

# INTERPRETAÇÕES DAS RELAÇÕES ENTRE *CURA ANIMARUM* E *POTESTAS INDIRECTA* NO MUNDO LUSO-AMERICANO

CARLOS ALBERTO DE M. R. ZERON\*  
Universidade de São Paulo

*Resumo:* Neste texto, procuro explicitar que relações se estabeleceram entre *cura animarum* e *potestas indirecta* numa zona de expansão do império português. Para tanto, examino inicialmente como o pensamento do teólogo jesuíta Francisco Suárez a respeito da “lei” e do “costume” foi interpretado por um missionário jesuíta, na capitania de São Vicente, no final do século XVII. Num segundo momento, confronto o seu ponto de vista com o de um funcionário régio, buscando identificar a extensão de um consenso que se construía localmente a respeito da legitimidade das formas costumeiras de exploração do trabalho indígena. A questão que quero levantar para discussão concerne à maneira como a circulação de determinadas noções dominantes em âmbito europeu foram incorporadas localmente, pelos missionários da Província do Brasil. A resposta a esta questão deverá permitir esclarecer como os saberes missionários, ao procurarem promover a missão nas zonas de expansão do império português, cessaram imediatamente de se propor como especificamente “missionários”, avançando um feixe coerente de proposições teológicas, políticas e jurídicas que tinha como pressuposto a necessidade da intervenção do missionário no processo de formação da sociedade colonial para obter a conversão do gentio. A tensão entre

---

\* O autor agradece ao MCT/CNPq pela concessão da bolsa de produtividade em pesquisa, que tornou possível a realização deste trabalho.

*cura animarum* e *potestas indirecta* traduz a dimensão política da missão jesuíta, no Brasil.

Palavras-chave: Jesuítas; Francisco Suárez; Império Português

*Abstract:* In this text I try to evidence the relations between *cura animarum* and *potestas indirecta* that were established in a expansion zone of the portuguese empire. To make it possible, I will examine at first how the jesuit theologian Francisco Suárez's thought about "law" and "custom" was understood by a jesuit missionary, in São Vicente in the end of the 17<sup>th</sup> century. Afterwards, I will compare his point of view to the one of a royal official and try to identify the extension of an agreement which was being built locally about the legitimacy of habitual procedures of indian labor exploitation. The inquiry I intend to bring concerns the way the circulation of certain notions widely spread in Europe were incorporated here by the missionaries of Província do Brasil. A clear answer to this question might allow us to clarify how the missionary knowledge, while trying to run the mission in expansion zones of the portuguese empire ceased immediately to propose specifically as "missionaries", bringing along a set of theological, political and juridical propositions that had as a motive the need of a intervention from the missionary in the formation process of colonial society in order to obtain people's convection. The tension between *cura animarum* and *potestas indirecta* evidences the dimension of jesuit mission policy in Brazil.

*Key-words:* Jesuits; Francisco Suárez; Portuguese Empire

## Introdução

A Companhia de Jesus, desde os seus primeiros anos de existência, criou vários mecanismos visando a coordenar a atividade de seus missionários em torno do princípio da *uniformitas et soliditas doctrinae*: além das suas Constituições e Regras<sup>2</sup>, instituiu os exercícios espirituais, um quarto voto de obediência direta ao papa, uma rígida hierarquia interna (incluindo a função interventora do Visitador, autoridade suprema na Província visitada)<sup>3</sup>, bem como um rigoroso mecanismo de controle epistolar (distinguindo cartas pessoais – as *hijuelas* – e os relatórios periódicos das cartas edificantes)<sup>4</sup>.

Até que ponto aquele princípio foi extensivo e operacional, particularmente nas terras de missão localizadas nas zonas de expansão da economia-mundo européia? Como os saberes e práticas missionários

se especificaram, ou não, nas terras de missão localizadas em contextos coloniais?

Na Província do Brasil, a missão jesuíta situou-se imediatamente na encruzilhada entre conversão e exploração do trabalho indígena, participando ativamente da discussão sobre a legitimidade das formas de exercício do domínio sobre os ameríndios, mas também, no nível prático, da formulação e aplicação de uma política indigenista, bem como da gestão temporal dos aldeamentos reais<sup>5</sup>. O debate sobre a legitimidade das formas de exercício do domínio sobre os ameríndios se declinou em argumentos simultaneamente políticos, econômicos, jurídicos e teológicos: para os jesuítas, a preeminência da atividade missionária era justificada pela necessária coordenação e homogeneização de todos estes níveis de argumentação, o que legitimava, por sua vez, as formas práticas de inserção da missão no espaço colonial (i.e. o autofinanciamento da missão e o exercício do poder indireto<sup>6</sup>) e, em última instância, o próprio domínio colonial.

Os argumentos que visavam dar sustentação e legitimidade às práticas missionárias podem ser compreendidos também, em termos mais amplos, como parte do processo de busca de um consenso interno à Igreja católica e às ordens religiosas, e ainda entre estas e a Monarquia, promotora do empreendimento colonizador: quanto mais amplo fosse este consenso, mais efetivamente os missionários colocar-se-iam a serviço da ação colonizadora, e vice-versa.

Mas este consenso nem sempre se estendeu a todos os agentes da empresa colonial portuguesa (nem sequer entre as diferentes ordens religiosas, e nem sequer ainda dentro da própria Companhia de Jesus<sup>7</sup>). Com efeito, face às dificuldades da atividade evangelizadora num contexto em que as relações entre os atores sociais eram necessariamente mais tensas e complexas do que na velha Europa, progressivamente impôs-se a necessidade de incorporar os costumes locais, tanto dos indígenas como dos *moradores* portugueses, os quais, retroativamente, redimensionaram o projeto missionário elaborado inicialmente em âmbito europeu.

Contudo, não simplifiquemos aquilo que é complexo. Falar em incorporação de costumes locais não remete unicamente a uma genérica cultura indígena, mas a diferentes etnias indígenas, reconhecidas inclusive pelos moradores portugueses, e que passaram ademais por profundas

transformações a partir do momento em que se desencadeou o processo colonizador. Remete também à diversidade regional da colônia, somada às diferenças entre os vários grupos de colonizadores, separados tanto por interesses antagônicos, conforme a sua posição sócio-política e os seus interesses econômicos, como pelas relações conflitantes que entretiveram com os agentes da colonização na metrópole. Remete ainda, enfim, à formação de uma estrutura social original, comparada à europeia, onde, abaixo dos lavradores camponeses, criaram-se novas camadas, de índios livres, porém tutelados, e de escravos, índios e negros.

Para poder encaminhar a discussão e responder às questões enunciadas acima será necessário, portanto, reportar-me a contextos e a pontos de vista bem delimitados: eu tratarei aqui da incorporação, pelo projeto missionário, das práticas escravagistas dos paulistas<sup>8</sup>. Num primeiro momento, examinarei como o pensamento do teólogo jesuíta Francisco Suárez a respeito da “lei” e do “costume” – dois conceitos centrais no debate sobre a formação da sociedade colonial e, especificamente, sobre as formas de incorporação do indígena – foi interpretado por um missionário jesuíta na capitania de São Vicente, no final do século XVII. Num segundo momento, confrontarei o seu ponto de vista com o de um funcionário régio, com o intuito de aferir em que medida criou-se um consenso local a respeito das formas costumeiras de exploração do trabalho indígena naquela região e, logo, sobre a interpretação das leis indigenistas. A partir destes elementos, será possível determinar se este consenso correspondia ou não às ordens promulgadas pelo Rei de Portugal, por um lado, e, de outro, às orientações promulgadas pela Cúria generalícia dos jesuítas, desde Roma. O confronto entre suas respectivas posições deverá permitir compreender como a circulação de determinadas idéias dominantes, quicá hegemônicas em âmbito europeu foram incorporadas localmente pelos missionários jesuítas e outros agentes da colonização. A hipótese com a qual trabalho aqui é a de que os jesuítas, ao procurarem promover a missão naquela zona de fronteira do império português (a Capitania de São Vicente – mas a hipótese pode ser aplicada igualmente ao Maranhão), adaptaram sua doutrina e sua prática àquele contexto específico, contribuindo assim para determinar as características particulares da sociedade colonial naquela região.

## ***A Apologia pro paulistis***

O primeiro documento que quero analisar intitula-se “*Apologia em favor dos paulistas, onde se prova que os habitantes de São Paulo e cidades vizinhas, ainda que não desistam da invasão [conquista] dos índios do Brasil, nem restituam a liberdade aos mesmos índios, são capazes, no entanto, de confissão sacramental e de absolvição*”. O teor deste documento, escrito por um jesuíta que não quis se identificar, explica a reação documentada de Antônio Vieira e da Cúria Generalícia, que o desaprovaram veementemente: trata-se de uma defesa dos paulistas excomungados pelo breve *Commissum nobis*, de 22 de abril de 1639<sup>9</sup>, devido à sua atividade de apresamento e escravização dos índios. De fato, a promulgação do breve papal resultou em uma forte reação popular, no Rio de Janeiro e em São Paulo, culminando com a expulsão dos jesuítas da capitania de São Vicente em 1640, para onde só puderam voltar no ano de 1653.

A *Apologia* foi escrita em 1684. A data, escrita no verso do documento, está corroborada ademais por duas referências indiretas contidas no texto: uma alusão a João da Rocha Pita, “*senador e síndico*” de São Paulo naquele ano, e os quarenta e cinco anos transcorridos desde a promulgação de um diploma papal que não pode ser outro senão o referido breve de Urbano VIII. O que teria motivado um missionário jesuíta a levantar um tema tão polêmico àquela altura, ainda que encoberto pelo anonimato? É certo que a excomunhão ainda não havia sido levantada, mas o motivo principal era outro, qual seja a crise desencadeada no interior da Província do Brasil após a promulgação da lei de 1680 sobre a liberdade dos índios, a qual ecoava os termos do breve *Commissum nobis*. De fato, quando o documento legal foi lido no Brasil, em 1682, novas revoltas voltaram a ocorrer em diversas localidades. Desta vez, contudo, o Provincial Antonio de Oliveira (1681-1684) convocou uma junta, reunida na Bahia, a qual decidiu abandonar a missão na capitania de São Vicente, onde a revolta havia sido particularmente forte, com novas ameaças de expulsão dos jesuítas. Mas, então, a Companhia dividiu-se: alguns jesuítas opinaram que era melhor negociar um *modus vivendi* com os paulistas. Neste momento, organizou-se uma “*facção*”, ou “*partido*”, no interior da Província do Brasil – conforme expressões usadas pelo próprio

Provincial Francisco de Matos e pelo padre Antonio Vieira<sup>10</sup> –, da qual a *Apologia pro paulistis* é sua expressão mais eloqüente, na medida em que fornecia argumentos e justificativas, teológicas e jurídicas, para um acordo entre as partes. De fato, no mesmo ano que este documento foi redigido e lido nos colégios da Província, o novo Provincial, Alexandre de Gusmão (1684-1688), convocou outra junta, a qual reverteu a decisão da junta anterior e decidiu negociar com os paulistas a manutenção da missão em troca do abandono da administração temporal dos aldeamentos de índios, dos quais os jesuítas tinham a responsabilidade, em favor dos moradores da capitania<sup>11</sup>. A renúncia da Companhia de Jesus era inédita e significativa: conforme comenta a historiadora Alice Canabrava, “*as condições [do acordo] não eram apenas inesperadas; significavam uma posição nova oficialmente assumida pelos jesuítas, sob a responsabilidade do Provincial, quanto ao problema da escravização do gentio*”<sup>12</sup>, já que o acordo entre as partes repudiava implicitamente os termos da lei de 1680. Mas havia muito mais do que isto, pois os aldeamentos de índios “administrados” constituíam a base do poder político e econômico da colônia, na medida em que neles se encontrava um número elevado de indígenas (de algumas centenas a alguns milhares) utilizados na defesa militar do território conquistado e como mão-de-obra.

O padre flamengo Jacob Roland, colateral do Provincial Antônio de Oliveira é normalmente designado como autor do texto. A indicação inicial vem desde Antonio Vieira, que se refere a Roland como autor “*de um papel a favor dos paulistas, que o Padre geral em Roma mandou queimar*”<sup>13</sup>. Mas parece que nem todos os exemplares do texto foram queimados, afinal: a hipótese de que o documento conservado em Roma seja um autógrafo parece vir referendada pela de sua autoria, pois tivemos ocasião de cotejá-lo com outros escritos do padre Roland, e a caligrafia é a mesma. Segundo os catálogos da Companhia de Jesus, contudo, Jacob Roland morreu em São Tomé, na costa da África, em 1684, para onde teria ido um ano antes – o que colocaria dúvidas quanto a ser ele o autor da *Apologia*. Mas o erro pode estar na data de sua viagem para aquela ilha, pois o historiador da Companhia, padre Serafim Leite, que aceita a data de 1683, acrescenta, entre parênteses e sem referir sua fonte, que “*algum documento diz 1684*”<sup>14</sup>. Nesse caso, ele pode ter concluído a redação da

sua *Apologia em favor dos paulistas* e, no mesmo ano, ter sido mandado para a ilha de São Tomé pelo Provincial Antônio de Oliveira.

No que diz respeito ao estilo, a *Apologia* é, sob todos os aspectos, um pequeno tratado escolástico, com abundância de citação de autores, conforme o que se tornou típico no século XVI. Dentre os autores mais citados, encontramos os jesuítas Francisco Suárez (18 vezes), Paul Layman (17 vezes), Tomás Sánchez (13 vezes), Juan Azor (13 vezes), Martin Becan (11 vezes) e o teatino Antonino Diana (11 vezes). Estes dados reforçam a idéia de que a *Apologia pro paulistis* é um documento de discussão interna.

Como já tivemos ocasião de expor detalhadamente o seu conteúdo<sup>15</sup>, e como também publicamos uma transcrição deste documento mais adiante, em anexo, limitar-me-ei a resumir em sete pontos o que pode ser depreendido da sua leitura e análise crítica.

Em primeiro lugar, devo salientar que o documento é estritamente contextualizado, tratando exclusivamente da capitania de São Vicente. Este contexto orienta a interpretação que Jacob Roland faz do pensamento dos diversos teólogos evocados no texto, particularizando o modelo de República que eles propunham. Em outras passagens, a especificidade do contexto leva-o a avançar algumas teses contrárias àquelas consagradas pelo dominicano Francisco de Vitória, conforme apontarei em seguida. Estas e outras posições polêmicas defendidas por Jacob Roland justificam-se invariavelmente pela prevalência do contexto histórico, que deve informar e, então, conformar toda análise e julgamento. Trata-se, em última instância, do exercício da prudência prática: diante da especificidade ou da mutabilidade das circunstâncias, a prudência aparece como um conceito central na crítica que ele faz ao caráter demasiado generalizante e uniformizador das leis indigenistas. Nesse sentido ele afirma as especificidades – geográfica, climática, econômica, jurídica e política – da capitania de São Vicente, e a necessidade de o Legislador conhecê-las.

Em segundo lugar, Jacob Roland afirma que se o Rei e o Papa promulgaram os documentos legais de 1609<sup>16</sup> e de 1639<sup>17</sup> a partir das informações que possuíam sobre as expedições de apresamento de índios promovidas pelos paulistas tanto no sertão como nas missões jesuítas do Paraguai, ambos desconheciam ou desconsideraram, contudo, as

circunstâncias que determinavam a especificidade da situação econômica da capitania de São Vicente e as necessidades de seus habitantes. Para Jacob Roland, renunciar a tais expedições de apresamento implicaria não apenas colocar a vida dos paulistas em perigo, impedindo o seu sustento e o de suas famílias, mas também privá-los do seu estado ou dignidade, pois sem os índios seriam forçados a trabalhar como escravos.

Por outro lado, ele afirma que o exercício do domínio (*dominium*) sobre os índios justifica-se na medida em que eles agiam, e ainda agem, contra a lei natural, impedindo a paz civil e a salvação da comum república humana. É como um desenvolvimento deste terceiro ponto que ele afirma que não é possível doutrinar os índios sem antes dominá-los: a sua conversão e doutrina só viriam pela força – tese scotista que fora combatida simultaneamente pelo papa Paulo III, através da bula *Veritas ipsa* (1537), e por Francisco de Vitória, na *Lição sobre os índios* (1537-1539)<sup>18</sup>. Estas circunstâncias justificam e legitimam a organização de expedições contra os índios.

O quarto ponto amplifica o anterior, relacionando o legítimo constrangimento à obediência do direito natural imposto aos índios e o direito positivo, canônico e civil, quando o padre flamengo afirma que nada obsta a subjugar os indígenas, a partir da autoridade concedida pelo papa Alexandre VI ao Rei de Portugal (contrariamente a Francisco de Vitória, mais uma vez, ele aceita a teoria do poder universal do Papa) e, em seguida, pelo monarca aos seus súditos. Subjugá-los se justifica com vistas à obtenção e defesa da paz nos domínios portugueses na América – fim da República e condição para a salvação dos homens que a habitam, índios e portugueses.

Ademais, ele lembra que aquelas leis que definiam juridicamente a liberdade dos índios não haviam sido registradas pelas Câmaras municipais das vilas da capitania de São Vicente, condição sem a qual elas não tinham força nem substância. Portanto – este é o quinto ponto que quero destacar –, as referidas leis não eram válidas e os paulistas nunca estiveram obrigados por elas. Já os paulistas descendentes daqueles que outrora talvez tivessem desobedecido ao não registrá-las, na primeira metade do século XVII, encontravam-se, no momento da redação da *Apologia*, em 1684, numa situação de “*ignorância invencível*”, e sofriam, portanto, uma punição injusta.

Sexto ponto: o costume dos paulistas, ainda que fosse contra aquelas leis, derogava-as completamente, de maneira que, no final do século XVII, já não estavam obrigados por elas. É dentro desta lógica que Jacob Roland caracteriza a capitania de São Vicente como um “*reino*”, onde prevalece o costume da terra. É nesse sentido, também, que ele cita Graciano: “*as leis são instituídas quando são promulgadas, e vigoram quando se comprovam com o uso dos costumes*”. Finalmente, ele se refere ao tempo decorrido desde a promulgação da lei de 1609 e do breve de 1639: ambos os textos teriam caducado após o período de mais de 40 anos em que vigorou o costume do apresamento de índios (voltarei a esta questão, no próximo item).

A conseqüência, ou o desdobramento da tese segundo a qual o costume pode abrogar a lei positiva, é que os magistrados inferiores da República podem rejeitar leis injustas, ou simplesmente estatuir outras leis contra os direitos de seus Príncipes. Assim, – este é o sétimo e último ponto que quero destacar da exposição do texto da *Apologia* – Jacob Roland interpreta radicalmente a idéia suareziana de que o poder régio recebe sua autoridade do povo. Prevalecendo a força do costume, afirma que também por este motivo os paulistas não eram atingidos pelas leis do Papa ou do Rei, nem estavam submetidos a elas. O desdobramento implícito desta tese, do ponto de vista da estrutura de poder que caracteriza o funcionamento da ordem religiosa à qual pertence o autor da *Apologia*, é que os missionários detêm um conhecimento prático que deve conformar a sua atividade, a qual eventualmente não estará conforme a vontade dos seus superiores.

### **Interpretação do pensamento de Francisco Suárez na *Apologia pro paulistis***

Para aprofundar a interpretação da situação histórica e jurídica peculiar dos paulistas feita por Jacob Roland, analisarei em seguida a maneira como o pensamento teológico-jurídico do autor mais citado no texto, Francisco Suárez, foi interpretado na *Apologia pro paulistis*<sup>19</sup>.

A discussão pode ser feita a partir da frase de Graciano à qual acabei de me referir, que se encontra citada na *Apologia* e que Suárez também comenta: “*as leis são instituídas quando são promulgadas, e*

*vigoram quando se comprovam com o uso dos costumes*". Contudo, para explicar o comentário crítico de Suárez a esta frase de Graciano, devo antes retomar, ainda que muito brevemente, as suas definições de Estado, lei e costume, bem como a sua opinião sobre a melhor forma de governo.

Ao se interrogar sobre o fim último do homem, Francisco Suárez examina igualmente o caminho de sua salvação. Para o teólogo jesuíta, a salvação do homem depende dos seus atos livres e da sua retidão moral; e a retidão moral, por sua vez, depende em grande medida da lei, considerada como norma dos atos humanos. Nesse sentido, a teologia deve compreender o estudo da lei.

E o que é a lei, para Suárez? Ele entende-a como "*um preceito comum, justo e estável, que foi suficientemente promulgado*"<sup>20</sup>. Isto é, uma lei injusta não é, propriamente falando, uma lei, e carece de força obrigatória. Para que uma lei seja considerada justa, ela deve obedecer a três condições: ser promulgada com vistas ao bem comum; ser promulgada para aqueles sobre os quais o Legislador tem autoridade para legislar; não distribuir cargas desiguais entre os súditos. Nesse sentido, parece lógico que Suárez tenha afirmado que "*o poder de fazer leis reside não em um homem individual, mas no corpo inteiro da humanidade*"<sup>21</sup> – a humanidade sendo entendida no sentido de homens reunidos por consentimento comum "*em um corpo político, mediante um vínculo de camaradagem, e com o fim de ajudarem-se uns aos outros na realização da mesma finalidade política*"<sup>22</sup>.

A autoridade política deriva de Deus, contudo, de quem depende todo domínio; por isso o homem não é um "*animal político*", conforme afirmava Aristóteles, mas um "*animal social*". O fato de a autoridade política ser finalmente conferida a um soberano, que se torna vicário de Deus na terra, deriva de uma concessão do Estado, isto é, dos homens reunidos numa comunidade política, que recebem o poder de Deus e o transmitem ao soberano. É neste sentido que "*o principado deriva dos homens*"<sup>23</sup>. Suárez afirma ainda que a formação de uma comunidade política determinada depende do consentimento humano, e o estabelecimento de uma determinada forma de governo depende do consentimento da comunidade política que confere seu poder ao soberano. Ambos os movimentos são determinados pela vontade *indicativa e*

*imperativa* de Deus, expressa na condição social natural dos homens. Este é, aliás, o sentido do título de seu livro: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*.

Considerações práticas, bem como a ordem natural das coisas, apontariam a monarquia como a melhor forma de governo, ainda que, dado o caráter dos homens, fosse conveniente “*acrescentar algum elemento de governo comum*”<sup>24</sup>. Qual deve ser esse elemento de governo comum depende da escolha e da prudência humanas. Em todo caso, quem quer que detenha o poder civil (um, poucos ou todos), esse poder deriva, direta ou indiretamente, do povo como comunidade.

Contudo, sempre segundo Suárez, a transferência da soberania do Estado ao Príncipe não é uma mera delegação, mas uma transferência ou doação ilimitada de todo o poder que residia na comunidade – conforme já estipulara Tomás de Aquino. Uma vez transferido o poder ao monarca, a obediência a ele torna-se obrigatória, de acordo com a lei natural. Uma vez realizada a transferência, o monarca não pode ser privado de sua soberania... a não ser em caso de tirania, fundamento para uma guerra justa contra ele<sup>25</sup>.

A despeito destas afirmações taxativas, Suárez concede que mesmo numa “*monarquia absoluta perfeita*”, pode suceder a não aceitação ou a violação da lei. Estes temas são longamente debatidos nos livros VI e VII do seu tratado.

Nestes dois livros, justamente, se encontra a maior parte das referências que Jacob Roland faz ao *De legibus*, para caracterizar a situação dos paulistas como uma situação de exceção, dentro daquilo que seu autor definiu como a forma de governo ideal, a “*monarquia absoluta perfeita*”. Ao evocar e citar Suárez, Jacob Roland não contradiz em momento algum o seu pensamento; ao contrário, interpreta-o corretamente, e com muita sutileza, ou fineza: explorando as brechas consentidas pelo modelo suareziano, o padre flamengo ora faz uma defesa radical do direito costumeiro, ora afirma o poder dos magistrados inferiores<sup>26</sup>, relativizando assim a vontade soberana do Príncipe.

O primeiro aspecto é amplamente explorado por Jacob Roland, quem justifica os costumes dos paulistas evocando o contexto histórico que determina a situação econômica e jurídica específica da capitania de São Vicente e estabelecendo a analogia entre esta situação e as exceções

contempladas no modelo suareziano. Com efeito, quando Suárez escreveu que “*não se tem por lei, se não foram recebidas*”, ele se referia a uma situação excepcional com relação ao que ele define como modelo ou regra, a “*monarquia absoluta perfeita*”, onde a lei, entendida como vontade soberana do Príncipe, exige seu cumprimento. Para Jacob Roland, conforme ressaltado acima, o contexto particulariza o modelo e, nestes casos, um costume pode abrogar uma lei positiva, seja ela canônica ou civil. Sua principal referência, aqui, é Suárez, que também afirma, no livro VI do seu tratado, que os costumes podem derogar uma lei, se não for contra o direito divino e natural. Suárez ressalva apenas que o contexto de exceção deveria ser avaliado com a prudência daqueles que detêm as informações justas e corretas – o que Jacob Roland reivindica possuir, desde o início de seu texto (conforme o primeiro ponto que destaquei na apresentação da *Apologia*, acima).

Anteriormente, no capítulo 19 do livro III do *De legibus*, Suárez perguntara-se se é necessária a aceitação do povo para que uma lei seja perfeitamente constituída e tenha força obrigatória. A primeira opinião, diz, afirma que a lei não obriga se o povo não a aceita. Essa seria a opinião geral de juristas e teólogos, expressa particularmente por Aristóteles (“*a lei não tem nenhuma força se não for pelo costume*”), no *Digesto* (“*as leis mesmas por nenhuma outra razão nos obrigam senão porque foram aceitas pelo juízo do povo*”), e por Graciano (“*as leis são instituídas quando são promulgadas, e vigoram quando se comprovam com o uso dos costumes*”), entre outros. Segundo este ponto de vista – que foi retomado por Jacob Roland, através da referida frase de Graciano – para saber se uma lei convém ao bem-comum, não há melhor indício do que a aceitação ou a vontade do povo. Mas para Suárez existe uma segunda opinião, segundo a qual a aceitação não é necessária para que a lei obrigue. Suárez afirma claramente preferir esta segunda opinião<sup>27</sup>. Segundo suas próprias palavras, “*os súditos estão obrigados a aceitar a lei em virtude da força e obrigatoriedade da mesma lei, e então é evidente que a aceitação não se requer para a lei, senão que se segue da lei*”<sup>28</sup>. Este é, aliás, um critério para distinguir as monarquias absolutas e perfeitas, nas quais o povo entrega todo o poder ao soberano, daquelas onde há limitações.

Contudo, Suárez concede que possa suceder que essa não aceitação ou violação da lei seja muito freqüente dentre a maior parte do povo, e o Legislador, sabendo-o, dissimula e não força sua observância. A lei deixa então de obrigar, não porque não tenha sido aceita, mas porque foi revogada pelo consentimento tácito do soberano<sup>29</sup>. Sem tal consentimento, uma lei pode ser igualmente desobedecida se de fato a maior parte do povo não a observa. Neste caso, contudo, requer-se uma grande moderação: *“isto só pode ter lugar quando não apenas a maior parte não observa a lei, mas ainda sua observância produz perturbação na comunidade com perigo de sedição ou de escândalo: então com razão ficarão escusados os particulares, porque já tal observância não é útil ao bem comum, e o soberano mesmo estará então obrigado a retirar a lei, ao menos para evitar maiores males”*<sup>30</sup>. Uma terceira situação diz respeito às leis que mandam algo ruim, impossível, ou desprovido de utilidade: tais leis são injustas e, portanto, não precisam ser obedecidas, pois, conforme sua definição, uma lei injusta não é propriamente uma lei<sup>31</sup>. Por outro lado, se uma lei, ainda que não seja injusta, é demasiado rigorosa, e assim a julga comumente o povo ou comunidade, ela também pode ser desobedecida. Em suma, uma lei deixa de ser válida e obrigar quando o fim adequado da lei, tanto intrínseco como extrínseco, deixa de existir<sup>32</sup>.

Suárez rejeita, portanto, a opinião que funda a validade e a obrigatoriedade da lei na vontade do povo e no bem comum em favor da vontade absoluta do soberano, mas, em seguida, relativiza esse poder ao estabelecer, em determinados casos ou situações, a supremacia dos termos que acabara de subordinar à vontade absoluta do soberano – a vontade do povo e o bem comum. Nesta tecla baterá Roland, caracterizando a situação da capitania de São Vicente nestes exatos termos, e justificando-a dentro de todas as exigências estipuladas por Suárez, inclusive aquelas relativas ao tempo de vigência do costume. De fato, Suárez pergunta-se também quanto tempo é necessário para que o costume prevaleça sobre a lei. Sabendo-o o Legislador, afirma, não necessita de nenhum tempo fixo: basta um número de atos contrários à lei, praticados pela maior parte da comunidade, capaz de criar a conjectura de que o Legislador o tolera. Quando o superior não o sabe, alguns requerem o espaço de quarenta anos para que uma lei possa ser dada por derogada. Outros não exigem

tempo algum, não estabelecendo diferença alguma entre o caso em que o superior sabe e o que não sabe. Por isso a opinião geral afirma que basta e é necessário o espaço de dez anos para derrogar uma lei civil, e quarenta anos para derrogar uma lei canônica. Todos estes prazos coadunam-se com aqueles aos quais remete a *Apologia pro paulistis*, isto é o lapso de tempo decorrido entre a promulgação do breve *Commissum nobis*, em 1640, e a data de redação do texto, 1684.

Jacob Roland faz uma leitura fortemente contextualizada de Suárez, portanto, bem como dos demais teólogos-juristas citados<sup>33</sup>, mas sem divergir deles. As divergências concernem unicamente ao pensamento do dominicano Francisco de Vitória, as quais eu já apontei. E é a partir de uma delas, a afirmação do poder universal do papa, que Jacob Roland constrói um argumento histórico, apoiado em razões teológico-jurídicas, que empresta total legitimidade ao fundamento escravista da sociedade colonial paulistana, a qual se particularizava pela escravização sistemática e indiscriminada da população indígena<sup>34</sup>. Observe-se que as referências no seu texto são feitas unicamente à bula *Inter cetera*; não há nenhuma menção à bula *Veritas ipsa*<sup>35</sup>, posterior àquela, onde se afirma que os indígenas são “*verdadeiros homens*”, e portanto livres, não sendo legítimo reduzi-los à escravidão. Também nesta bula recusa-se a assimilação entre índios e infiéis, que o flamengo endossara na exposição do seu argumento, assemelhando-os aos cananeus. Observe-se ainda que não há nenhuma referência, tampouco, ao breve *Commissum nobis*: ao contrário, todo o seu argumento visa retirar substância e pertinência ao conteúdo do breve papal. A defesa de argumentos que sustentam e legitimam as práticas escravagistas dos paulistas parece surpreendente, vinda de um jesuíta. De fato, Jacob Roland abre o seu texto com a expressão “*mirabitur quis me*”.

Do que foi exposto até aqui, tudo levaria a concluir que Jacob Roland defenderia, logicamente, a ruptura do pacto político de obediência. Se não encontramos na *Apologia* nenhuma qualificação do monarca português como tirano, nem por isto deixamos de identificar nesse texto a idéia de que o monarca não realiza os fins da comunidade política – a paz e o bem comum. Se não se tiram em seguida as conseqüências da legitimidade da deposição do monarca, pensamos que isso se deve a dois motivos fundamentais: em primeiro lugar, porque a qualificação de São

Paulo como “reino” não implica a expressão de uma vontade de secessão ou ruptura do pacto político, mas visa simplesmente afirmar a força do costume local; em segundo lugar, porque a *Apologia pro paulistis* não é dirigida ao monarca ou aos seus conselheiros, nem tampouco é divulgada como um libelo político, mas é um documento de discussão interna, de circulação restrita à ordem dos jesuítas, sobre a legitimidade das formas de domínio dos ameríndios exercidas pelos paulistas.

O texto de Jacob Roland não remete em momento algum às dificuldades enfrentadas pelos missionários na conversão do gentio. Seu ponto de vista sobre esta questão pode ser deduzido apenas indiretamente, a partir da afirmação da necessidade de constranger os índios à obediência das leis naturais, ou da discussão principal, concernente ao exercício do domínio sobre os índios.

A necessidade de civilizar os índios antes de catequizá-los foi vislumbrada e teorizada inicialmente por Manuel da Nóbrega, em 1557-58, e, em seguida, por José de Acosta<sup>36</sup>. Como Nóbrega e Acosta, Roland também acusa os índios dos crimes de idolatria, poligamia e antropofagia, de ruptura da aliança feita com os portugueses etc. E, se ele assimila os ameríndios aos cananeus, Nóbrega afirmara que eles eram descendentes de Cam. Mas enquanto Roland deduz que não é possível doutriná-los sem antes “*dominá-los pela força*”, e que esta dominação é, de resto, fruto de uma “*guerra justa*” contra seus crimes, Nóbrega localizava as dificuldades da conversão não na natureza do índio ou na sua condenação bíblica, mas nos seus usos e costumes. Deste modo, para convertê-los bastaria uma “*sujeição moderada*”, o que ele compreendia não como redução à escravidão, mas como constrangimento ao “descimento” até os aldeamentos, onde os missionários exerceriam uma instrução cívica e religiosa rigorosa, apoiadas por uma prática constante de vigilância e punição. Contra a cobiça imoderada dos moradores, que se preocupavam apenas em escravizá-los, sua estratégia previa que os aldeamentos deveriam estar sob a tutela espiritual e temporal exclusiva dos missionários jesuítas<sup>37</sup>. De maneira complementar, caberia também aos missionários tutelar a sociedade colonial para definir e autorizar os casos específicos em que os indígenas poderiam ser reduzidos à escravidão. É neste sentido que Nóbrega desenvolveu a sua justificativa do exercício do poder indireto pelos jesuítas, na América portuguesa<sup>38</sup>.

Note-se que, para Nóbrega, a “sujeição moderada” não era incompatível com a escravidão, mas tampouco se confundia com ela<sup>39</sup>. Ao contrário de Nóbrega, contudo, Jacob Roland faz uma defesa enfática dos costumes escravagistas dos paulistas, inclusive como meio de converter os indígenas. Desta maneira ele contribuiu decisivamente para a construção de um consenso inédito entre os moradores da capitania de São Vicente e os jesuítas.

Este acordo – ou “*ajustamento*”, como foi chamado – foi negociado entre os anos de 1684 e 1694. A Coroa inclinou-se diante deste novo consenso e aceitou proceder a uma inflexão radical na sua política indigenista: a lei de 1680, rejeitada como a de 1609, foi superada com a promulgação das leis chamadas *Administrações do Sul*, que entraram em vigor por duas cartas régias de 1696. Através delas, o controle temporal dos aldeamentos de índios, entregue pela Coroa aos jesuítas desde meados do século XVI, seguindo uma reivindicação do Provincial Manuel da Nóbrega, como parte do seu “plano civilizador”<sup>40</sup>, passava agora para a mão dos moradores da capitania. Sem a responsabilidade da gestão dos aldeamentos reais, coube doravante aos jesuítas apenas a cura das almas de seus habitantes.

Para aprofundar a compreensão sobre a maneira como a especificação da missão em termos da *cura animarum* foi instituída por meio do abandono do exercício da *potestas indirecta*, quero comentar outro documento, o *Manifesto a Sua Majestade*, de Bartolomeu Lopes de Carvalho. Se o interesse dos paulistas nesta questão do controle dos aldeamentos de índios era inequívoco, o que poderia pensar um funcionário régio especialmente enviado ao Brasil durante a negociação daquele acordo? Em que medida a Coroa, que acabara de editar uma lei sobre a liberdade dos índios sem a restrição usual dos títulos legítimos de redução à escravidão, consentiu com os termos deste acordo local?

### **O Manifesto a Sua Majestade, de Bartolomeu Lopes de Carvalho**

Se a posição dos paulistas sempre foi excêntrica, com relação aos fluxos e dinâmicas dominantes no circuito atlântico, ao longo do século XVII eles se inseriram progressivamente no âmago das questões políticas e econômicas que marcaram a história da colônia luso-americana.

Durante aproximadamente cem anos (grosso modo, de 1570 a 1670), Portugal dominou o mercado europeu do açúcar através do sistema de *plantations* escravistas. Por volta de 1600, o Brasil possuía quase duzentos engenhos, produzindo 8.400 toneladas de açúcar por ano, e 60% da população era escrava. O declínio veio com as invasões holandesas no nordeste brasileiro e na costa africana, que desarticulou o circuito atlântico do açúcar nos seus dois pólos, tanto na produção como no fornecimento de mão-de-obra escrava. Os custos da guerra contra os holandeses e contra os espanhóis, a concorrência internacional na produção do açúcar, entre outros fatores, conduziram a uma crise que foi se agudizando até o final do século XVII. Assim, durante a década de 1670, a Câmara de Salvador reclamou seguidamente dos impostos, do custo das provisões, da escassez e do preço elevado dos escravos negros, dos baixos preços do açúcar (entre 1650 e 1668 o preço caiu 33%) e da falta de metais. O período entre 1670 (quando a Coroa portuguesa percebeu que seus produtos coloniais já não garantiam mais o ingresso dos metais e das manufaturas de que necessitava) e 1695 (quando foi descoberto ouro no interior da capitania de São Vicente em quantidades suficientes para criar uma nova expectativa de autonomia), foi marcado por grandes dificuldades econômicas, pela crise da agricultura e por diversas tentativas de busca de riquezas minerais. Foi nesse período que se desenvolveu uma política de entrada nos sertões, como uma alternativa de expansão da colonização.

Se desde 1657 as autoridades régias já consideravam o uso de mercenários paulistas, devido à sua fama de sertanistas e de guerreiros, este procedimento só foi implementado de fato nos anos seguintes, quando seus serviços foram solicitados por sucessivos governadores. A principal atividade dos paulistas, no período aqui considerado (1670-1695), deu-se na Guerra dos Bárbaros e no combate ao quilombo de Palmares, ambos no nordeste brasileiro. Mas foram inúmeras as expedições que visaram à busca de metais e ao apresamento de índios – o “*ouro vermelho*”, segundo a expressão de Vieira, que o reputava a verdadeira riqueza do Brasil. Os paulistas negociaram o serviço que poderiam prestar neste processo de interiorização da colonização em troca de mercês, de terras e de escravos.

Como resposta à crise do mercado do açúcar, no final do século XVII, a Coroa, que frequentemente legislara contra os interesses específicos dos paulistas ao longo dos séculos XVI e XVII, autorizou então que seus governadores negociassem com os moradores da capitania de São Vicente. É nesse contexto que ressurgiu a antiga demanda dos paulistas relativa ao exercício do domínio e controle direto sobre os índios “administrados”, pois eram estes índios que engrossavam as bandeiras paulistas, recrutados como guias, soldados ou carregadores.

Mas, como havia uma desconfiança com relação a uma eventual colusão de interesses entre governadores e paulistas diante das expectativas criadas por estas expedições, e como as informações obtidas de membros da Companhia de Jesus haviam sido até então sistematicamente contrárias aos paulistas<sup>41</sup>, a Coroa enviou um funcionário régio, Bartolomeu Lopes de Carvalho, para visitar as capitanias do Sul e informá-la diretamente. O seu “*manifesto de algumas notícias e experiências (...) especialmente sobre os Índios conquistados e reduzidos a cativoiro pelos moradores de S. Paulo*”<sup>42</sup>, datado do início da década de noventa, acabou sendo uma defesa convicta das reivindicações dos paulistas.

O *Manifesto* traduz uma visão da conquista<sup>43</sup> – tema ainda pertinente no final do século XVII, não apenas por causa do intuito da Coroa de promover a interiorização da colonização, mas também porque, em diversas localidades, ainda se verificava uma tenaz resistência dos indígenas à ocupação portuguesa<sup>44</sup>. De fato, Bartolomeu Lopes de Carvalho estrutura toda sua análise sobre uma distinção entre “*índios mansos*” e “*índios bravos*”, de modo que “conquista” equivale, no seu relatório, a “guerra justa”.

Segundo Carvalho, “*descobrimo Pedro Álvares Cabral o estado do Brasil, sendo os verdadeiros senhores e possuidores dele os Índios que nele viviam, a primeira gente com quem se tratou foi com os de Porto Seguro, e com eles se pactuou paz e amizade, na qual nos deram o direito que hoje temos nas suas terras*”<sup>45</sup>. O “consentimento” dos índios de Porto Seguro e, em seguida, de São Vicente, bastava para estender a validade e a abrangência do pacto a todo o “*estado do Brasil*”. “*A todas aquelas gentes que com mansidão, amizade e sossego viviam conosco [chamavam] Índios mansos*”. Mas havia ainda os “*índios bravos*”, que viviam “*embrenhados no centro do sertão*”. A reação

destes “índios bravos” – não contra o senhorio do “estado do Brasil” pelos portugueses, mas “*pelo ódio dos que chamam mansos unirem-se ao nosso grêmio, ou pelo exercício de sua braveza, por serem acostumados a contínuas guerras para cativarem gentes e fazerem deles açougue*”<sup>46</sup> – foi interpretada como rompimento do referido pacto: os “índios bravos” teriam “*tiranzado*” os “brancos” e seus aliados, os “índios mansos”, os quais reagiram “*em sua natural defesa*”, pois de outra maneira “*já hoje estivéramos dos ditos gentios tragados e comidos*”. Conseqüentemente, a redução à escravidão destes “índios bravos” estava legal e moralmente justificada, conforme aos princípios da guerra justa estabelecidos por juristas e teólogos, e referendados pelas leis reais e pela “*Bula que os Sumos Pontífices concederam a este Reino sobre o gentio de Guiné*”<sup>47</sup>.

Porém, se os “índios bravos” podiam e deviam ser reduzidos à escravidão, também os “índios mansos”, livres por pacto e aliança, ou que “*por sua livre e espontânea vontade procurarem o grêmio da Igreja*”<sup>48</sup>, teriam de trabalhar obrigatoriamente para os portugueses, não como escravos, mas “*por seus interesses*”<sup>49</sup>. A posição de Carvalho não se define apenas a partir do problema da rejeição da fé pelos indígenas<sup>50</sup>, ou da defesa da legitimidade da presença portuguesa no território americano, portanto. O que o seu informe retrata, para além de uma determinada visão da conquista territorial e espiritual, ainda em curso no final do século XVII, é a sua posição com relação à melhor forma de ordenar a sociedade num contexto que já é também, neste momento, propriamente colonial. A distinção entre “*índios bravos*” e “*índios mansos*” define um primeiro critério de separação entre aqueles que podem ser legitimamente conquistados e escravizados, e aqueles que são incorporados à República como livres. Mas, para Carvalho, tanto uns como outros devem ser “*trazidos a povoado*”<sup>51</sup>. Vale dizer que a mesma distinção entre “*índios bravos*” e “*índios mansos*” continua sendo operacional dentro da sociedade colonial, mas atenuada agora pela qualificação da condição cultural degenerada de ambos, comparativamente aos portugueses: os índios “*reduzidos e administrados*” ocupam um lugar um pouco melhor que o dos escravos, na medida em que têm a sua liberdade reconhecida, porém atenuada pelo caráter compulsório do trabalho que lhes é imposto, “*por seus interesses*”. Tanto uns como outros deveriam trabalhar para os

portugueses, mesmo que eles fossem simples lavradores ou degredados de justiça.

Assim, mesmo ressaltando os serviços prestados pelos paulistas para o “*bem comum*” (a conquista do sertão e a descoberta de minas<sup>52</sup>), particularmente durante estes anos de interiorização da colonização, Carvalho afirma “*que nenhuma destas coisas poderiam conseguir sem o serviço deste gentio, pois com eles se cursavam os mesmos sertões e com eles abriam os minerais e usavam do labor com que sustentavam todo o Brasil de farinhas de trigo e de pau, carnes, feijões, algodões e outras muitas mercancias de que pagavam a V. Magde. seus tributos e quintos do muito ouro que tiravam*”<sup>53</sup>. Dessa maneira Carvalho conclui o seu informe e parecer, “*pelo que vi, pisei e apalpei*”<sup>54</sup>: “*Senhor o que só digo é que carece muito aquelas Capitánias deste mesmo gentio, quer liberto quer cativo, porque sem eles nem Vossa Magde. terá minas nem nenhum outro fruto daquelas terras por ser tal a propriedade daquela gente, que o que não tem gentio para o servir vive como gentio, sem casa mais que de palha, sem cama mais que uma rede, sem ofício nem fábrica mais que canoa, linhas, anzóis e flechas, armas com que vivem para se sustentarem e de tudo o mais são esquecidos, sem apetite de honras para a estimação nem aumento de casas para a conservação dos filhos.*”<sup>55</sup>

O problema coloca-se, portanto, em torno da ordenação da sociedade num contexto colonial e, especificamente, no contexto da capitania de São Vicente. O funcionário régio, enviado como um observador independente, logo chega a um consenso com os paulistas de que a produção colonial e, logo, a riqueza da Coroa dependem do trabalho indígena. Mas a obtenção de mão de obra indígena depende fundamentalmente dos paulistas, “*verdadeiros exploradores do Brasil*”.

Sem a objetivação daquela sociedade pela produção colonial, índios bravos, índios mansos e mesmo os moradores portugueses cairiam nos antípodas da civilização, isto é viveriam “*como gentios*”, “*sem fé nem lei nem rei*”<sup>56</sup>.

A referência a cristãos vivendo “*como gentios*” não constitui um argumento novo, pois se encontra igualmente em diversos outros autores dos séculos XVI e XVII. Por exemplo, na *Crônica da Companhia*

*de Jesus do Estado do Brasil* (1663), do jesuíta Simão de Vasconcelos (citada, de resto, por Carvalho). Referindo-se aos moradores da capitania de São Vicente, antes da chegada do capitão Martim Afonso de Sousa e dos religiosos da Companhia de Jesus, ele escreve: “os costumes dos portugueses moradores, que então se achavam nestas vilas, vinham a ser quase como os dos índios, porque sendo cristãos, viviam a modo de gentios. Na sensualidade era grande a sua devassidão, amancebando-se ordinariamente de portas adentro com suas mesmas índias, ou fossem casados ou solteiros. Não se estranhava transgressão dos preceitos da Igreja; nem havia falar em jejum, nem em abstinência da carne, e muito pouco nos sacramentos necessários para a salvação: homens havia que desde que entraram na terra, se não tinham confessado, nem comungado. Viviam-se de raptos dos índios, e era tido o ofício de salteá-los, por valentia e por ele eram os homens estimados, e sobretudo sem prelado, sem pregador, sem quem zelasse da parte de Deus tantos males.”<sup>57</sup> No final do século XVII, contudo, a persistência destes costumes tornava-se uma ameaça à sobrevivência da República. No informe de Bartolomeu Lopes de Carvalho, no entanto, o que fazia os portugueses regredir a um preguiçoso estado de natureza não era a ausência de autoridades civis ou religiosas, mas a indisponibilidade de mão de obra (escrava ou livre, mas compulsória). Nas suas palavras: “Digo mais, que se Vossa Mage. mandar povoar aquelas terras com a mais robusta gente e rústica que tem o seu reino, aos quatro dias se reduzem na mesma forma dos Paulistas, porque é certo que daquelas bandas se não tem visto até hoje criado que vá de Portugal com seu amo que não aspire logo a ser mais que ele, e por todas as razões convém a todo o Brasil haver nele muito negro da guiné [e] muito gentio da terra, que sem esta gente se não poderá tirar nenhum fruto do Brasil porque tudo lá e o dela é uma mera preguiça”<sup>58</sup>.

Na avaliação de Carvalho, os paulistas eram os “verdadeiros exploradores do Brasil”, “e nisto tinham feito grandes serviços a Vossa Magestade, pois com o seu temor e armas afugentaram o mais do gentio bravo”, “com o dispêndio de suas fazendas e riscos de suas vidas”<sup>59</sup>. Por outro lado, ele pondera também que “estes moradores de São Paulo são gente indômita e incapaz de se reduzirem a termos especulativos ou práticos, porquanto entre eles, as suas leis são as da conveniência e do gosto, e nestas duas bases fundam os alicerces dos seus interesses”<sup>60</sup>.

A Coroa tinha, portanto, a opção de atrair os paulistas para o seu próprio projeto (em troca de honrarias, terras e escravos), ou enfrentá-los, impondo sua vontade soberana pela força das leis e das armas. Foi para dirimir esta questão que Bartolomeu Lopes de Carvalho havia sido enviado às capitanias do Sul. A solução para a qual aponta o seu informe e parecer é inequívoca: os paulistas não apenas cumprem uma função primordial na conquista e pacificação do território, como também na sujeição dos índios dos quais depende a extração das riquezas do Brasil. Para Carvalho, os paulistas não contrariaram e não contrariam as leis reais e as bulas papais. Ao contrário, seus costumes são necessários e convenientes à construção da ordem colonial: *“todo o Brasil carece dos homens de São Paulo”*<sup>61</sup>. Rejeitar seus costumes, contrapondo-lhes leis sobre a liberdade dos índios, significaria colocar os paulistas, além dos “índios bravos”, contra os interesses da Coroa e contra o bem comum da República. De resto, para opor-se aos paulistas, ele garante, só mesmo *“com uma bateria real que os arrase e destrua, ou com uma ardilosa indústria que os contente, para por estes caminhos os reduzir a termos praticáveis e de razão”*. É interessante notar, no final desta frase, como o vocabulário empregado (*“os reduzir a termos praticáveis e de razão”*) aproxima-se daquele normalmente empregado para os “índios bravos”. Mas, *“no inficionado daquela república – sentença –, hão de obrar mais os medicamentos benignos do que a violenta cura”*<sup>62</sup>; o que ele prova relatando as vãs tentativas de três diferentes capitães e governadores de se oporem aos paulistas<sup>63</sup>.

## Conclusão

A interpretação de Bartolomeu Lopes de Carvalho sobre a realidade colonial é condizente com aquela que encontramos no texto de Jacob Roland. Seus textos indicam a construção de um novo e amplo consenso com relação à legitimidade da redução dos índios à escravidão, bem como com relação à transferência da administração temporal dos aldeamentos reais, dos jesuítas para os moradores<sup>64</sup>. De fato, o conteúdo das *Administrações do Sul*, promulgadas pela Coroa portuguesa em 1696, não foi definido no âmbito dos conselhos reais, mas na capitania de São Vicente: suas diretrizes constam de um documento ali acordado entre o

Provincial Alexandre de Gusmão e os moradores da capitania em 1694, as “*Dúvidas que se oferecem pelos moradores da vila de São Paulo a Sua Majestade, e ao Senhor Governador Geral do Estado, sobre o modo de guardar o ajustamento da administração na matéria pertencente ao uso do gentio da terra, cuja resolução se espera*”<sup>65</sup>. Este documento foi redigido tomando em consideração os costumes e os interesses dos paulistas, que desempenhavam àquela altura um papel primordial no processo de interiorização da colonização. Podemos supor, contudo, que, para além da força do consenso local, também tenha sido decisivo o fato de que, pouco tempo depois da redação das *Dúvidas*, os paulistas tenham descoberto ouro em quantidades expressivas, no interior da capitania de São Vicente, em 1695.

Bartolomeu Lopes de Carvalho e Jacob Roland subsidiaram as discussões que precederam a redação deste novo acordo com argumentos históricos, jurídicos e teológicos, justificando-os para seus superiores, o Rei de Portugal e o Geral da Companhia de Jesus. Do ponto de vista da ordem dos jesuítas, os termos do acordo significavam uma posição nova, e mesmo inesperada, quanto ao problema geral das formas de exercício do domínio sobre os indígenas, e especificamente com relação à renúncia ao exercício do poder indireto na colônia luso-americana. De fato, o consenso não foi extensivo a toda a Província do Brasil: o padre Antonio Vieira e seu grupo se opuseram veementemente a este acordo. Contra a decisão da junta de 1684 e do Provincial Alexandre de Gusmão (1684-1688), que negociou este acordo quando foi novamente eleito Provincial (1694-1697<sup>66</sup>), Vieira escreveu seu “*Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios*”, em separado, no mesmo ano de 1694<sup>67</sup>. Algumas de suas observações foram parcialmente incorporadas nas *Administrações do Sul*, atenuando o teor do acordo expresso nas “*Dúvidas*” no que dizia respeito à extensão do domínio conferido aos moradores sobre os índios administrados.

O último quarto do século XVII foi vivido, portanto, como um momento de dilaceramento interno da Província do Brasil: após um século e meio, a posição até então hegemônica, no seu interior, quanto à necessidade de assumirem a administração temporal dos aldeamentos indígenas foi contestada pela primeira vez, de maneira organizada, por um grupo dissidente. Vieira procurou qualificar a disputa como uma

conspiração de jesuítas “*estrangeiros*” que, articulados aos padres “*brasilienses*”, se opunham aos missionários “*portugueses*” para negociar um acordo com os “*paulistas*” que seria fatal para os índios, tanto do ponto de vista espiritual quanto temporal, obstaculizando assim o cumprimento do destino de Portugal de fundar o V Império.

Na realidade, a questão do exercício do poder indireto, reivindicada desde Nóbrega até Vieira, jamais fora aprovada pela Cúria Generalícia. Para além das atividades econômicas assumidas pela Província do Brasil como uma estratégia de autofinanciamento da missão, Roma opôs-se sistematicamente também a que seus missionários se implicassem na política indigenista portuguesa, propondo e fiscalizando a aplicação das leis relativas aos índios, ou que assumissem o controle temporal dos aldeamentos reais de índios<sup>68</sup>. Sua oposição, contudo, sempre foi pouco efetiva: sucessivos Visitadores se converteram às teses locais ou, quando não concordaram, foram constrangidos, como no caso de Manuel de Lima<sup>69</sup>. Estas tensões entre Roma e a Província do Brasil tiveram um ponto de culminância no episódio da expulsão do visitador Jacinto de Magistris, que o Geral qualificou como “*sediciosa, precipitada, temerária, injusta, inválida, escandalosa e incongruente*”<sup>70</sup>. A partir do ano seguinte, 1664, Roma enviou ao Brasil vinte e cinco missionários provenientes da Itália, Boêmia, França, Suíça, Sicília e Luxemburgo. Vinte anos mais tarde, no mesmo ano em que a junta jesuítica decidiu negociar o acordo com os paulistas, Vieira escrevia a Roma e a Portugal, denunciando a atividade dos padres “*estrangeiros*”<sup>71</sup>. Em 1692, era o Governador Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho quem escrevia ao Rei, prometendo-lhe “*fazer reprimir em segredo*” qualquer estrangeiro que se tornasse superior na Companhia de Jesus, no Brasil<sup>72</sup>. Em 1693, a Coroa portuguesa emitia diversas leis proibindo que padres estrangeiros pudessem ocupar os cargos de provincial, superior de residências, colégios ou missões, mestre de noviços, colateral ou secretário de Provincial<sup>73</sup>. Mas a Coroa parecia não ter força, diante do consenso local que se articulava desde 1684: João Antonio Andreoni, por exemplo, que liderou a oposição a Vieira por trás de Alexandre de Gusmão, ocupou todos os cargos proibidos pelas referidas leis até o final de sua vida<sup>74</sup>. Em carta ao Duque de Cadaval datada de 24 de julho de 1694, Vieira pedia a sua interferência para livrar do “*cativeiro doméstico com que*

*os Portugueses nesta Província estamos dominados de estrangeiros*”<sup>75</sup>. Apesar de todas estas articulações e medidas legais, o acordo estabelecido entre os moradores da capitania de São Vicente e o Provincial Alexandre de Gusmão – mas negociado, na realidade, por Andreoni e Jorge Benci – foi caucionado em seguida por uma Coroa acuada politicamente e, ao mesmo tempo, entusiasmada com as promissoras descobertas auríferas realizadas pelos paulistas em 1695.

Ainda que por vias tortas, a derrota dos “*vieiristas*” permitiu finalmente realizar a “recentragem espiritual” da Província do Brasil, que se tentava desde os generalatos de Francisco Borgia e, sobretudo, de Claudio Acquaviva<sup>76</sup>; ela só foi possível a partir do momento em que a Província renunciou ao exercício do poder indireto. Ao abdicar deste poder, a ordem dos jesuítas certamente perdeu muito de sua força política na América portuguesa. Mas não perdeu sua força econômica; ao contrário, passaram a aplicar nas suas fazendas os preceitos da “*economia cristã no governo dos escravos*”. João Antônio Andreoni é o autor de *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*; Jorge Benci, seu principal informante e relator sobre a situação de São Paulo, é o autor de um conjunto de sermões reunidos num volume intitulado, justamente, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. Ambos os livros buscavam conciliar a piedade cristã com a eficiência econômica<sup>77</sup> e regular as relações privadas entre colonos e escravos (indígenas ou africanos), bem como entre os colonos e os índios “administrados”, oriundos daqueles aldeamentos que haviam sido entregues à administração dos particulares pelas leis de 1696.

Os motivos que levaram a “*facção dos estrangeiros*” a renunciar à administração dos aldeamentos reais em favor dos moradores particulares parecem concernir primeiramente à intenção de reservar aos missionários apenas a cura das almas de índios e negros, reduzindo a atividade dos jesuítas ao âmbito do colégio, da residência e da missão.

Tal argumento encontra-se igualmente já na primeira folha do *Manifesto* de Carvalho – o que lhe permite encaminhar a sua discussão, em seguida, em termos exclusivamente históricos, jurídicos e econômicos –, através da mesma idéia de que aos missionários cabia exclusivamente a “*cura das almas*”.

Ainda que esta questão da *cura animarum* tenha sido colocada de maneira diversa na Europa e na América, creio ser pertinente evocar a tese do historiador Paolo Prodi<sup>78</sup> para afirmar que, também no Brasil, o problema da “*cura das almas*” concerniu à distinção e separação entre os conceitos de “eclesiástico” e “temporal”. No Brasil, esta separação teve outra temporalidade, contudo, mais tardia, e outros fatores condicionantes, estreitamente relacionados às formas de exploração colonial e ao problema do exercício do domínio sobre os indígenas. Os dois documentos que comentei aqui não deixam de afirmar essa separação e esse dualismo, certo, mas a partir de uma dinâmica distinta da europeia: o ponto de partida deste processo, aqui, foi o abandono do exercício do poder indireto pela ordem dos jesuítas. Abandono que foi fruto tanto das longas dissensões entre Roma e a Província do Brasil no tocante ao exercício de atividades seculares por seus missionários, como de uma igualmente longa disputa entre jesuítas e colonos pelo controle temporal dos aldeamentos de índios, travada por meio da influência que uns e outros procuraram exercer na definição e na execução da política indigenista da Coroa portuguesa. Dito de outra maneira, a missão americana sempre esteve subordinada, inclusive do ponto de vista catequético, ao problema das formas de “*incorporação*” – a expressão encontra-se no *Manifesto* de Carvalho – do indígena à República.

Nesse sentido, não é menos do que esperado que o tema central do texto escrito em 1684 por Jacob Roland trate fundamentalmente da questão das formas de domínio e de incorporação do indígena à República. Mais ainda: essa incorporação era vislumbrada essencialmente através de uma política de conquista: vale lembrar que a catequese é entendida por ele a partir da tese – scotista – da conversão pela força! Da mesma maneira, o diálogo que o padre flamengo entabula com os teólogos das universidades europeias é objetivamente dirigido para as questões do pacto político e das formas de incorporação à República. Mesmo a tese da conversão pela força encontra-se assim subordinada à defesa de uma sociedade escravista. É neste sentido que Jacob Roland recupera de Francisco Suárez a força do costume, a preponderância do exercício da prudência por aqueles que conhecem a especificidade do contexto, e a autoridade dos magistrados inferiores. A “*monarquia absoluta perfeita*” de Suárez revela-se uma forma de governo pouco adequada ao contexto

colonial. Da mesma maneira, também o relatório de Bartolomeu Lopes de Carvalho informa ao rei e seus juristas e conselheiros que todas as autoridades que se opuseram aos paulistas, inclusive o Governador geral do Brasil, foram obrigados a recuar diante da sua reação.

A discussão entre os jesuítas, na Província do Brasil, como vemos no texto de Jacob Roland, concernia fundamentalmente a concepções de lei e de costume, recuperando aquelas noções que eram dominantes na Europa, e particularmente dentro da Companhia de Jesus (os autores mais citados na *Apologia* são todos jesuítas), e reinterpretado-as para explicar o contexto particular onde evoluía a missão, em terras americanas. A interpretação de Roland baseou na exceção do modelo a justificativa do contexto local. Esta interpretação veio referendada, em seguida, pela avaliação do funcionário régio Bartolomeu Lopes de Carvalho. Em ambos os casos, estes autores traduziram em seus respectivos textos uma determinada concepção de convenção ou pacto social, de resto coincidente, e que confluiu para o acordo “*ajustado*” em 1694. Os dois textos aqui analisados dialogam intimamente entre si, e definem uma nova posição, que pretende se tornar hegemônica, contra a preponderância do exercício do poder indireto pelos jesuítas, institucionalizada, legitimada e apoiada por leis e administradores reais desde meados do século XVI. Ambos os autores aqui analisados situam a reflexão que desenvolvem no âmbito da discussão sobre a definição do “*bem comum*” – expressão que definem de maneira condicional, de resto, subordinando-o à existência da “*paz*”, a qual se torna a condição por sua vez para a Salvação. A conjugação entre estes termos – paz, bem-comum e Salvação –, no contexto a que se reportam os dois documentos, passa por uma política de conquista e pacificação dos índios, numa República escravista. É nesse contexto que evolui a missão; é nesse quadro histórico que se (re) definem as práticas e os saberes missionários.

Foi, portanto, através de um percurso bastante original, peculiar à América portuguesa e que pouco se relacionava ao contexto histórico e político europeu, que se consumou no Brasil aquilo que Paolo Prodi resumiu em termos da passagem para o “*mundo moderno*”, entendida como a separação entre o sagrado e o poder.

Em primeiro lugar, a concorrência entre as duas esferas – civil e eclesiástica – que definiram competências diferentes no interior de

um mesmo quadro territorial. Sintomaticamente, poucos anos após esta polêmica e a promulgação das leis de 1696, foram promulgadas as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707)<sup>79</sup>.

Em segundo lugar, foi somente a partir deste momento, nestes vinte e poucos anos que separam o início da polêmica, em 1684, e a realização do referido sínodo diocesano, em 1707, que se afirmou a especificidade da *cura animarum*, no que concernia à Igreja de um modo geral e os jesuítas em particular (de resto, extremamente ativos no referido Sínodo, através, mais uma vez, de João Antonio Andreoni).

Em terceiro lugar, o subproduto desta discussão, marcada pela ampla circulação de conceitos e idéias dentro e fora da Companhia de Jesus, foi a elaboração de uma nova concepção da relação entre política e religião, que incluía, por um lado, a doutrina do consentimento e do direito de resistência e, por outro lado, a autonomia do religioso face ao poder político, com a renúncia definitiva da conduta unitária da república cristã pelos jesuítas. O exercício continuado do poder indireto foi abandonado pelos próprios jesuítas, entre 1684 e 1694. A partir deste momento, os missionários perderam a possibilidade de definir a norma para a vida social e passaram a controlar os comportamentos não mais no plano do direito<sup>80</sup>, mas no plano da ética, transferindo sua jurisdição para o foro da consciência, através exclusivamente da confissão e do sermão.

Em conclusão: “saberes e práticas missionários” é certamente uma expressão genérica, que recobre diversos campos de conhecimento, articulando-se a outros saberes e práticas, perdendo assim a definição dos seus contornos específicos. Nesse sentido, pensar a questão dos “saberes e práticas missionários” requer, necessariamente, definir o contexto onde eles assumem características singulares. Ora, exatamente por esta necessidade de delimitação histórica do objeto, os “saberes e práticas missionários” não podem ser pensados e estudados isoladamente, mas apenas na sua conexão com outros saberes e práticas a elas associados, qualquer que seja o nome que venhamos a dar a eles. Em todos os casos, o imperativo analítico é o da circulação, a partir da qual podemos identificar os processos de seleção e de singularização de determinados conteúdos teóricos e/ou de determinadas práticas. Considerando o caso aqui estudado, contudo, não acredito sequer que tal singularização seja possível: conforme avaliamos os “saberes e práticas missionários” no

Brasil, no final do século XVII, eles se mostraram imediata e intimamente vinculados a outros saberes, abarcando um feixe coerente de proposições teológicas, políticas e jurídicas que tinha como pressuposto a necessidade da intervenção do missionário no processo de formação da sociedade colonial como condição da conversão do gentio.

Os missionários da Província do Brasil pareciam ter clara esta compreensão da questão, pois jamais se esquivaram do debate concernente à definição do pacto político que consubstanciou a formação da sociedade colonial; ao contrário, desde o início da missão, ainda sob o provincialato de Manuel da Nóbrega, engajaram-se francamente neste debate, subordinando a ele a missão espiritual\*. E mesmo quando quiseram esquivar-se desta responsabilidade, afirmando a especificidade da sua missão nos termos exclusivos da *cura animarum*, fizeram-no através de uma leitura fundamentalmente política de suas próprias fontes de autoridade. De fato, parece que a afirmação do princípio da *cura animarum* jamais os conduziu a uma especialização dos “saberes missionários”: mesmo renunciando ao exercício prático da *potestas indirecta*, o problema voltou à tona, culminando com a expulsão de 1759.

## Referências Bibliográficas

### Fontes

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. 2 vols. Madrid: C.S.I.C., 1984-1987.

ANCHIETA, José de. “Informação do Brasil e de suas capitânias (1584)”. In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1988, pp. 309-342.

ANDREONI, João Antonio (João André Antonil). *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Paris: I.H.E.A.L., 1968.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (1705)*. Edição do padre Antonio Serafim Leite. Porto: Apostolado da imprensa, 1954 (2ª edição).

CARVALHO, Bartolomeu Lopes de. “Manifesto a Sua Magestade” (s.d.). Biblioteca

---

\* Ver a nota 35, acima.

da Ajuda, 51-IX-33, ff. 370-373v (ou ff. 475-482).

LEITE, Antonio Serafim (ed.). *Monumenta Brasiliae*. 5 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968.

METZLER Josef (ed.). *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*. 3 vols. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 1991.

ROLAND, Jacob. *Apologia pro Paulistis in qua probatur D. Pauli et adjacentium oppidorum incolas, etiamsi non desistant ab Indorum Brasiliensium invasione, neque restituta iisdem Indiis mancipiis suis libertate, esse nihilominus sacramentalis confessionis et absolutionis capaces*. Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele, Fondo Gesuitico, 1249, 3, ff. 44-55.

SUÁREZ, Francisco. *De Legibus*. 8 vols. Madrid: C.S.I.C., 1967.

SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III*. Madrid: C.S.I.C., 1965.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (com as Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil)* (1663). 2 vols. Petrópolis: Vozes, 1977 (3ª edição).

VIEIRA, Antonio. *Cartas do Padre António Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo. 3 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

VIEIRA, Antonio. “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”. In: *Obras escolhidas*. Vol. V. Lisboa: livraria Sá da Costa, 1951, pp. 340-358.

VITORIA, Francisco de. *De indis recentis inventis et de iure belli Hispaniorum in barbaros, Salamanticae, 1557* (trad. franc.: *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Genève: Droz, 1966; trad. esp.: *Relectio de indis*. Madrid: C.S.I.C., 1989).

### **Bibliografia secundária**

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

CANABRAVA, Alice P. “João Antonio Andreoni e sua obra”. In: ANDREONI, João António (André João Antonil). *Cultura e opulência do Brasil*: São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, pp. 9-112.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller. “O paraíso proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663”. In: MILLONES FIGUEROA, Luis e LEDEZMA, Domingo (eds.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/ Iberoamericana, 2005, pp. 109-134.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte e ZERON, Carlos Alberto de M. R. “Une mission

glorieuse et profitable: réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle”. *Revue de Synthèse*. Paris, 4e série, n°. 2-3, avril-septembre 1999, pp. 335-358.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEITE, Antonio Serafim. “Plano colonizador de Manuel da Nóbrega”. *Brotéria*. Lisboa, n°. 27, 1938, pp. 191-197.

LEITE, Antonio Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. Lisboa: Portugália, 1938-1950.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PRODI, Paolo. *Una storia della giustizia*. Bologna: Il Mulino, 2000.

PRODI, Paolo. *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherche*. Paris: ed. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/ Gallimard/ Seuil, 2006.

RUIZ, Rafael e ZERON, Carlos Alberto de M. R. “La fuerza de la costumbre, en la capitania de São Paulo, de acuerdo con la *Apologia pro Paulistis* (1684)”. In: *Escrituras de la Modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México/ Paris: ed. Universidad Iberoamericana/ ed. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008, pp. 271-302.

RUIZ, Rafael e ZERON, Carlos Alberto de M. R. “A força do costume, segundo a *Apologia pro paulistis* (1684)”. In: Marta de Almeida e Moema Vergara (orgs.). *Ciência, história e historiografia*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Via Lettera/ MAST, 2008, p. 359-376.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. “Les aldeamentos jésuites au Brésil et l’idée moderne d’institution de la société civile”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, anno LXXVI, fasc. 151, janeiro-junho de 2007, p. 38-74.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris: eds. Honoré Champion, 2009.

## Notas

<sup>2</sup> “Constitutions et Règles”, in LOYOLA, Ignace de, *Ecrits*. Traduits et présentés sous la direction de Marurice Giuliani, S. J., avec la collaboration de Pierre-Antoine Fabre et Luce Giard. Paris: Desclée de Brower, 1991.

<sup>3</sup> HÖPFL, Harro. *Jesuit political thought: the Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 23-53. ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, cap. 10.

<sup>4</sup> EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2000, pp. 46-58. PÉCORA, Alcir. “A arte das cartas jesuíticas do Brasil”. In: *Máquina de gêneros. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Edusp, 2001, pp. 17-68. LABORIE, Jean-Claude. *Mangeurs d’homme et mangeurs d’âme. Une correspondance missionnaire au XVIIe siècle, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*. Paris: Honoré Champion éditeur, 2003.

<sup>5</sup> ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Ligne de foi. La Compagnie de Jésus et l’esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris: eds. Honoré Champion, 2009.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> A designação de “paulista” era dada, então, aos moradores da capitania de São Vicente, a capitania mais meridional da América portuguesa, cuja principal vila era São Paulo de Piratininga.

<sup>9</sup> Publicado em METZLER Josef (ed.). *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*. 3 vols. Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 1991, vol. 3, p. 701-703.

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, a carta ao P. Tirso González (Bahia, 14 de julho de 1691). Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras. 3(2): 296-299v. João Antonio Andreoni, que liderou a oposição a Vieira, responde nos mesmos termos, em carta ao Geral datada de 16 de julho de 1692 (Bras. 3(2): 309-312v).

<sup>11</sup> Houve acordo nas capitanias do sul, mas os jesuítas foram expulsos do Maranhão, em 1684.

<sup>12</sup> CANABRAVA, Alice P. “João Antonio Andreoni e sua obra”. In: ANDREONI, João António (André João Antonil). *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 14.

<sup>13</sup> Carta do Padre Antonio Vieira ao Padre Manuel Luís, leitor de casos no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, datada de 21 de julho de 1695. VIEIRA, Antonio. *Cartas do Padre António Vieira*. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo. 3 vols. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, vol. 3, p. 667. O padre Domingos Ramos também é autor de uma “Apologia”, “de que se ouviram em todo o colégio aplausos e triunfos”, sempre segundo o padre Vieira, “mas este seu papel se escondeu e tem desaparecido”. Os aplausos e triunfos não são ecoados por Vieira, contudo, quem lastima em seguida que, “havendo em Portugal tantas letras, haja tão pouca notícia, e tão errada, dos fatos sobre que se há de assentar e aplicar o direito” sobre a liberdade dos índios. *Idem*, vol. 3, p. 666.

<sup>14</sup> LEITE, Antonio Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. Lisboa: Portugália, 1938-1950, vol. 9, p. 102.

<sup>15</sup> Para uma descrição, explanação e discussão mais detalhada, reportar-se a RUIZ, Rafael e ZERON, Carlos. “La fuerza de la costumbre, en la capitania de São Paulo, de acuerdo con la *Apologia pro Paulistis* (1684)”. In: *Escrituras de la Modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México: Universidad Iberoamericana/ Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2008, pp. 271-302 (republicado em português como “A força do costume, segundo a *Apologia pro paulistis* (1684)”. In: ALMEIDA, Marta de e VERGARA, Moema (orgs.). *Ciência, história e historiografia*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Via Lettera/ MAST, 2008, p. 359-376).

<sup>16</sup> Data da primeira lei indigenista sobre a liberdade dos índios que não incluía a sua restrição através dos títulos legítimos de redução à escravidão, quais sejam a guerra justa, a comutação da pena de morte e a extrema necessidade. A lei de 1680 retomará os seus princípios.

<sup>17</sup> Data do breve papal *Commissum nobis*, já aqui referido.

<sup>18</sup> ZERON, Carlos. *Ligne de foi*. *Op. cit.* Cap. 2.

<sup>19</sup> Uma análise sobre a interpretação de Paul Layman encontra-se em RUIZ, Rafael e ZERON, Carlos. “La fuerza de la costumbre, en la capitania de São Paulo, de acuerdo con la *Apologia pro Paulistis* (1684)”. *Op. cit.*

<sup>20</sup> SUÁREZ, Francisco. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*. 8 vols. Madrid: C.S.I.C., 1967, 1, 12, 5.

<sup>21</sup> *Idem*, 3, 2, 3.

<sup>22</sup> *Idem*, 3, 2, 4. Suárez via a origem da sociedade política essencialmente no consenso.

<sup>23</sup> *Idem*, 3, 4, 5.

<sup>24</sup> *Idem*, 3, 4, 1. Ao discutir a forma e o funcionamento do Estado, Suárez refere-se ao caso do reino de Aragão, distinguindo assim as monarquias absolutas e perfeitas, daquelas onde há limitações. A mesma distinção vale para as repúblicas soberanas, onde o Senado também pode ter um poder absoluto e perfeito.

<sup>25</sup> *Idem*, 3, 4, 6. Suárez rechaça, portanto, a afirmação de que o Papa possui o supremo poder civil: Igreja e Estado são sociedades distintas e independentes. Contudo, devido ao fim superior da Igreja, esta possui o poder de dirigir os príncipes temporais com vistas ao fim espiritual: ela possui o poder de aconselhar, advertir, solicitar, mas também de obrigar (*Idem*, 3, 22, 1). Isto é, a Igreja pode e deve exercer o “poder indireto” (*potestas indirecta*) “se em alguma matéria se desvia da reta razão, ou da fé, justiça ou caridade” (*Idem*, 3, 22, 5). O Papa possui “poder coercitivo sobre os príncipes temporais que sejam incorrigivelmente perversos, e especialmente sobre os cismáticos e hereges obstinados” (*Idem*, 3, 23, 2). Os instrumentos de exercício deste poder são a excomunhão e a deposição. Quanto aos monarcas pagãos, se o papa não pode castigá-los, pode liberar seus súditos cristãos da fidelidade, desde que estejam em perigo de destruição moral (*Idem*, 3, 23, 22).

<sup>26</sup> Uma tese desenvolvida por luteranos e calvinistas, na segunda metade do século XVI, e que Suárez incorporara, com algumas ressalvas, na sua polémica contra Jaime I, da Inglaterra.

<sup>27</sup> *Idem*, 3, 19, 9.

<sup>28</sup> *Idem*, 3, 19, 5.

<sup>29</sup> *Idem*, 3, 19, 10.

<sup>30</sup> *Idem*, 3, 19, 13.

<sup>31</sup> *Idem*, 6, 9, 3.

<sup>32</sup> *Idem*, 6, 9, 10.

<sup>33</sup> RUIZ, Rafael e ZERON, Carlos. “La fuerza de la costumbre, en la capitania de São Paulo, de acuerdo con la *Apologia pro Paulistis* (1684)”. *Op. cit.*

<sup>34</sup> O autor da *Apologia pro paulistis* não faz qualquer distinção entre “índios mansos” e “índios bravos”, ao contrário do autor do próximo documento, que comentarei em seguida.

<sup>35</sup> As duas bulas estão reproduzidas em METZLER Josef (ed.). *America Pontificia*. Vol. 3, pp. 71-83 e 364-366, respectivamente.

<sup>36</sup> NÓBREGA, Manuel da. “Diálogo sobre a conversão do gentio” e “Carta a Miguel de Torres”. In: LEITE, Antonio Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. *Op. cit.* Vol. 2, pp. 317-345 e 445-459, respectivamente. ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. 2 vols. Madrid: C.S.I.C., 1984-1987.

<sup>37</sup> A idéia que Nóbrega defendia era a da sujeição (e então civilização e conversão) pelo medo; para ele, provocar o medo no índio não constituía um constrangimento contra o seu livre-arbítrio, mas apenas uma forma de persuasão. Neste sentido, Nóbrega professava a mesma opinião que Vitoria e outros teólogos: a conversão à fé cristã deveria ser um ato livre da vontade. Mas Nóbrega recuperava e seguia de perto também o pensamento de Tomás de Aquino (*Suma teológica*, 2<sup>a</sup>-2ae, q.7, a.1), que diferenciava dois tipos de medo: o medo servil, que é o medo da punição causada pela ira divina, e o medo filial, que é o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina. A falta de fé seria a causa do medo servil, enquanto que a fé propriamente dita produziria o temor filial. Portanto, aquele que ignorasse a fé poderia ser levado a temer a Deus através do medo servil. É esse medo servil que Nóbrega busca quando extorpe dos índios o consentimento ao “descimento” para os aldeamentos, quando o proselitismo missionário vem apoiado por um destacamento militar: neste caso, a ameaça de uma autoridade secular (o exército conquistador) era vista como análoga à punição divina, através do poder indireto dos jesuítas (quando lideravam as expedições de descimento). Nos aldeamentos, os missionários cultivariam e desenvolveriam o temor filial, determinando quais leis e castigos deveriam ser impostos aos índios pelo meirinho (o qual deveria agir sempre sob a tutela do missionário). Para Nóbrega, a fé deveria entrar pelo medo servil e, no espaço do aldeamento, este deveria se transformar em temor filial – à autoridade paternal dos missionários, representantes da autoridade divina.

<sup>38</sup> ZERON, Carlos. *Ligne de foi*. *Op. cit.*. Cap. 1.

<sup>39</sup> Conforme ele frisa na sua “Resposta” ao parecer do padre Quirício Caxa. In: LEITE, Antonio Serafim, (ed.). *Monumenta Brasiliae*. 5 vols. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1968, vol. 4, pp. 387-415.

<sup>40</sup> A expressão encontra-se em LEITE, Antonio Serafim. “Plano colonizador de Manuel da Nóbrega”. *Brotéria*, n.º. 27, 1938, pp. 191-197.

<sup>41</sup> Notadamente após os ataques às missões do Guairá, Itatim, Tape e Uruguai, e após as expulsões de São Paulo (1640) e do Maranhão (1661).

<sup>42</sup> CARVALHO, Bartolomeu Lopes de. “Manifesto a Sua Magestade”, f. 370.

<sup>43</sup> Desde a primeira folha, Bartolomeu Lopes de Carvalho afirma não haver qualquer problema “*no tocante ao bem das almas daqueles Índios*”, posicionando-se exclusivamente sobre a questão da “*conquista e cativoiro dos ditos Índios*”. *Idem*, f. 370.

<sup>44</sup> Segundo Bartolomeu Lopes de Carvalho, diferentes tribos atacavam então os ocupantes portugueses nas localidades de Espírito Santo, Goitacazes, Rio das Caravelas, Porto Seguro, Patipe, Ilhéus, Rio das Contas, Camamú, Cairú, Jaguaripe, Capanema, Maragüipe, Cachoeira, Rio Grande, Rio de São Francisco e Bahia, de tal maneira que “*lhe mandara pedir o Governador Geral Afonso Furtado, a eles, Paulistas, lhe viesse afugentar aquela gente, com que com efeito vieram, e pactuando com eles sobre este ponto de escravidão não somente lho concedeu, como outras honras e favores, que dele receberam*”. *Idem*, f.371r-v.

<sup>45</sup> *Idem*, f. 370v.

<sup>46</sup> *Idem*, f. 370v.

<sup>47</sup> *Idem*, f. 370v. Como no caso da *Apologia pro paulistis*, referência é feita unicamente à bula *Inter cetera*.

<sup>48</sup> *Idem*, f. 371v.

<sup>49</sup> *Idem*, f. 371v.

<sup>50</sup> MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 134-136. Carvalho admite apenas que é melhor “*fazer católicos*” os “*índios bravos*” “*com o temor do cativoiro*” do que dar-lhes “*liberdade*” e assim “*aumentar em sua diabólica seita e bárbaros costumes, aumentando o inferno*” (CARVALHO, Bartolomeu Lopes de. “Manifesto a Sua Magestade”, f. 371v).

<sup>51</sup> *Idem*, f. 370v. Ele também usa as expressões “*viver em ordem de República e policia racional*” (f. 371), “*fazer domésticos em povoado*” (f. 371v), “*reduzir a termos praticáveis e de razão*” (f. 372).

<sup>52</sup> *Idem*, f. 371v.

<sup>53</sup> *Idem*, f. 371v.

<sup>54</sup> *Idem*, f. 372.

<sup>55</sup> *Idem*, f. 372.

<sup>56</sup> *Idem*, f. 372.

<sup>57</sup> VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (com as *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*) (1663). 2 vols. Petrópolis: Vozes, 1977 (3ª edição), vol. 1, p. 207. Em outro registro, de um viajante inglês do século XVI, também encontramos o mesmo *topos*. Nas suas andanças pelo sertão da mesma capitania de São Vicente à procura de metais e de índios para ser apresados, Anthony Knivet assim se dirigiu aos seus companheiros, quando se viram perdidos no meio da floresta: “*Amigos, o melhor é arriscar nossas vidas agora como já fizemos antes em outros lugares. Caso contrário, temos que nos preparar para ficar vivendo*

como animais selvagens, aqui onde nossa vida durará quanto Deus quiser, sem que pesem posses, nome ou religião.” KNIVET, Anthony. *As incríveis aventuras e estranhos infortúnios de Anthony Knivet. Memórias de um aventureiro inglês que em 1591 saiu de seu país com o pirata Thomas Cavendish e foi abandonado no Brasil, entre índios canibais e colonos selvagens*. Ed. de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2007, p. 117. Na mesma época, o senhor de engenho português Gabriel Soares de Sousa transpôs este *topos* para as relações entre franceses e índios tupinambás: “ainda que pareça fora de propósito o que se contém neste capítulo, pareceu decente escrever o que nele se contém, para se melhor entender a natureza e condição dos tupinambás, com os quais os franceses, alguns anos antes que se povoasse a Bahia, tinham comércio; e quando se iam para França com suas naus carregadas de pau de tinta, algodão e pimenta, deixavam entre os gentios alguns mancebos para aprenderem a língua e poderem servir na terra, quando tornassem da França, e viveram como gentios com muitas mulheres, dos quais, e dos que vinham todos os anos à Bahia e ao rio de Seregipe, em naus da França, se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram e morreram como gentios; dos quais há hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios tupinambás, e são mais bárbaros que eles.” SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: ed. Nacional, 1987, cap. CLXXVII, p. 331.

<sup>58</sup> CARVALHO, Bartolomeu Lopes de. “Manifesto a Sua Magestade”, f. 372v.

<sup>59</sup> *Idem*, f. 371v.

<sup>60</sup> *Idem*, f. 372.

<sup>61</sup> *Idem*, 373v.

<sup>62</sup> *Idem*, 373v. Inficionado: infeccionado.

<sup>63</sup> *Idem*, f. 372.

<sup>64</sup> *O Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, promulgado em 1686, assemelhava-se em diversos aspectos às determinações contidas nas *Administrações do Sul*, e sua promulgação foi viabilizada em circunstâncias equivalentes às aqui referidas. DIAS, Camila Loureiro. *Civilidade, cultura e comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP, 2009.

<sup>65</sup> Reproduzido em LEITE, Antonio Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil. Op. cit.* Vol. 6, pp. 328-330.

<sup>66</sup> Alexandre de Gusmão já assumira o encargo da Província desde 1693, entretanto, já que era Vice-Provincial de Manuel Correia, morto naquele ano, vítima da febre amarela.

<sup>67</sup> VIEIRA, Antonio. “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios”. In: *Obras escolhidas*. Vol. V. Lisboa: livraria Sá da Costa, 1951, pp. 340-358.

<sup>68</sup> ZERON, Carlos. *Ligne de foi. Op. cit.* Cap. I. ZERON, Carlos. “Les aldeamentos jesuítas au Brésil et l’idée moderne d’institution de la société civile”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, anno LXXVI, fasc. 151, janeiro-junho de 2007, p. 38-74.

<sup>69</sup> ZERON, Carlos. *Ligne de foi. Op. cit.* Cap. 1. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte e ZERON, Carlos. "Une mission glorieuse et profitable: réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle". *Revue de Synthèse*. Paris, 4e série, n°. 2-3, avril-septembre 1999, pp. 335-358.

<sup>70</sup> ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 251; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. "O paraíso proibido. A censura à *Chronica* de Simão de Vasconcelos em 1663". In: MILLONES FIGUEROA, Luis e LEDEZMA, Domingo (eds.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt/ Madrid: Vervuert/ Iberoamericana, 2005, pp. 109-134.

<sup>71</sup> Carta ao P. Assistente em Roma, Bahia, 1684. Archivum Romanum Societatis Iesu, F.G., 721-I, f. 89-90v. Nesta carta, Vieira também desqualifica o padre Alexandre de Gusmão, que, apesar de ser nascido em Portugal, teria modos de brasileiro, visto que lhe faltavam virtude e capacidade intelectual.

<sup>72</sup> DOCUMENTOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, vol. 34, p. 65-66.

<sup>73</sup> *Idem*, vol. 34, p. 182-3.

<sup>74</sup> CANABRAVA, Alice P. "João Antonio Andreoni e sua obra". *Op. cit.*, p. 20-21. Andreoni não respeitou tampouco a dispersão dos estrangeiros ordenada pelo Padre Geral em 1700.

<sup>75</sup> VIEIRA, Antonio. *Cartas do Padre Antônio Vieira. Op. cit.* Vol. 3, p. 658. Nesta carta, Vieira também opunha "alexandristas" (do nome do Provincial Alexandre de Gusmão, que assinou o acordo com os paulistas) aos "vieiristas". Alguns membros importantes da administração colonial subscreveram suas análises: o Marquês das Minas, o Conde de Alvor, Antônio Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho, Roque da Costa Barreto, Marquês de Monte Belo, Luiz César de Meneses, Gomes Freire e Artur de Sá.

<sup>76</sup> ZERON, Carlos. *Ligne de foi. Op. cit.* Cap. 1. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*. Lisboa/ Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/ Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. CERTEAU, Michel de. "La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva". In: *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*. Paris/ Roma: Beauchesne/ Centrum Ignatianum, 1974, pp. 53-69.

<sup>77</sup> "Uma economia que equilibrava sobrevivência, submissão e produção, garantindo a dominação senhorial e a continuidade da exploração escravista. Uma racionalidade que orientava o 'governo econômico dos senhores' e que, ao colocar-se em termos de humanitarismo cristão, cuidava essencialmente da continuidade do domínio senhorial." LARA, *Campos da violência*, p. 51-52. Para os comentários desta autora sobre os textos de Andreoni e Benci, v. p. 45-56.

<sup>78</sup> PRODI, Paolo. *Una storia della giustizia*. Bologna: Il Mulino, 2000. PRODI, Paolo, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherche*. Paris: ed. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales/ Gallimard/ Seuil, 2006.

<sup>79</sup> Ver ZERON, Carlos. "O governo dos escravos nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e na legislação portuguesa: separação e complementaridade

entre pecado e delito”. In: Atas do Colóquio *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: 300 anos* (no prelo).

<sup>80</sup> NÓBREGA, Manuel da. “Carta ao Padre Miguel de Torres” (Bahia, 8 de maio de 1558). In: LEITE, Antonio Serafim (ed.) *Monumenta Brasiliae. Op. cit.* Vol. 2, p. 450. ANCHIETA, José de. “Informação do Brasil e de suas capitânias (1584)”. In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1988, p. 341.