os de aceitar o direito de os indígenas negar passagem aos europeus, impulsionava-os a fugir ao máximo de razões para justificar a guerra e escravidão. Neste caso, podemos com certeza concluir que os jesuítas que seguiam Nóbrega, não concordam com Fernando Pérez quando este diz, “Mas é maior merecimento se procurarmos pretexto de guerra contra os bárbaros ou quaisquer outros infiéis

³⁵⁶ Idem, p. 141, op. cit.

³⁵⁷ Leite, Serafim (org.), *Novas Cartas Jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*, p. 30

³⁵⁸ Idem, p. 30

por causa do bem espiritual e do fim da caridade, ou seja, mediante este pretexto se converterem à fé e as fronteiras da igreja se dilataram.”³⁵⁹. A pregação e conversão são preferidas à guerra.

A luta entre os missionários e os colonos (e até os padres seculares) em libertar os ameríndios salteados também é representativa das suas tentativas em eliminar a escravatura do gentio (baptizando e casando-os). Os missionários recusavam-se a absolver os colonos que escravizavam injustamente o gentio, deixando os primeiros frustrados e irritados³⁶⁰, forçando-os a aceitar os pedidos dos irmãos da Companhia. Não obstante, o inaciano refere que esta luta, causa problemas com os moradores que se levantam contra os jesuítas, e que os impede de os libertar, deixando-os cativos, sem justiça³⁶¹.

“Os homens desta costa, e principalmente desta Capitania, os mais têm índios forçados, que reclamam liberdade e não sabem mais do judicial que virem a nós como a pais e valedores, acolhendo-se à Igreja; e nós, porque estamos já escarmentados e não queremos mover escândalos, nem que nos apedrejem, não lhes podemos valer, nem até o ousamos pregar. De maneira que por falta de justiça, eles ficam cativos e os seus senhores em pecado mortal, e nós perdemos o crédito entre toda a gentilidade pelo que esperavam.”³⁶²

Nas palavras de Nóbrega, “De maneira que por falta de justiça, eles ficam cativos”³⁶³, justiça é uma escolha bastante sugestiva, mostrando a consciência moral colada a uma escravidão questionável do ameríndio. No entanto, neste caso, por motivos económicos e sociais é pedido aos jesuítas, pelo Governador, que não protestem a escravatura de ameríndios injustiçados, pois “é mais serviço de El-rei e bem da terra e dos moradores dela...será grande mal para a terra”³⁶⁴. Nóbrega aceitaria, contrariado:

“E a mim parecia-me que não se devia deixar de fazer razão e justiça igualmente [...] E a mim dói-me o coração quando os vejo com tanta razão queixar-se do seu áspero cativo, e não há quem lhes valha”³⁶⁵

³⁵⁹ *Sobre a matéria da guerra (1588)*, tradução de António G. Pinto, em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 385

³⁶⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 139

³⁶¹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 160 – 161

³⁶² *Idem*, p. 160

³⁶³ *Idem*, op. Cit., p. 160 – 161

³⁶⁴ *Idem*, p. 161

³⁶⁵ *Idem*

Esta contradição é fruto da relação e dependência dos jesuítas com a Coroa. Enquanto que levantam as suas críticas, protestam contra os colonos e a favor dos ameríndios salteados, mantendo o esforço retórico, recolhem na prática. Há cedências e compromissos. Porém, não se pode afirmar que o seu pensamento se alterava ou anulava. Nóbrega e a Companhia persistem no seu dever missionário. As almas dos indígenas são para ser salvas, isso não está em dúvida. Contudo, podemos verificar as dificuldades dos jesuítas como teólogos no “terreno”, em se manterem fiéis à retórica que asseguravam.

O tópico da escravidão injusta ou forçada dos indígenas brasileiros não se restringe apenas aos cativos. Manuel da Nóbrega escreve sobre a imoralidade de participar nesta escravatura, afirmando, “Nesta terra, todos ou maior parte dos homens, têm a consciência pesada por causa dos escravos que possuem contra a razão”³⁶⁶. A culpabilidade dos colonos portugueses exige um castigo. Vivendo em pecado, Nóbrega condena-os pela posse destes homens e mulheres e, em comunicação com os outros padres, não os absolvem. A sua decisão leva a confrontos com os colonos.

Ao mesmo tempo, não há um apelo a uma punição maior que essa. Seja pela limitação do poder político da Companhia no Brasil (e no período que esta dissertação procura analisar), a verdade é que nas suas cartas nunca chega a ser mencionado alguma punição além da não absolvição e de negar o baptismo, apesar de se referirem à prática como pecado mortal. Não obstante, a legislação real em favor da liberdade, ou melhor, da não escravatura dos indígenas que surgirá mais tarde, terá repercussões para os homens que os capturam injustamente.

“Não posso acabar com minha ciencia e conciencia aprovar os remédios que se buscam para cativar os Brasis, ainda que venha da Mesa da Consciecia, porque lá não são informados na verdade. Porque nunca se achou que pa no Brasil vendesse filho verdadeiro, porque os amam grandissimamente. Os que dizem que se vendem a si memos, fazem-no ou porque não entendem que cousa é vender a liberdade, ou induzidos com mentiras e enganos e ás vezes com muitos açoites e assim os pobres, achando-se alcançados, fogem e antes querem ir a morrer por esses matos e a mãos de inimigos que sofrerem grave cativoiro que têm.”³⁶⁷

Em 1550, o jesuíta afirma ao Padre Simão Rodrigues, que alguns pais (ameríndios) pecam ao venderem os seus filhos, pois um pai apenas pode vender o filho, em extrema

³⁶⁶ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 109

³⁶⁷ Idem, p. 110

necessidade (por exemplo, posto que a vida do último esteja em perigo) tal como indicam as leis imperiais³⁶⁸.

“Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural”³⁶⁹, escreve Nóbrega ao padre Miguel de Torres em 1558. O ameríndio vive numa estranha dualidade. A sua humanidade é reconhecida, e, por conseguinte, não deve ser escravizado injustamente. Recordando o que exploramos no capítulo 2, na classificação antropológica do ameríndio, este também deve ouvir e apreender a palavra de Deus, vivendo de acordo com os padrões europeus. O reconhecimento das soberanias indígenas não implica que essas comunidades pudessem usufruir de uma autonomia moral, social e política; além de que os jesuítas não entendiam que esta submissão fosse desfavorável aos indígenas.

A missão é essencial à identidade jesuíta. Manuel da Nóbrega escreve:

“Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessárias e ter zelo em que seja conhecido o Criador destas suas criaturas”³⁷⁰

Relembramos que a recusa da palavra dos missionários era um motivo legítimo para iniciar guerra contra os ameríndios. O dever missionário direcionava os jesuítas para desbravar a cultura indígena e pavimentar um novo espaço cultural cristão de raiz. Contudo, os jesuítas teriam que adaptar os seus ensinamentos à cultura ameríndia, com compromissos – o caso da nudez dos ameríndios – e misturas religiosas³⁷¹. O cristianismo facultaria a estas almas os elementos necessários para uma vida digna. Las Casas, tinha escrito na sua “Apologetica Historica”, que a associação e a comunicação entre os homens era essencial para estabelecer amizade entre os povos³⁷². Ou seja, enquanto que, a Companhia intencionava garantir a sua liberdade, pois era seu direito e dever; a eventual submissão do ameríndio era igualmente esperada e, o diálogo imposto da conversão uma manifestação natural.

³⁶⁸ Idem, p. 110

³⁶⁹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 278

³⁷⁰ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 94

³⁷¹ A caso de exemplo, o que sucedeu no Japão com a figura do Dainichi que era apropriado pelos jesuítas para ajudar na conversão

³⁷² Pagden, Anthony, *The Fall Natural Man*, p. 75 - 76

Anchieta acolhe o pensamento que os “maus” gentios, devem ser forçados a apreender a doutrina cristã. Observando o comportamento do gentio de Pernambuco, que comia carne humana, andava nu, sem ordem ou leis desobedecendo todos e recusando a palavra de Deus³⁷³, Anchieta responde que não podendo “colher fruto” destes gentios, é vital o envolvimento “força e o auxílio do braço secular” para o domar e submeter “ao jugo da obediência”³⁷⁴. Fica explícito que, de acordo com Anchieta, o uso da força não continha alguma imoralidade que se inscreve a mesma como contrária à guerra justa.

“Porquanto, muitos dos Cristãos, que aqui têm vindo, submetem os mesmos [ameríndios] ao jugo de Cristo, e sejam eles assim obrigados a fazer por força o que não se resolveriam a fazer por amor.”³⁷⁵

Nóbrega afirma, em 1557 ao padre Miguel de Torres sobre os gentios que não quisessem receber o socorro cultural e civilizacional, que o seu destino era serem submetidos e torná-los em tributários ao serviço do rei e dos cristãos que ajudassem a dominá-los³⁷⁶.

“A ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está sojeito, em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor se sua conversão, e castigar nelles os malres que forem pera castigar, e mantê-los em justiça e verdade antre si como vassalos d’El-rei, e sojeitos à Igreja, como nesta parte são, e fazer-lhes tãobem justiça nos agravos e scandalos dos chirstãos, o que se faria bem se a justiça secular e eclesiástica fosse mais zelosa, como convem à honra de N. Senhor e bem comum da terra; e desta maneira podião hir cada dia ganhando gente e sojeitando-a ao jugo da razão. E os que não quisessem recebê-lo, sojeitá-los e fazê-los tributários ao serviço d’El-rei e dos christãos, que os ajudassem a senhoriar, como se fes em todas a terras novas que são conquistadas, como do Peru e outras muitas.”³⁷⁷

Como já abordámos, é claro que à semelhança de outros intelectuais das universidades, escolas e administrações reais, que o reconhecimento da soberania indígena não implica possuísem automaticamente direitos equivalentes ao dos colonos europeus. A simplicidade da sociedade do ameríndio brasileiro convidava os europeus a questionar o domínio territorial do

³⁷³ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 45

³⁷⁴ Idem, op. Cit.

³⁷⁵ Idem, op cit., p. 49

³⁷⁶ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 256

³⁷⁷ Idem, p. 256

Brasil pelos primeiros. Os ameríndios não escapavam a serem vistos como incapazes de governar, e, por consequência, ilegítimos herdeiros do território brasileiro. Seja Nóbrega, Anchieta ou outro irmão da Companhia de Jesus não se debruçam sobre o espaço brasileiro como um território ocupado e governado da mesma forma que observam o reino de Portugal.

Salienta-se que, aqui, Nóbrega descreve os indígenas como “sojueito”, diferenciando de outros indígenas que tivessem um contacto superficial ou agressivo com os portugueses. O gentio “sujeito” ou “senhoreado” é associado a indígenas que já têm uma associação “pacífica”, ou possivelmente, que viva perto ou entre os portugueses (“este que está sojueito, em povoações convenientes”).

O fragmento acima também evidencia que os jesuítas estavam dispostos a coagir os indígenas para aceitarem o cristianismo, o que difere de forçar a conversão por armas ou escravizá-los. “Fazer-lhes favores em favor se sua conversão, e castigar nelles os malres que forem pera castigar” escreve Nóbrega ao falar sobre a conversão dos indígenas. “E os que não quisessem recebê-lo, sojeitá-los e fazê-los tributários ao serviço d’El-rei e dos christãos, que os ajudassem a senhoriar”. Relativamente a este tema Pedro Simões escreve, “..., quando os convertidos devam permanecer no meio de cristãos pelos quais sejam instruídos e encorajados e para que não os deixem voltar atrás, podem também ser empregados os mesmos meios que causam incomodo não injusto, na medida em que se julgar conveniente e proveitoso para gloria de deus e salvação de almas.”³⁷⁸.

Podemos encontrar outro exemplo de coação na carta de Nóbrega ao Padre Simão Rodrigues (1550):

“não há muito tempo que mataram em uma aldeia o filho de um cristão nascido de uma Negra da terra, o que trouxe muito ressentimento ao Governador, e pensamos que será origem de um bom castigo e de grande exemplo aos outros gentios, e talvez por medo se convertam mais depressa do que o fazem por amor; tanto vivem corrompidos nos costumes e apartados da verdade”³⁷⁹

³⁷⁸ *Da Fé – Artigo 8 Se os infieis devem ser forçados a abraçar a fé*, tradução de Luís Machado Abreu, em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 81

³⁷⁹ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 104

Aqui encontramos, verossimilmente, a problematização nos ensinamentos de Nóbrega sobre o gentio. Existem algumas conclusões que podemos sugerir. No “Diálogo sobre a Conversão do Gentio”, Nóbrega chega a afirmar que converter o gentio por medo e coação, é errado. Os ensinamentos de São Tiago dizem que o Senhor não deseja convertidos forçados e que é com humildade e pacificidade que os infiéis aprendem, não com brutalidade³⁸⁰. Nóbrega confirma isso, “Todo o homem é uma mesma natureza..., e este ouvi dizer que era próximo. Prova-se no Evangelho do Samaritano, onde diz Cristo que aquele é próximo que usa misericórdia”³⁸¹. Forçar os gentios aceitar a fé cristã, não o faz mudar os seus costumes e a sua vida. Há um optimismo na defesa dos ameríndios nesse texto na figura de Mateus Nogueira, normalmente associada às interpretações de Manuel da Nóbrega. Pode-se argumentar que devido à frustração que sente com a conversão do gentio, fala abertamente sobre a sua coação sem necessariamente acreditar nisso. Talvez as duas personagens representassem o diálogo interior de Nóbrega ou até da actividade da Companhia de Jesus no Brasil, tal como aponta Castelnau³⁸². Também se podia alegar que a diferença de anos entre o relato ao Padre Simão Rodrigues e o texto do “Diálogo...” de Nóbrega é relevante para sugerir uma mudança na sua visão, no entanto, achamos que isso seria errado. Estes apelos à coação e medo não são casos isolados, seja de Nóbrega ou de Anchieta.

À primeira vista, parece entrar em conflito com o que o jesuíta defende quanto ao que vimos anteriormente, propondo que a submissão do ameríndio era útil à sua conversão, preparando para receber melhor a palavra de Deus. Fica a dúvida sobre a sua posição quanto à conversão, se esta poderia ser coagida ou não³⁸³.

Isto sugere que a máxima de São Paulo “não se hão-de fazer males ainda que deles este certo se criem-se grandes bens”³⁸⁴, normalmente utilizada pelos teólogos para contrariar justificações de escravatura para a conversão³⁸⁵, não se aplicava a esta coação. Neste ponto, não parece que os jesuítas ignorassem o facto deste tipo de coação ser adversa aos gentios, isso implicaria que negariam as palavras de São Paulo. Assim, é lógico achar que, devido ao papel da missão aliado à ideia católica de caridade e ao sentimento de superioridade

³⁸⁰ *Acerca da guerra – Questão 40*, tradução de António G. Pinto, em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 245

³⁸¹ Nóbrega, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p. 82

³⁸² Castelnau, Charlotte, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580 - 1620*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, p.105

³⁸³ Nóbrega, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, p. 85

³⁸⁴ Pinheiro, António, *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis (1566)*, p. 16 (ANTT)

³⁸⁵ Idem

civilizacional, os jesuítas tomassem esta coação de forma neutral, dentro dos quadros morais da pregação. Era conveniente, proveitoso e não injusto. Por exemplo:

“Acima disse como o Governador mandara notificar a estes da Baya que não comessem carne humana; muytos obedecerão mas não hum Principal da ylha de Corurupeba, que está pola Baya adentro sete ô oito legoas, que matou e comeo com festas seus escravos, e sobre isso não quis vir a chamado do Guovernador, falando palavras de muyta soberba, porque estes nunca avião conhecido sujeição, e entrava-sse com estes de novo, polo qual mandou o Governador a Vasco Rodriguez de Caldas com quinze ou vinte homens buscá-lo por força, e trouxerão ao pay e filhos presos sem os seus ousarem a os defender.”³⁸⁶

Por outro lado, também sabemos por uma carta de Anchieta de 1565 que era Nóbrega procurou estabelecer a paz com ameríndios hostis aos portugueses: “...determinou o Padre Manuel da Nóbrega de tratar pazes com eles, com aprazimento de todos estes povos, para que algum pouco cessassem tantos incursos e opressões, ou ao menos quando eles não quisessem, nos deixassem nossa causa justificada deante de Deus Nosso Senhor, e abrandasse o rigor de sua Justiça,”. Anchieta ainda escreve que o inaciano “querendo dar sua vida em sacrificio”, deixa-se ficar na comunidade “de seus inimigos”, enquanto que eles “mandando também eles cá alguns dos seus em reféns e assim tratando-se pouco a pouco ate soldar amizade e paz”³⁸⁷.

Não é incomum nos textos dos teólogos da guerra justa encontrar passagens que defendam que quando os povos indígenas recebiam os europeus armados e prontos para guerrear, isso não é, completamente, uma causa justa. Por exemplo, Francisco Vitória avisa, “é evidente que não deveria intervir medo e ignorância que viciam toda e qualquer eleição”³⁸⁸. É aconselhado que se esgotassem todas as possibilidades para comunicar com os indígenas pacificamente, pois estes, evidentemente, ficariam amedrontados e desconfiados ao verem homens fortemente armados. Vitória também afirma que o uso de violência, embora lícito, poderia ser negativo para a pregação³⁸⁹; Fernando Oliveira reforça esse sentimento, “Os quais melhor convereremos à fé, e mais edificaremos nela com exemplo de paz e justiça, que com guerra nem tirania.”³⁹⁰; António pinheiro também escreve que “e pelos danos inconvenientes

³⁸⁶ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 339

³⁸⁷ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 197

³⁸⁸ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) – Volume I*, op. cit., p. 25

³⁸⁹ Idem, p. 45

³⁹⁰ Oliveira, F., *Arte da guerra no mar*, p. 23

que a guerra traz. E por isso se deve proceder nella com mais consideração e insistir nela por necessidade, e desistir dela, por vontade”³⁹¹.

Ainda relevante para este ponto, escreve Luís de Molina o seguinte, “Todavia os nossos e os pregadores do Evangelho, que eles quisessem atacar, poderiam defender-se”³⁹². Podendo assim matar os infiéis, contudo sem invadir, pilhar ou submetê-los, pois tendo medo, não é motivo suficientemente forte para iniciar uma guerra justa³⁹³. Há uma clara preferência para a restrição do uso da força nos contactos com indígenas. Embora não possamos confirmar directamente na documentação epistolar – a que tivemos acesso – é seguro dizer que Nóbrega e outros jesuítas seguiam ou tentavam seguir este pensamento. A título de exemplo, ao longo deste capítulo (e do segundo) vemos como, os jesuítas relatam as coisas abomináveis (contra a lei natural) que os ameríndios cometem, sem apelar à necessidade de entrar em guerra.

“Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitos maus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, tratando com eles e dando-lhes os resgastes com que eles folgam e têm necessidade, nem por isso puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como o quando puderam”³⁹⁴

Ultrapassado o limite de compreensão dos ataques aos missionários, era finalmente, lícito levar uma guerra e ocupar as suas terras, variando com gravidade da ofensa³⁹⁵. Seja Vitória, Molina, ou outro teólogo não existe um valor quantitativo definido desse limite, sendo deixado ao contexto da situação específica.

Outro exemplo da visão de Nóbrega sobre a guerra e evangelização é:

³⁹¹ Pinheiro, António, *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis* (1566), p. 2 (ANTT)

³⁹² *Da Fé – Artigo 8 Se os infiéis devem ser forçados a abraçar a fé*, tradução de Luís Machado Abreu, em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 95

³⁹³ *Idem*, p. 95

³⁹⁴ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 279

³⁹⁵ *Da Fé – Artigo 8 Se os infiéis devem ser forçados a abraçar a fé*, tradução de Luís Machado Abreu, em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 95

“...da bahia tenho novas estarem os gentios subjugados por guerra, e mui aptos para receberem lá doutrina; levo de cá alguns irmãos para nisso se entender de proposito, e o mesmo quererá Nosso Senhor que seja por toda a costa”³⁹⁶

No fragmento podemos perceber como Nóbrega aceitava a conversão do gentio como produto da guerra. Não se deve confundir essa afirmação como uma legitimação da guerra para converter o indígena. A conversão é aplicada independentemente e nunca aparece como o motivo da guerra. É verdade que Nóbrega não menciona se é uma guerra justa ou injusta, no entanto, podemos supor, dado o que já explorámos do pensamento dos jesuítas que o seguiam e o contexto da frase, que é uma guerra justa, e as vidas indígenas estão legalmente sob a autoridade dos portugueses/jesuítas. Nos casos de guerra justa não podemos pensar na pregação e nos direitos dos indígenas da mesma forma, pois a justificação de guerra coloca os indígenas numa posição vulnerável, onde a parte injustiçada (os portugueses) está no seu direito de agir de acordo com tudo o que é lícito fazer na guerra.

No entanto, noutro fragmento vemos que:

“porque tem almas suas criaturas que salvar antre elles, e da guerra, bem dada ou mal dada, soube tirar este bem [o Governador], que Yndios ficassem sujeitos e medrosos e despostos pera agora receber o Evangelho, e a doutrina de Christo poder entra com eles”³⁹⁷

Nóbrega podia fazer uma nota sobre como da guerra “mal dada” (aqui supõe-se que “mal dada” signifique injusta), não se podia tirar proveito para salvar almas ou converter os infiéis. Pelo contrário, salienta, que veio bem destas guerras “boas” ou “más”, deixando o gentio amedrontado e submisso, disposto a receber o Evangelho. O excerto data de 1559, dois a três anos depois do ensaio do “Diálogo...”. A frustração de Nóbrega materializa as suas contradições e dificuldades.

“Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar e todos os que estão apregoados por inimigos dos critãos e os que querem quebrantar as pazes e os que têm os escravos dos critãos e não os querem dar e todos os mais que não quizerem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio,

³⁹⁶ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 148

³⁹⁷ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 331

cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa”³⁹⁸

O evento a que Nóbrega está a referir-se é o da morte do bispo Pedro Fernandes pela mão de uma tribo indígena. Aqui há uma confirmação da legitimidade de lançar uma guerra justa devido ao ataque e morte de vários portugueses, incluindo o bispo. Observava-se uma injúria suficientemente grave para justificar castigá-los e sujeitá-los ao jugo dos portugueses. Estavam declarados como inimigos dos cristãos. Podemos assumir que Nóbrega era a favor de vingar as injúrias cometidas. Neste caso em particular temos, além da morte do bispo Fernandes e dos portugueses no navio, a fuga de escravos negros da Guiné que estavam a bordo, e a captura do navio. No caso dos negros escravizados e da embarcação, estava no direito de os portugueses conquistarem os indígenas (o gentio de Paragoaçu) e levarem o necessário para satisfazer as suas perdas, uma vez que não foram devolvidos³⁹⁹.

Não obstante, a concordância de Nóbrega da ofensa como motivo de uma guerra justa, não significou que aceitou a sua aplicação⁴⁰⁰, criticando a decisão do governador. Anchieta apoiou Nóbrega, “pronunciou o dito gentio do Caaeté, que fossem escravos, onde quer que fossem achados sem fazer exceção nenhuma, nem advertir no mal que podia vir á terra”⁴⁰¹. Na opinião de ambos, vemos a ideia, nem tudo o que é lícito é conveniente e que “tudo isto deve ser feito conforme a quantidade e a importância das injurias”⁴⁰². O castigo severo do governador Mem de Sá, teve consequências que, na visão dos jesuítas ia além do que o necessário para satisfazer as ofensas contra os portugueses. A guerra que Mem de Sá levou a cabo foi devastadora segundo o relato de Anchieta, “teve guerra com os Indios do Paraguaçu fronteiros da Baía e muito poderosos, em que lhes queimou 160 aldeias, matando muitos e os mais sujeitou”⁴⁰³. Porém, esta razia não foi observada como injusta. Foi justificada pelas ofensas cometidas contra os portugueses.

³⁹⁸ Idem, p. 281

³⁹⁹ Idem, p. 425

⁴⁰⁰ Idem, p. 425

⁴⁰¹ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 355

⁴⁰² *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 161

⁴⁰³ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 302

“...e impedir que não fosse diante a conversão do gentio, ajudou-se do desejo que os Portugueses tinham de haver escravos, tanto que em breves dias se despovoou toda a terra;...por dizerem os Portugueses que eles também eram homicidas naquelas mortes...e todo o mais gentio que estava por esta terra, e pelas falsidades que os Portugueses por si e por seus escravos lhes diziam da guerra que lhes haviam de dar, e eles viam pelo olho como eram salteados, se levantou parte do gentio de Paraguaçu e Cirigipe indo-se para o sertão.”⁴⁰⁴

Este castigo levou ao fim da paz entre os portugueses e outras comunidades indígenas, fomentando a guerra como capturas ilícitas. Novamente, neste contexto, a preocupação dos jesuítas com a conversão está ligada à sua crítica. Era lícito Mem de Sá “vingar a injúria” cometida contra os portugueses, porém, ao castigo ser generalizado para várias tribos indígenas e dar azo a capturas (ilícitas) intensas, já não podia ser observado como adequado. Nóbrega acrescenta que houve grande fome e miséria entre as comunidades ameríndias⁴⁰⁵, o que forçou muitos a venderem-se como escravos aos portugueses.

Nota-se que seja no relato de Nóbrega ou Anchieta, não há menção de reparações para os indígenas. Sabemos que segundo diferentes teólogos que no caso da parte que pratica a guerra justa, esta é obrigada a restituir o que fez ou tomou em excesso no fim da guerra⁴⁰⁶. Alguns aspectos a considerar sobre essa ausência: embora surge noutros casos como o dos saltos, onde é pedido que os indígenas escravizados injustamente deviam ser recompensados pelo tratamento que sofreram e pelo que trabalharam⁴⁰⁷; é possível que nenhum dos homens achasse pertinente mencionar que restituições fossem necessárias, estando implícito dado o que sucedeu com os saltos.

Ao mesmo tempo, no caso dos indígenas atacados pelo que sucedeu à nau do bispo Fernandes, falamos de uma guerra justa, onde, reparações eram somente necessárias caso fosse considerado excessiva de alguma forma. Nem Nóbrega, nem Anchieta verificam isso neste caso. É exigido dos indígenas que deveriam restituir os escravos que tinham comido, tornarem-se tributários e obrigados a receber “a palavra de Nosso Senhor quando lha pregassem”⁴⁰⁸. Se

⁴⁰⁴ Idem, p. 355

⁴⁰⁵ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 425

⁴⁰⁶ Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) – Volume I*, p. 283 e p. 161

⁴⁰⁷ Nóbrega, Manuel da, *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil (1549-1560)*, p. 110

⁴⁰⁸ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 364

Nóbrega concorda ou não com isso, não o diz, porém, afirma que “Esta gente está muy dispuesta pera nelles se fruitificar muyto”⁴⁰⁹.

No seguinte excerto, Nóbrega louva a atitude do governador Mem de Sá em reconhecer que não havia causa justa por parte dos portugueses e assim permitiu que os ameríndios derrotados retornassem às suas terras. Contudo não aborda possíveis reparações ou uma intervenção junto do governador ou até admoestar a sua decisão:

“Outros, depois que virão o gentio, com estas cousas que se fizerão antre eles, domados e metidos no jugo e sujeição que nunca tiverão, cobiçarão ser repartidos pera seu serviço, como se fez nas Antilhas e Peru, e asy ho pedio ha Camara ao Governador: mas a ele não lhe pareceo bem por não aver causa pera isso justa, porque os mais deles nunca fizerão por donde merecessem isso, antes na guerra passada se lançarão da vanda dos christãos, e pera os que forão na guerra passada tão pouco avia causa justa, pois a guerra se não ouve lá por justa da parte dos christãos, e mandou El-Rey, que está em gloria, restituy-los em suas terras como de antes estavam.”⁴¹⁰

Diferencia-se a guerra justa acima (com os “Paraguaçu”), das capturas e vendas ilícitas (já mencionadas) que resultaram como consequência. Nesse caso, é certo que a opinião de Nóbrega sobre os cativos de guerra injusta se mantivesse.⁴¹¹

Ao falar sobre os Paraçu, Nóbrega aborda outro aspecto da guerra justa:

“Os do Paraçu estavam muy soberbos e não querião paz com os christãos, mas antes vinhão a saltar os brancos e tomarão hum [barco] sem gente, porque se lhe acolheo a gente. Mas pagarão-no muyto bem, porque forão tres vezes à guerra a elles e matarão muytos e cativarão grande soma, queimando-lhe suas casas e tomando-lhes seus barcos, polo qual pedirão paz e lha derão com trebuto de certa farinha e galinhas, e que não comerão carne humana, e serão christão quando lhes mandarem Padres e estarão à obediencia do Governador. O mesmo quiserão os de Tinharê, que são da mesma geração, por estarem bem com os christãos.”⁴¹²

Além de reforçar a admissão de cativos de guerra justa, uma vez que a tribo não queria paz e estava em conflito com os portugueses, o relato de Nóbrega aponta como é lícito tomar

⁴⁰⁹ Idem, p. 365

⁴¹⁰ Idem, p. 340 - 341

⁴¹¹ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 425

⁴¹² Idem, p. 302

os bens (tomar os seus barcos) como exigir reparações⁴¹³, um tributo em farinha e galinhas, além de exigir que não comessem carne humana e que se convertessem. Enquanto que não era direito dos portugueses castigar infiéis pela idolatria, estes indígenas eram cativos dos portugueses, e assim, súbditos. Era permitido castigá-los e forçá-los a obedecer aos costumes cristãos⁴¹⁴. Reforçando que Nóbrega e outros jesuítas aceitavam, em certas ocasiões, a coação como forma de conversão. Fernando Pérez, já referido, tem uma visão menos tolerante que vai ao encontro desta atitude, afirmando que, “E de facto, se a fim de satisfazer outros bons fins e outros preceitos de direito natural, o príncipe cristão pode obrigar os seus súbditos a ouvirem a verdade, muito mais a fim de satisfazer o preceito da correção fraterna pode obrigá-los a ouvirem aquela verdade da qual muito mais depende que eles se tornem bons cidadãos”⁴¹⁵.

Nóbrega volta a fazer referência a esta atitude mais tarde, falando do caso de Vasco Rodriguez que liderou vários ataques a aldeias ameríndias, das quais se “fizeram tributários a El-Rey, obrigando-sse a pagar certa farinha e galinhas, e de não comerem carne humana e serem sujeitos e christãos, como lá lhe mandassem Padres (...) dando eles quá alguns filhos pera segurança e reféns, agora pelo princípio que eles darão de boa vontade; o mesmo fizeram os de Tapariqua e os de Tinharé, e todos desejão estar bem com os christãos e se obrigão a pagar o tributo que tenho dito”⁴¹⁶.

Por outro lado, nessa mesma carta temos um exemplo de guerra injusta:

“E o primeiro golpe que começou a dar foy desenquietar os yndios de S. Paulo, tomando-lhe suas terras e roças, em que sempre estiverão de posse e nunca fizeram por donde as perdessem, antes na guerra passada estes ajudarão aos christãos contra os seus próprios.”

Sobre o ataque de Vasco Rodriguez, Nóbrega ainda escreve que, “que era grande matarão porque os tomarão dormindo, salvo vinte ou trinta pessoas, meninos e molheres, que trouxeram por escravos”. Importa debruçarmo-nos sobre este trecho para compreender o que achavam que era lícito ou não fazer aos inocentes na guerra.

Em outra carta de Anchieta:

⁴¹³ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrio e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 159

⁴¹⁴ Idem, p. 143

⁴¹⁵ Idem, p. 377

⁴¹⁶ Leite, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, p. 344

“e dos Portugueses, que logo ao entrar os tomaram quasi todos, e mataram três, de maneira que só dez ou doze homens, com a ajuda da Real Bandeira da Cruz que o Padre trazia adeante, animando.os, queimaram e assolaram o lugar, do qual virão muitos inocentes, que estão já metidos no grémio da Santa Igreja pelo batismo.”⁴¹⁷

Em ambos fragmentos de texto, Nóbrega e Anchieta, aceitavam a ideia de que os inocentes podiam ser feitos cativos de guerra, tal como Vitória indicava⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Anchieta, José, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, p. 172

⁴¹⁸ *Notas sobre a matéria da Guerra Lecionadas pelo Reverendo Pedro Simões no ano 1575*, tradução de Ana M. Tarrío e Marina Castanho em: Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I*, p. 170

Conclusão

Em suma, evidenciamos que Nóbrega, Anchieta e os jesuítas que os seguiam pelas fortalezas, aldeamentos e sertões eram “intelectuais orgânicos”, homens que pensavam o mundo dentro das construções permitidas, sem pressionar os pilares dessas construções a ceder. A sua apresentação das matérias da consciência, fosse a guerra, o direito de passagem, etc., corroboram que a relação dos jesuítas no Brasil deste período, é típica do ambiente académico e cultural que se vivia. A forma como imaginavam o indígena brasileiro na mundividência cristã – moralmente e culturalmente - segue, em boa parte, o que mestres da segunda escolástica como Las Casas, Navarro e Soto tinham estabelecido (com as suas devidas excepções, o caso da escravização voluntária por exemplo).

Isso nota-se particularmente na questão do direito de passagem onde está uma admissão tácita da presença portuguesa no Brasil. Sobrepõe-se a vontade divina e o dever de evangelizar os ameríndios à possibilidade destes poderem existir num estatuto de igualdade. Os jesuítas não procuravam um diálogo com os indígenas, apenas a conversão. As suas práticas e ensinamentos das matérias teológico-jurídicas exploradas vão sempre ao encontro do benefício para a pregação. É o factor chave que os guia. É raro os jesuítas quererem debater ou abordar um tema além daquele que afecta a conversão e não-escravização (nomeadamente, a escravização injusta) dos indígenas. As instituições e proteções que os jesuítas implementavam ou tentavam implementar com o auxílio das autoridades régias estavam condicionadas a sujeitar os ameríndios e criminalizar os seus costumes. Não admitiam espaço para que as suas vozes se fizessem sentir fosse nos seus supostos direitos universais do direito das gentes. Fosse por receio de problematizar o que significaria observar que a presença portuguesa era negativa para os ameríndios (podias podiam-no pensar, mas não escrever) ou por não reconhecer que era prejudicial.

A ligação da Companhia à defesa da não escravidão dos indígenas e da sua conversão é tão evidente que um dos textos centrais à figura de Nóbrega é o “Diálogo sobre a conversão do Gentio”; e o seu grande debate com Quirico Caxa dedica-se à escravidão voluntária do índio. No entanto, na documentação analisada vimos como essa atenção não se distribui igualmente para outros tópicos da guerra e do direito das gentes. Está explícito nos textos de Navarro e outros teólogos sobre o direito das gentes, que a presença dos europeus não pode ocorrer sem prejuízo para “barbáros”, mas os jesuítas (e até o próprio Navarro) escolhem não por isso em causa. Como “homens no terreno” também percebemos as dificuldades que Nóbrega e os seus

companheiros enfrentavam em manterem-se fiéis aos princípios da pregação sem coação. A resistência de diversas comunidades indígenas levava a que pedissem a sua sujeição por força.

A legislação definida a 8 de Maio de 1558 (proposta pelo Provincial do Brasil com a intenção de promover os descimentos e forçar os ameríndios a sedentarizar) e pela Lei de 20 de Março de 1570 cimentam estes traços da Companhia de Jesus. Além do contacto constante da Companhia com a administração régia e os monarcas portugueses apelar à não escravização ameríndia, membros da Companhia intervieram directamente na criação destes textos⁴¹⁹. Vemos como estes trinta anos após a chegada dos jesuítas ao Brasil mostram como os seus conceitos sobre a guerra justa e o direito das gentes pouco se alterem. A Lei de 20 de Março e a lei de 1558 definem o que seria a preocupação da Companhia no Brasil ao longo de séculos, com alterações minúsculas. A lei de 1558 em si reforça a jurisdição e autoridade da ordem com o apoio régio. Porém, a missão de conversão dos jesuítas e da prática de aldeamentos revelava-se enfraquecida. Em 1587, uma nova carta régia por D. Filipe I reafirmaria o que tinha sido definido na lei de 1570 por D. Sebastião (além de registar o resgate como lei), e as cartas régias subsequentes fariam o mesmo. No século seguinte, outros jesuítas como o padre António Vieira, continuam a insistir na humanidade dos ameríndios dentro dos seus padrões, socorrendo-os com a palavra de Deus.

Compreendemos que é uma visão focada sobre os jesuítas e não se aborda as formas com que os ameríndios relacionavam e aproveitavam o cenário colonial para se proteger ou até melhorar os seus privilégios e direitos, e esperamos não ter passado a ideia de que estes eram sujeitos históricos passivos e incapazes. Contudo, o propósito deste trabalho não era explorar a forma como resistência às instituições e violência colonial, mas procurar entender nestes primeiros anos da chegada dos jesuítas a maneira como pensavam sobre este espaço e estas comunidades no quadro da guerra justa.

Com este trabalho esperamos ter conseguido contribuir para detalhar o que os jesuítas no Brasil escreveram e discutiram nas suas cartas sobre a temática da guerra justa neste período inicial. A aplicação da guerra justa e do direito das gentes funcionavam, indirectamente, como um ultimato político, cultural e social. Tentamos navegar o conteúdo destas cartas que já foi explorado por inúmeros investigadores, para apresentá-lo com uma perspectiva sobre guerra justa e poderia adicionar à discussão. Para isso, tentamos contextualizar no primeiro capítulo - a partir de trabalho de outros investigadores – os pilares da casuística definidos pelos mestres

⁴¹⁹ Monteiro, John M., *The crises and transformations of invaded societies (...)*, em: Salomon, Frank, e Schwartz, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1)*, p. 1006

da Segunda Escolástica, como também dos preconceitos antropológicos e a mensagem evangelizadora e paternal que muita da elite intelectual insistia em estimular; no segundo capítulo perceber como essa visão antropológica e preconceitos persistiam; e por fim, no terceiro e último capítulo tentamos conjugar as informações até ai obtidas com cartas jesuítas, complementando com escritos dos teólogos da época para ajudar a explorar a bagagem teológica dos jesuítas.

Bibliografia

Fontes impressas

ANCHIETA, José de, *Cartas Jesuíticas, VOL III: Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre*, Publicações da Academia Brasileira de Letras, anotadas por António de Alcantara Machado. Rio de Janeiro, 1933

AZPILCUETA e outros, *Cartas Jesuíticas, VOL II: Cartas Avulsas*, Editora Itatiaia Limitada, Coleção Reconquista do Brasil, 2 série, Belo Horizonte, 1988

NÓBREGA, Manuel da, *Cartas Jesuíticas, VOL I: Cartas do Brasil 1517 – 1570*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira, 1931

NÓBREGA, Manuel da, *Diálogo sobre a conversão do gentio pelo Manuel da Nóbrega*, com preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim de Leite, Lisboa: Comissão Centenário da Fundação de São Paulo, 1954

LEITE, Serafim (org.), *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)* / anot. e pref. Serafim Leite, Coimbra: Universidade, 1955

História da Companhia de Jesus no Brasil, VOL II, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950

Monumenta Brasiliae, VOL II e III, Roma, Monumenta Historica Soc. IESU, 1956

Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira), São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940

ROCHA, Joaquim da Silva (org.), *História da Colonização do Brasil*, VOL II, III, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1918-1919

OLIVEIRA, F., *A arte da guerra do mar*, Lisboa, Marinha, 1983

PINHEIRO, A., *Por que causas se pode mover guerra justa contra infiéis* (ANTT)

Estudos

ALDEN, Duaril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond*, Stanford University Press, 1996

ALENCASTRO, L., *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000

ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal – VOL II*, Coimbra, 1915 -1930

AZEVEDO, Carlos M. (dir.), *História religiosa de Portugal – Volume II: Humanismos e Reformas*, Círculos de Leitores, 2000-2002

BARBOSA, Bartira e FERRAZ, Socorro, *Sertão um espaço construído: ensaios de história regional Rio São Francisco – Brasil*, Universidade de Salamanca, 2005

BETHENCOURT, Francisco, *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton University Press, 2014

BETHELL, Leslie (edi.), *Colonial Brazil*, Cambridge University Press, 1987

BETHENCOURT, Francisco, e CHAUDHURI, Kirth (edi.), *História da expansão portuguesa VOL 1: A formação do império (1415 - 1570)*, Círculo de Leitores, 1998

História da expansão portuguesa VOL 2: Do Índico ao Atlântico (1570 - 1697), Círculo de Leitores, 1998

BOXER, Charles, trad. Inês Silva Duarte, *O império colonial português*, Lisboa, Edições 70, 1977

trad. Sebastião Brás, *Relações raciais no Império Colonial Português 1415-1825*, Porto, Afrontamento, 1977

trad. Inês Silva Duarte, *O império marítimo português: 1415-1825*, Lisboa, Edições 70, 1992

trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Edições 70, 1989

BROCHADO, Costa, *A Lição do Brasil*, Portugália, 1949

BUESCU, Ana Isabel, *Reis de Portugal: D. João III*, Temas e debates, 2008

CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Volume II Português – Renascimento e Contra-Reforma*, Caminho, Lisboa, 2001

A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI) - Volume I e II, Almedina, 2015

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Les ouvriers d'une vigne stérile: les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580 – 1620*, Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, Lisboa, 2000

COUTO, Jorge, *A construção do Brasil*, Edições Cosmos, Lisboa, 1997

FERREIRA, Ana M. P., *Problemas marítimos entre Portugal e França na primeira metade do século XVI*, Patrimonia, 1995

DIAS, Camila L., e ZERON, Carlos A. M., *A Igreja e a escravidão no mundo atlântico: notas historiográficas sobre a doutrina católica no mundo moderno e contemporâneo*, Portuguese Studies Review 25 (2), 2017, p. 85 - 106

DIAS, J. S. da Silva, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973

A política cultural da época de D. João III, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, VOL I e II

DOMINGUES, Ângela, *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Comissão nacional de comemoração dos descobrimento portugueses, 2000

EISENBERG, José, *A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno*, Análise Social, VOL XXXIX (170), 2004, p. 7 – 35

HALE, J.R., *A Europa durante o Renascimento*, Presença, 1983

HESPANHA, António, *Luís de Molina e a escravização dos negros*, Análise Social: VOL XXXV (157), 937 – 960

LIRA, Rafaela F. da Silva, *Um estudo sobre as relações entre Martín de Azpilcueta Navarro e a Companhia de Jesus*, em XXVII Simpósio Nacional de História, 22 a 26 de Julho 2013, ANPUH

LUIS, Filipe F. R. Thomaz e ALVES, Jorge Santos. “Da Cruzada ao Quinto Império” em *A Memória da Nação*, dir. Diogo Ramada Curto, Sá da Costa, 1991, p. 81 a 168

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

Conscience and Empire: Politics and Moral Theology in the Early Modern Portuguese World, *Journal of Early Modern History* 18 (2014), 473 – 494

Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada; Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450 - 1650)

MARQUES, A. H. Oliveira e, SERRÃO, Joel (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-brasileiro 1500-1620*, JOHNSON, Harold, e SILVA DA, Maria B. N. (coord.), Lisboa, Estampa, 1992

Nova História de Portugal – VOL V: Portugal do renascimento à crise dinástica, ALVES DIAS, João José (coord.), Lisboa, Presença, 1998

NEMÉSIO, Vitorino, *O campo de São Paulo: A companhia de Jesus e o plano português do Brasil*, Lisboa, Secretaria de Estado da Informação e Turismo, 1971

PAGDEN, Anthony, *The Fall Natural Man*, Cambridge University Press, 1982

The Burdens of Empire: 1539 to the Present, Cambridge University Press, 2015

SALVADOR, Vicente do., *História do Brasil 1500-1627*, 7 ed. São paulo, 1982

SALOMON, Frank, e SCHWARTZ, Frank (edi.), *The Cambridge History of the Native peoples of the America Volume 3 (Part 1 and 2)*, Cambridge University Press, 1999

SCHWARTZ, Stuart B., *Sugar plantations in the formation of Brazilian society, 1550 – 1835*, Cambridge University Press, 2004

The burdens of empire: 1539 to present, Cambridge University Press, 2015

Colonial identity in Atlantic world 1500-1800, Princeton University Press, 2020

SCHWARTZ, Stuart B., e LOCKHART, James, *A América Latina na época colonial*, trad. Maria Beatriz de Medina, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002

SERAFIM, Leite, *Os governadores gerais do Brasil e os jesuítas no século XVI*, Sociedade Nacional de Tipografia, Lisboa, 1938

SILVA DA, Maria B. N., *História do Brasil: Colônia, Império, República*, Porto, Universidade Portucalense, 1991

TELLKAMP, Jorg (edi.), *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Brill, 2020

T. F. Earle, K. J. P. Lowe (edi.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University, 2005

XAVIER, Ângela Barreto, *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Imprensa de Ciências Sociais, 2008

ZERON, Carlos A. M., *A heterogeneidade das fontes antigas no debate sobre a escravidão moderna*, em PIRES, Murari Francisco (org.), *Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*, São Paulo, Alameda, 2009, p. 249 – 264

ZERON, Carlos A. M., *O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora*, em CAMENIETZKI, Carlos Z., e CAROLINO, Luís Miguel (org.), *Jesuítas, ensino e ciência Séculos XVI-XVIII*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2005, p. 205 - 226

(Colóquio) *D. João III e o império*, CHAM - Centro de História de Além-Mar: CEPCEP - Centro de Estudos dos Povos e Culturas da Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa