

**Identidade e alteridade na construção de discursos de liberdade referentes aos
ameríndios: antecedentes ao Breve de 1639**

Autor: Agnes Alencar (Graduanda)

Co-Autor: Dr. Eunícia B.B. Fernandes (Orientadora)

PUC-Rio

Resumo:

Este trabalho foca o conflito entre bandeirantes e jesuítas nos territórios hispânicos ao sul da América Portuguesa, sobretudo Guayrá e Tape. A partir do conflito, busco compreender como os discursos de liberdade referentes aos ameríndios estão profundamente ligados à lógica colonizadora que norteia as ações dos homens e jesuítas, além de estarem também intimamente ligados à percepção diversa que cada grupo tem da alteridade.

Palavra-Chave: Identidade, alteridade, Jesuítas, Liberdade, Ameríndios.

Abstract:

This work has the intention to analyse the conflicts between Jesuits and colonians in the Spanish's lands in the south of Portuguese America, above all Guayrá and Tape. From this conflict the work seeks to understand how the freedom speeches regarding the Amerindians are deeply connected to the colonial logic that leads man's actions and also is profound attached to the different ways to see the others

Key-Words: Identity, others, Jesuits, Freedom, Amerindians

Aparentemente tudo estava calmo. Um dia ordinário, como outro qualquer. Talvez fosse a calma antes da tempestade. A notícia de que os portugueses estavam caminhando por aquelas regiões não interrompera o curso habitual das atividades cotidianas. Quando no dia 2 de dezembro de 1636¹ os padres avistaram portugueses armados juntamente com índios tupis, sequer podiam acreditar. Pasmos, não imaginavam que os portugueses fossem tão numerosos e sequer poderiam supor que eles estariam tão perto daquela que era a última redução jesuítica com face para o mar que ainda não tinha sido invadida pelos bandeirantes. Alguns olhos contavam em torno de 140 portugueses, seguidos de 1500 índios tupis. "Armados com armas de defesa e de ataque". Mais tarde, ao escrever sobre o ocorrido, o padre Diego Boroa carregou nas tintas ao descrever a crueldade com que os portugueses invadiram e destruíram não somente aquela redução, mas também outras quatro².

"Viendo pues finalmente los Portugueses la resista. q se les hacia y el valor con q los P.es y her os. defendian su gente y q aunq ellos hacian riça y mataban a muchos de los q estaban dentro de la cerca, casa e igreja de los Pe^s no eran tan a su salvo q no huviessen ya perdido muchos de sus índios y algunos Portugueses con las balas y flechas de los nros, pusieron fuego por dos veces la Iglesia arrojandos ele en las flechas y aviendo preso el q venia en la 2.a se abrasó toda y la casa de los P.es que escapando muy pocas cosas de las q en ellas avia se vieron en notable riesgo y confusion por el llanto de la chusma, calor dei dia y fuego y por las flechas y balas q llovian en el cerco final"³

A missiva de Boroa nos faz crer que tanto índios quanto jesuítas foram pegos de forma desprevenida, todavia, o historiador Jaime Cortesão⁴ colocou isso em perspectiva ao apresentar documentação que fala de um movimento empreendido por alguns jesuítas tendo como objetivo armar os índios das reduções. Movimento anterior ao período de 1637 e 1638 quando o padre Ruiz Montoya⁵ (1585-1652) vai de fato até a Coroa espanhola para pedir permissão para armar os índios, pedido que só lhe foi concedido em 1642.

¹ BOROA, Diego. "Carta do Padre Diego de Boroa, provincial do Paraguai dando conta a alguns padres da companhia da destruição de quatro revoluções do Tape" In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape: Manuscritos da Coleção De Angelis Vol. 3*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de publicações e Divulgações, 1969. P. 143

² Idem, ibidem.

³ Idem. P. 144

⁴ CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.

⁵ MONTOYA, Antonio Ruiz. "Cópia de um memorial apresentado por Antônio Ruiz de Montoya na corte de Espanha em que expõe as razões que levaram os paulistas a atacar as reduções e cidades de Guairá e a ele a defendê-las com mão armada. Pede se visitem as reduções dos índios e se lhes ponha

Este não foi o primeiro episódio. Em 1629 outra investida de Antonio Raposo Tavares nas reduções do Guayrá tinha sido extremamente violenta. Certamente também não foi o último. As tensões relacionadas à questão da liberdade indígena se apresentaram como um problema continuamente em aberto desde a ocupação do Novo Mundo e no caso, intensificando-se com o avanço da colonização e o ingresso de novos personagens, como os jesuítas. Na América portuguesa ora os conflitos focavam-se entre os jesuítas e os colonos, ora deslocavam-se para o âmbito da Coroa, e desta forma, o litígio mantinha-se aceso.

A legislação portuguesa referente a esta questão é ambígua e extensa⁶. Os tumultos relacionados às divergências entre os costumes e as leis vigentes serão uma constante durante o período colonial, quando os usos tinham força de lei, tanto quanto a palavra proferida pelo Monarca ou pelo Papa. Desta forma, ao analisarmos a longa lista de legislação indigenista que foi compilada pela antropóloga Beatriz Perrone-Moisés⁷, percebemos a ineficácia das medidas régias para a manutenção do controle da liberdade dos ameríndios ou talvez a convivência diante das ações dos colonos.

“Contraditória, oscilante, hipócrita: são esses os adjetivos empregados, de forma unânime, para qualificar a legislação e a política da Coroa Portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial. Desde o trabalho pioneiro de João Francisco de Lisboa (1852), as análises da situação legal dos índios durante os três séculos de colonização reafirmaram o caráter ineficaz ou francamente negativo das leis. As leis coloniais relativas aos índios parecem constituir o *locus* de um debate que envolve as principais forças políticas da Colônia.”⁸

No século XVII as persistentes investidas dos colonos às reduções jesuíticas em busca da mão de obra ameríndia acaloraram o debate em outra instância. De fato, enquanto os colonos pressionavam as ordens religiosas e a Coroa pelo acesso direto à mão de obra indígena, os religiosos, especialmente os jesuítas, faziam o movimento inverso. Defendendo uma liberdade para os ameríndios cuja concepção lhes era própria, os inácianos mantinham em suas mãos o controle e a posição privilegiada de mediação entre portugueses e ameríndios. Os colonos por sua vez acusavam os religiosos, dizendo que o advogar da liberdade indígena

tributo. Madri, 1 639” In: CORTESÃO, Jaime(org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

⁶ PERRONE-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (Séculos XVI a XVIII)” In: CUNHA, Manuela Carneiro.(org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. P. 115-132

⁷ PERRONE-Moisés, Beatriz. *Legislação indigenista colonial: inventário e índice*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História, 1990.

⁸ PERRONE-Moisés, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial.” In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P.115

estaria na verdade mascarando o real interesse em manter o monopólio sobre a mão de obra dos negros da terra⁹.

Estamos diante, de fato, de duas lógicas diferentes de cristianização. Os colonos percebem a catequese como um elemento importante, e em momento algum alega-se que os índios não devem ser inseridos na lógica católica, entretanto, os fins desta catequese em muito se diferem da lógica jesuítica. Enquanto para os jesuítas a catequese era um fim em si mesma, para os colonos era um meio para transformação dos nativos em súditos - que não ameaçarão a ordem - e em mão de obra disponível. Para além disso, nos deparamos com diferentes percepções de liberdade.

Os paulistas eram especialmente contundentes em suas críticas, pois acreditavam que o crescimento da capitania de São Vicente dependia diretamente do trabalho escravo ameríndio. O historiador e antropólogo John Monteiro demonstra que a tentativa de trabalhar com mão de obra livre fracassou em São Paulo e os portugueses acreditavam que o sucesso da capitania somente se faria com o trabalho indígena¹⁰. Em 1612 os paulistas documentaram em Ata que resolveriam com suas próprias mãos as questões referentes ao trabalho dos ameríndios¹¹: as investidas contra as reduções jesuíticas se tornariam cada vez mais violentas com o tempo e chegaram ao nível intolerável para os padres das reduções jesuíticas do Paraguai em 1637, quando catorze reduções foram destruídas na expedição em busca de indígenas que pudessem ser úteis na lavoura.

Em sua carta ao governador do Paraguay, D. Luis de Céspedes Xeria, o Padre Ruiz Montoya, ao dar conta dos estragos da última investida paulista contra as reduções jesuíticas, delata com certo horror que os paulistas "dicen que tienem licencia para ello [tomar e escravizar os ameríndios] pues Dios se la he dado".¹²

⁹ Idem, ibidem.

¹⁰ MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹¹ Sobre o assunto conf. MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Sobre tudo o capítulo 2; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América: 1640-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002. Sobre tudo o capítulo primeiro.

¹² "Copia certificada de uma carta escrita pelo padre Antonio Ruiz ao governador do Paraguai, D. Luis. Céspedes Xeria em que dá conta dos estragos causados pela bandeira de Raposo Tavares." In: CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

Enfim, em 1637 chegou ao Vaticano correspondência¹³ que denunciava a ação violenta dos paulistas contra as reduções jesuíticas paraguayas. Esta carta faz parte de uma mobilização da Companhia de Jesus para que o Papa Urbano VIII interviesse na situação em favor dos missionários. A missiva denuncia as ações dos paulistas e enuncia quais são as metas da Companhia com o envio do padre Montoya à Espanha e também com o envio do padre Diaz Taño a Roma.

A carta enviada ao Padre Geral da Companhia é sucinta ao descrever o episódio do ataque dos paulistas portugueses às missões em busca de mais indígenas, o padre Boroa anuncia que o detalhamento será feito nos anais da redução e passa a apresentar os objetivos da Companhia em enviar um procurador ao Vaticano.

“No pretendo en esta hacer relacion plena de todo lo sucedido en esta entrada ã esto se hará en las letras annuas ã ya se estan escribiendo. Mi fin es poner delante de los ojos a V.P. La verdad de lo ã pasó, como testigo de vista de mucho de lo ã dirá 1.º lo ã em diversas ocasiones se há faltado p.º al.º P.º 2.º El estado em ã al presente quedan aquellas Red. es y el remedio ã se procura para evitar mayores daños.”¹⁴

Paulistas e jesuítas tinham expectativas diferenciadas quando a questão era a da liberdade dos ameríndios. Em cada um dos projetos, os indígenas se inseririam de forma diversa, certamente distinguindo seus discursos de liberdade, em função da vivência de cada um.

Estamos diante de duas diferentes lógicas de contato com a alteridade. Ambas querem transformar o outro em si mesmo¹⁵, torná-lo adequado a suas respectivas realidades, que o outro sirva a seus propósitos e projetos. Porém, apesar de ambos pretenderem torná-los cristãos, para os colonos, esse seria apenas o meio do caminho. A cristianização era instrumento para que eles se transformassem em vassalos do Rei e, deste modo, assumissem as responsabilidades do seu engrandecimento. Como? Através de seu trabalho, seja nas lavouras, nas construções públicas ou na guerra. Por outro lado, os jesuítas viam os ameríndios como espaço profano que precisava ser santificado, eles eram as pontes para essa

¹³ “Carta do Pe Boroa ao Geral da Ordem, Santa fé, 10 de Abril de 1637” In: CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.

¹⁴ “Carta do Pe Boroa ao Geral da Ordem, Santa fé, 10 de Abril de 1637” In: CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958. P.421

¹⁵ Sobre este assunto cf. FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros Outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América Portuguesa*. Tese de Doutorado, UFF, Departamento de História, 2001.

transformação¹⁶. As diferentes formas de contato com a alteridade alteram os discursos, que são também uma prática cultural na minha leitura.

Acredito ser importante ressaltar que em 1637 as duas Coroas ainda encontravam-se unidas pela União Ibérica, isso agrava certa fluidez das fronteiras que acaba por envolver paulistas e jesuítas em uma luta que transpassou o caráter nacional, ainda que seja também uma questão importante que se faz presente. Os limites não foram abolidos, como nos lembra o historiador Jaime Cortesão¹⁷, porém a ambiguidade, que em geral envolve relações fronteiriças, se agrava diante da união das Coroas. Estes limites voltam a serem discutidos quando o Padre Antonio Ruiz escreve em carta já citada sobre a necessidade de armar os índios para proteger o território espanhol.

As fronteiras certamente são mais complexas do que a simples diferenciação entre portugueses e espanhóis, ao denominar os outros como outros - sendo eles lusos ou hispânicos. Para além de portugueses e espanhóis, as palavras utilizadas para descrever os homens envoltos nas ações que levaram à destruição da redução fazem uso de argumentos que enfocam o âmbito religioso, são outras fronteiras que se delineiam transcendendo a questão nacional. Comparando paulistas à hereges e nomeando-os como inimigos de Deus, a carta do Pe Boroa acaba por demonstrar como os conflitos e tensões entre jesuítas e colonos atravessa fronteiras.

“y los soldados comenzaron a tirar sus arcabuzes a algunos yndios q̃ se recojian a la casa de los P.es y la iglesia y el h.o Ant.o com algunos tiros los yva amparando de los q̃ los tiravan por alejarlos de alli. y ellos acercandose mas y mas yvan peloteando y matando yndios de los Del çerco q̃ los h.es y otros dos yndios defendian com gran valor derribando tambien de los suyos em defesa natural. Cinco horas se defendieron estos valerosos yndios animados de los h.os estando las yndias em la iglesia q̃ era grande y capaz reçando las oraciones a voz em grito pidiendo el divino favor. y viendo los enemigos de dios y de la fee q̃ no podian entrar, com impiedad de herejes, echaron fuego a la iglesia q̃ estava cubierta de paja a falta de teja y como no emprendise asseguraron arrojando fuego em uma saeta y como era médio dia y soplava un poco de n̄ro y la Ss.aVirgen, el altar y santos óleos y casa de los P.es con todo los yndios, temiendose dela crueldad de los Portugueses, querian morir antes peleando q̃ dar en sus manos.”¹⁸

Existem diversas maneiras de nomear, bem como de excluir o outro. Ao torná-lo infiel, gentio, cristão, cristão-novo, o argumento religioso constrói sua força diante da alteridade. O nome é reconhecimento, deste modo, esta estratégia tanto serve para tornar o índio um

¹⁶ NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978.

¹⁷ CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.

¹⁸ Idem. *Ibidem*

incapaz de zelar por si, inábil para engajar-se em boas escolhas, não obstante, transforma o paulista em oponente, inimigo de Deus, herege.

Os jesuítas atuantes na redução paraguaya acionaram duas frentes, primeiramente o papado, exigindo não apenas uma ação que os protegesse de ataques futuros, bem como algum tipo de medida punitiva para com os agressores; e concomitantemente a Coroa Espanhola, a quem Montoya pediu permissão para armar os índios de modo que eles fizessem a defesa das reduções.

A cristianização faz parte do projeto de colonização e neste momento, ainda são dois movimentos que não se apresentam como apartados. Se em alguns momentos os caminhos se mostram para nós de maneira oblíqua, em outros percebemos o complexo entrelaçar de fios, experiências e referências que embebem os discursos e os aproximam.

A missiva de 1638 não narra o sucedido no Paraguay, tampouco se limita a falar apenas do que se desdobrou naquele espaço, o autor apresenta uma trajetória de investidas paulistas à terras espanholas para com isso convencer as autoridades locais que é necessário tomar providências para que o mesmo não se repita. Charles Boxer, em seu livro *A Igreja militante e a expansão ibérica*, demonstra que os jesuítas espanhóis alocavam suas reduções em locais fronteiriços com o território português, de modo que os índios ajudassem a proteger o território espanhol.

“A instalação das missões como instituições de fronteira foi uma característica da colonização ibérica em muitas regiões e culturas (...) Trabalhando sozinhos ou mais comumente com o clero secular, é inegável que os missionários, frades ou jesuítas, constituíam o grande esteio do regime colonial nas regiões de fronteira. Era bem mais barato e mais eficiente que sustentar tropas numerosas e custosas”¹⁹

Jaime Cortesão²⁰ - como disse anteriormente - sublinha que as fronteiras não desaparecem durante o período da União Ibérica. O que pretendo afirmar é que enquanto nos documentos cartográficos as fronteiras estão muito bem definidas e delimitadas, isso não reflete a vivência cotidiana dos conflitos entre inácianos e colonos.

A bandeira de 1637 que atingiu reduções do Tape desceu ainda mais as ações dos paulistas. Para chegar ao Tape foi preciso primeiro passar pelo território do Guayrá, esticando

¹⁹ BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a Expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. P. 91 e 95

²⁰ CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.

fronteiras, alargando territórios conhecidos e nomeados. Os índios são parte desse território, das linhas imaginárias que dividem o espaço espanhol daquele que é português.

"A experiência primordial dos missionários foi a sedentarização de sociedades que tinham na mobilidade um elemento cultural tradicional – a “redução” foi uma resposta de “civilização” do espaço selvagem. Por outro lado, o estabelecimento em regiões fronteiriças foi uma intenção geopolítica deliberada, uma vez que os missionários eram “menos onerosos e mais eficazes do que o custo de uma grande e dispendiosa “guarnição””²¹

A busca por mão de obra indígena acabou por colocar paulistas diante da fronteira, e ela é extremamente significativa para pensar a alteridade, o limite do conhecido e do desconhecido. Até onde vejo o meu semelhante e onde começam a surgir os 'outros'. A forma de ver a alteridade nesta delimitação imaginária chamada fronteira é também significativa da forma como se age com esta mesma alteridade.

A promulgação do Breve em 1639²² que proibiu o cativo e a venda de indígenas sob pena de excomunhão - não resolveu os problemas referentes ao invasivo bandeirantismo paulista. Tampouco encerrou os litígios relacionados à escravidão dos ameríndios. Serafim Leite²³, ao narrar o desenrolar dos acontecimentos que se seguiram após a publicação do Breve no Rio de Janeiro e em São Paulo, faz significativa menção ao que ele qualifica como feridade dos eventos que acabaram por levar a expulsão dos Jesuítas em São Paulo.

“Após forte campanha em defesa das reduções, os jesuítas espanhóis convenceram o papa a publicar o breve em que se denunciava, com linguagem bastante áspera, as atividades dos predadores paulistas e paraguaios. Apesar de ocasionar tumultos em São Paulo, Santos e Rio de Janeiro, a publicação do breve em si não foi suficiente para coibir os paulistas, que voltaram a atacar outras missões em 1648 e 1676.”²⁴

O Breve e os outros documentos que acionarei no artigo não estão dotados de um discurso de liberdade que nos seja familiar - não falam daquilo que hoje experimentamos como sendo liberdade individual. Acredito que seja muito importante localizar os discursos destes períodos, identificar que falam de uma liberdade peculiar, e que, no caso religioso e

²¹ MALDI, Denise. "De confederados a Bárbaros: Representação da territorialidade e da fronteira indígena nos séculos XVII e XIX" In *Revista de Antropologia*. v. 40, N. 02. São Paulo: USP, 1997.

²² Breve do Papa Urbano VIII, “*Commissum Nobis*”, de 22 de Abril de 1639, sobre a Liberdade dos Índios da América. In: Serafim Leite S.J. *História da Companhia de Jesus*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006. Vol. 6. Este documento atualiza a Bula anterior do Papa Paulo III, de 1537, que já havia proibido o cativo em alguns territórios, aumentando seu alcance e reafirmando a punição para quem não cumprisse as medidas.

²³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006. Vol. 6

²⁴ MONTEIRO, John. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. P. 75

missionário, falam de uma argumentação direcionada ao contato com a alteridade ameríndia. O encontro entre ameríndios e europeus é transformador de ambas as realidades, tanto o mundo ibérico quanto a América são modificados a partir deste contato e essa transformação deriva em ações. É nesta chave que devemos ler os documentos: localizando que eles estão inseridos num ambiente político e, mais especificamente, num debate sobre as questões da liberdade ou escravidão dos ameríndios. Debate que envolvia teóricos da política, juristas, teólogos²⁵, sendo necessário considerar que em diversos campos do saber existem tratados sendo publicados, com uma ampla discussão nas universidades e nos mosteiros. O Breve é resultado de longos conflitos físicos, mas é também um marco dentro dos conflitos ideológicos que tais posicionamentos promoviam, como veremos a seguir.

O encontro com a alteridade ameríndia revoluciona expressivamente a Europa. O historiador Thiago Florêncio chama atenção para uma questão que foi nomeada pelo historiador inglês Anthony Pagden como ‘problema do reconhecimento’.

“A tensão explicitada pelos autores na construção do lugar do Tupinambá dentro do universo da salvação espelha a crise epistemológica de um mundo que passa por grandes transformações. (...) Crise epistemológica manifestada primeiramente pela chamada *descoberta* do Novo Mundo. O oceano antes um limite, reverte-se aos poucos em um horizonte capaz de ser percorrido, o que resultou em um alargamento do mundo.”²⁶

Estas novas descobertas afetam as perspectivas cristãs do lugar do Homem no mundo e também da relação existente com o divino. Não apenas isto, novas discussões surgem em diversos setores das sociedades européias. Carlos Alberto Zeron analisou em sua tese de doutorado²⁷, publicada em 2009 na França, justamente a discussão jesuítica acerca da liberdade indígena nas mais diversas universidades e mosteiros.

As discussões teóricas referentes à questões ameríndias como “liberdade”, “escravidão”, “servidão”, “guerra justa”, não foram questões que surgiram em momento anterior aos acontecimentos, ao contrário, são respostas ao encontro e aos diversos problemas

²⁵ Alguns destes autores serão citados neste artigo, para ter um mapeamento deste terreno conflituoso cf. RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.; COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes : a Refundação moderna de Vitória a Suarez” In: NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²⁶ FLORÊNCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo: Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007. P. 20

²⁷ ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Ligne de Foi: la compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI-XVII Siècles)* Paris: Honoré Champion Éditeur, 2009.

e conflitos que se desenrolam no momento posterior a conquista e a colonização. João Adolfo Hansen acredita que:

“(...)o fato brutal da invasão e da ocupação dos territórios habitados pelos povos classificados como ‘selvagens’, invasão e ocupação sempre acompanhadas dos massacres e da espantosa variedades de atrocidades praticados pelos espanhóis e portugueses em todas partes onde esiveram, do México à Patagônia, do litoral do Brasil aos Andes, antecede lógica e cronologicamente toda discussão jurídica sobre a escravização deles ou sobre a ‘guerra justa’ contra eles. As discussões de Vitória, Molina, Oviedo, Acosta, Gomara, Las Casas, Sepúlveda, na área espanhola, e de Nóbrega, Anchieta, Cardim e Vieira na portuguesa, adaptam-se objetivamente aos acontecimentos, quero dizer, são produzidas pelos acontecimentos ou pela mediação deles (...)”²⁸

Hansen me ajuda a pensar como a liberdade defendida para os ameríndios está profundamente envolta no embate entre identidades e alteridades. Estes encontros aparecem nos debates novos teóricos e também no reavivamento de antigos colóquios. As discussões sobre a arte de governar entre os teóricos do período envolvem as práticas legislativas e executivas em busca de um império uno e heterogêneo. Paolo Prodi em sua obra “Uma história da justiça” analisa a aliança entre o soberano e o papado e sublinha que ela não é apenas exterior, vista nas concordatas e nas nuncituras, mas é um pacto, explícito ou não, que envolve toda a concepção de política “que tende não apenas a controlar o homem a partir do exterior, mas também a modelá-lo e a formá-lo na consciência”²⁹

Zeron não foi o único autor a analisar o universo do pensamento que envolvia os debates sobre a questão da liberdade dos ameríndios. Rafael Ruiz, em seu mestrado em Direito³⁰, analisou o debate sobre a questão do direito dos índios americanos tendo como foco central a trajetória e a figura do teólogo espanhol Francisco de Vitória. Seu trabalho baseia-se nas inovações de Vitória na compreensão dos direitos indígenas, e para isso faz um significativo mapeamento das teorias que circulavam o ambiente intelectual católico e jesuítico. Menos profunda que a obra de Zeron e menos preocupado com o rigor historiográfico, mas ainda assim, obra que nos permite ter uma idéia ampla do que estava sendo discutido.

²⁸ HANSEN, João Adolfo. “A Servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o Bárbaro” In: NOVAES, Adauto (org.) *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.P. 351

²⁹ Cf. PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

³⁰ RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos: A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Diferente do que por vezes somos levados a pensar, a posição jesuítica de defesa da liberdade dos ameríndios nem sempre esteve ligada a qualquer tipo de benevolência ou caridade. Zeron escreve:

"(...) les jésuites ont aussi, éventuellement, pratiqué le commerce d'esclaves. Pourtant, l'historiographie, apologétique ou non, a généralement retenu que les jésuites étaient moralement opposés à l'esclavage indigène, qu'ils étaient les défenseurs de la liberté des indiens et les promoteurs de la limitation, voire de l'humanisation de l'esclavage des Noirs."³¹

A liberdade defendida para os ameríndios é contextual, histórica. Não está necessariamente relacionada a algum tipo de especial filantropia dos jesuítas para com os ameríndios. Esta posição é uma disposição, sobretudo política, uma estratégia de ação cristianizadora. A defesa da liberdade é vista como um meio para a transformação de ameríndios em súditos do Rei, soldados de Cristo, fiéis de Roma.

Luís Felipe Baêta Neves escreve em “O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios” sobre o silêncio como sendo uma repetição da fala, de uma mesma fala, muito mais do que a ausência de alguma. O silêncio seria, na verdade, um enorme ruído. Este ruído pode estar na documentação e durante algum tempo a historiografia o reproduziu, causando um apagamento da alteridade ameríndia, o que desejo evitar. Não posso conceder fala aos grupos ameríndios, mas posso demonstrar que os discursos de liberdade presentes no contexto político e jurídico que antecede o Breve papal de 1639 é fruto do encontro e, nesse caso, expressam o sujeito indígena.

“A posição jesuíta se beneficiou de um silêncio espantoso que se impôs a dezenas de gerações... e de posições teóricas. (...) Mas tal silêncio é absolutamente enganoso; na verdade não há silêncio – que há é a repetição da fala (e da ação) dos religiosos. Não há silêncio porque o tema não foi esquecido nem pela sociedade nem por seus teóricos; apenas o tema foi erigido como tal – e assim analisado – por uma única posição, que conseguiu estabelecer seu império sobre as demais – e onde menos se espera. Este ‘silêncio’ – que é um imenso ruído – se solidifica e se reproduz não somente na pura teoria. É retransmitido a cada instante pelas instituições pedagógicas, pelos livros didáticos, pelos órgãos de difusão.”³²

³¹ ZERON, Carlos Alberto de Moura. *op. cit.* P. 17. (N.T) "(...) os jesuítas também eventualmente praticaram o comércio de escravos. A Historiografia, no entanto, apologeticamente ou não, em geral reteu a imagem de que os jesuítas eram moralmente contra a escravidão indígena, que eles eram os defensores da liberdade dos índios e promotores de sua limitação, de fato da humanização da escravidão dos negros".

³² NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978. P. 17

Rafael Ruiz focou-se no debate, na arena conflituosa das idéias, na qual ele acredita que a figura de Vitória tem centralidade na discussão sobre a liberdade dos índios deste momento, como pai do direito internacional moderno. Vitória atualizou as teorias Tomistas uma vez que não contemplavam por completo as realidades de Vitória, sobretudo a descoberta do Novo Mundo, advento posterior. Concorro com a contribuição de Vitória, sobretudo, em função dos encontros entre europeus e seus outros, que colaboraram para as diversas alterações no modo de pensar e legislar. A Coroa espanhola – privilegiada pela análise de Ruiz – demonstrou uma enorme preocupação com a questão do que seria ou não lícito com relação aos ameríndios e o autor não apenas delineia essas ações – que buscavam legitimar a conquista espanhola, como também aponta para a discussão de Vitória sobre a própria jurisdição do Papa. Rafael Ruiz salienta algumas indagações importantes relacionadas a esta questão. O Papa afinal teria qualquer direito de declarar os ameríndios livres ou servos? Teria ele poder para legislar sobre eles?

Outro âmbito desta discussão é o espaço político, João Botero³³ – teórico político italiano do século XVI e XVII – não discutiu a questão da liberdade dos ameríndios em si, porém, discutiu como o sábio príncipe deve governar um Império misto, amplo, de dimensões oceânicas. Como lidar com as diferentes crenças, como lidar com a diversidade religiosa de modo que todos sejam vassalos do monarca. Sua preocupação destinava-se menos aos ameríndios, e mais aos hereges protestantes, porém, seu tratado político – *Da Razão de Estado* – é uma resposta ao encontro e ao acréscimo de novas alteridades. Antonio Manoel de Sousa e Justo Lipsio³⁴ também escreveram seus tratados de teoria política como um esforço para responder esta questão – como governar um império no qual as alteridades foram acrescidas de forma tão súbita?

Estas questões que se apresentavam eram também questões relacionadas ao que fazer com estas alteridades indígenas. Como lidar com elas, sobretudo sendo homens, humanizados em Bula papal³⁵. A resposta é similar entre estes teóricos europeus: para a conservação do poder é necessário um Império uno, sobretudo na questão religiosa.

³³ BOTERO, João. *Da Razão de Estado*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992

³⁴ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia Política* Coimbra: na oficina de Antonio Simoens Ferreyra, Impreffor da Univerfidade, 1737; LISPSO, Justo. *De las politicas*. Madrid: Imprensa Real, 1604

³⁵ Bula Sublimus Dei, 1537. Disponível em: www.newadvent.org/library/docs_pa03sd.htm (último acesso em: 24 de Maio de 2012)

“la unidad de la religiõ es causa de la uniõ y conformidad : y siendo confusa de albotoyos y turbaciones (...) pero tambien porque introduziendo nuevas deidades, estos tales conbidan y incitan a muchos para dessear alteraciones en el estado”³⁶

Antonio de Sousa de Macedo, jurista português do século XVII, escreve que enquanto adquiriram-se territórios e súditos muitas vezes graças a fortuna, o ato de conservar se dá pela prudência. O Estado seria, para ele, a sociedade de muitos homens debaixo da autoridade de um rei que são livres para obedecer ao soberano.

“hum eftado não he outra coufa, fenão huma fociedade de muytos homens debayxo da autoridade de hum rey [que he Monarquia] ou de principaes [que he a ariftocracia] ou de toda a multidaõ [que he democracia] ehta fociedade ehta fundada fobre as Leys: as Leys sobre a Juftiça; pelo que tirada a juftiça cahem as leys; cahidas as leys, falta a obediencia, pelo que tirada a obediencia, fe deftrue a União (...)”³⁷

Necessário sublinhar também a percepção de liberdade bastante particular deste período. Justo Lipso – humanista espanhol do século XVI e XVII, por exemplo, não fala sobre ‘liberdade individual’ especificamente, a liberdade residiria em ser um cidadão integrado pelo Estado, obedecer a um príncipe que age prudentemente e pertencer a um Estado que garantiria seus direitos. O bom governo não se utilizaria apenas da força, mas sim se misturaria à virtude, especialmente a prudência e a autoridade, alcançadas de forma mista com o desenvolvimento da admiração e do medo. Como desenvolver estes dois sentimentos nos grupos ameríndios senão pela catequese?

Este é o ambiente político e teórico no qual o Breve foi promulgado. Diante destas discussões cabe, portanto, medidas que permitam ao monarca alcançar esta unidade política através da religião. Medidas que transformem todos os ‘outros’ em vassalos do Rei. Medidas que tornem iguais aqueles que outrora eram diferentes. Lembro aqui da formulação de Paolo Prodi, a aliança entre o papado e o soberano está presente em ações colonizadoras e cristianizadoras do período colonial. Jean-François Courtine escreve ainda:

“Com a descoberta das Índias Ocidentais, a ideia da unidade cristã, com efeito, estilhaçou-se e deve progressivamente dar lugar à de uma irreduzível diversidade plural de povos, de Estados, de religiões. Ao mesmo tempo, é também o conjunto de relações conflituosas da cristandade com seus ‘outros’ que vai encontrar-se afetado, trate-se de turcos, dos mouros ou dos judeus. O resultado bastante paradoxal dessa necessária contribuição é que são os teólogos-juristas que vão contribuir para separar o direito da teologia: o direito torna-se objeto de uma ciência

³⁶ LISPSO, Justo. *De las politicas*. Madrid: Imprensa Real, 1604. P. 76

³⁷ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia Politica* Coimbra: na officina de Antonio Simoens Ferreyra, Impreffor da Univerfidade, 1737. P. 26

autônoma na qual a própria noção de direito natural vai encontrar-se radicalmente modificada”.³⁸

A partir desta citação, somo à discussão política e teórica os diversos debates e embates entre teólogos e juristas do mundo europeu, nomeadamente o mundo ibérico. O filósofo Giuseppe Tosi³⁹, por exemplo, analisa a apreensão das teorias aristotélicas nas formulações católicas referente à liberdade e a escravidão. O artigo começa dando voz ao próprio Aristóteles utilizando os seus escritos sobre a questão da legitimidade da escravidão. A partir disso, o autor nos mostra como a tradição cristã se apropria de elementos aristotélicos, negando-os em parte para incorporá-los de forma peculiar. Para esta leitura ele se utiliza de autores cristãos com Agostinho, que também se dedicou a pensar a questão da escravidão e da liberdade.

Com Agostinho, a escravidão que Aristóteles chamou de natural – uma vez que Aristóteles separou os escravos como podendo ser escravos por lei ou por natureza –, passou a estar ligada ao pecado. A escravidão seria, portanto, uma punição, fruto do mal que entrou no mundo a partir do pecado original.

O ameríndio fazia parte de um território do profano, demonizado tanto ideológica quanto literalmente – uma vez que era destino de pecadores, hereges, bruxas, através do degredo⁴⁰. Portanto, estamos diante de uma escravidão que ao servir como punição de pecados assume um sentido peculiar. Analisando o pensamento de Agostinho, Tosi escreve:

“A responsabilidade da escravidão pertence, portanto, aos homens e não a Deus, mas é permitida por Deus, no seu misterioso designo providencial, como uma das formas de punição dos pecados da humanidade e, desta forma, adquire certa legitimidade teológica. Do ponto de vista moral e pastoral, a principal, quando não única recomendação que Agostinho e os padres da Igreja dirigem aos cristãos donos de escravos é de considerar o escravo como um irmão e um filho de Deus.”⁴¹

³⁸ COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes : a Refundação moderna de Vitória a Suarez” In: NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 300

³⁹ TOSI, Giuseppe. “Aristóteles e os índios: a recepção aristotélica da escravidão natural entre tarde Idade Média e primeira Idade Moderna”. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_aristoteles_indios.pdf (Último acesso em 03/04/2012)

⁴⁰ Cf. SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. SOUZA, Laura de Mello. *O Inferno Atlântico: Demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁴¹ TOSI, Giuseppe. “Aristóteles e os índios: a recepção aristotélica da escravidão natural entre tarde Idade Média e primeira Idade Moderna”. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_aristoteles_indios.pdf

Por um lado a escravidão aos poucos começa a deixar de ter este caráter educativo e punitivo, porém a servidão não. Também por isso, a liberdade defendida para os ameríndios, seja por Vitória, Suarez ou Las Casas, baseia-se também em uma tutela dos índios, se a escravidão vai aos poucos perdendo sua força no discurso católico, a servidão ganha sempre espaço, pois faz parte da lógica cristianizadora.

A análise de Tosi nos permite um aprofundamento no pensamento cristão que regeu as ações da Igreja no continente americano durante um longo período. A escravidão de Agostinho, ao assumir a forma de servidão, seria também um modo de educar e cristianizar esse homem que era visto como irracional e de configuração animalizada, uma maneira de inseri-los na lógica européia. Tosi analisa, já no final de seu artigo, um texto do teólogo escocês Johannes Maior, de 1510, que aplica aos índios a teoria aristotélica de forma direta.

“(...) poderiam ser considerados servos ‘em conformidade à servidão natural que provinha de sua falta de entendimento e de capacidade, e de sua repugnância ao trabalho e por sua falta de firmeza em perseverar na fé’. Por isto ele sugeria o *repartimiento del los indios* a pessoas ‘qualificadas’ que os submetessem ao **trabalho** e providenciassem sua **educação**.”⁴²

Vitória – por sua vez – ao renovar o tomismo com suas formulações, afasta-se das explicações que faziam uso das teorias aristotélicas para justificar e explicar a defesa da escravidão dos ameríndios.

“Ao argumento – os bárbaros são escravos por natureza, sob o pretexto de que não são bastante inteligentes para governar a si próprios –, respondo que Aristóteles certamente não quis dizer que homens pouco inteligentes estejam por natureza sujeitos ao direito de um outro e não tenham poder nem sobre si mesmos nem sobre coisas exteriores. Ele fala da escravidão que existe na sociedade Civil: essa escravidão é legítima e não torna ninguém escravo por natureza. Se há homens que são pouco inteligentes por natureza, Aristóteles não quer dizer que seja permitido apoderar-se de seus bens e de seu patrimônio, reduzi-los à escravidão e pô-los à venda. Mas ele quer ensinar que eles tem, natural e indispensavelmente, necessidade de ser dirigidos e governados por outros; é bom para eles estar sujeito a outros, da mesma maneira que crianças tem necessidade de estar sujeitas a seus pais antes de ser adultos, e a mulher, ao marido. Que esse seja realmente o pensamento de Aristóteles, é evidente, pois ele diz da mesma maneira que certos homens são senhores por natureza, a saber, os que brilham pela inteligência. Ora, ele certamente não quer dizer que esses homens podem tomar nas mãos o governo dos outros, sob o pretexto de que são mais sábios. Mas quer dizer que eles receberam da natureza qualidades que lhes permitem comandar e governar. Assim, admitindo que esses bárbaros sejam tão estúpidos e obtusos quanto se diz, não se deve por isso recusar-lhes um poder verdadeiro nem os incluir entre escravos legítimos”⁴³

⁴² TOSI, Giuseppe. Op. Cit. (grifos meus)

⁴³ VITÓRIA, Francisco de. *Relectio de Indis* APUD COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes : a Refundação moderna de Vitória a Suarez” In: NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Esta longa formulação faz justamente o movimento de afastar-se da imagem de escravidão para aproximar-se da ideia de tutela e servidão, que é muito mais cara aos jesuítas do que a ideia de escravidão.

Vitória tinha um discurso bastante inovador e peculiar para época, ainda que não o veja como um herói solitário em um panteão, neste momento de multiplicação de discursos de liberdade e escravidão, é inegável sua contribuição para o debate. Enquanto Tomás de Aquino defendia um Direito das gentes ligado ao Direito Natural, Vitória o via como derivação do Direito Positivo⁴⁴. Francisco Suarez – padre, filósofo e jurista jesuítico do século XVI-XVII, nascido em 1548 e morto em 1617 - leva esta discussão adiante, focando-se no caráter consuetudinário do Direito das Gentes. Ao longo da primeira parte do artigo vimos que de fato o Direito das Gentes esteve em geral ligado muito mais a prática do que a norma, eis novamente a tensão constante da legislação indigenista portuguesa sobre a qual brevemente nos debruçamos no primeiro momento deste artigo.

O encontro gerou transformações no modo de pensar europeu. Estas transformações podem ser vistas no modo de legislar - como disse anteriormente - e também estão presentes no discurso sobre o outro. A identidade e a alteridade não são categorias prontas ou dadas. São construções. Os conflitos que desaguam no Breve de 1639 demonstram como a percepção do outro muda de acordo com o contexto.

Sobretudo, ao pensar na historicidade da alteridade/identidade acendemos possibilidades de analisar os nossos discursos hoje sobre os ‘outros’ que encontramos, para ao fim ao cabo lembrarmos constantemente que o contraste entre alteridade e identidade, o encontro, é também histórico e se refaz ou renova ao longo da história, portanto, da mesma forma que os encontros podem se dar das formas mais diversas hoje, a intolerância também assume facetas distintas que são igualmente construções e muitas vezes reflexo dos nossos discursos sobre os nossos ‘outros’.

⁴⁴ O Direito das Gentes em Isidoro de Sevilha estava ligado a sociabilidade fundamental do ser humano, com Vitória e depois com Suarez é que este direito será atualizado para começar a esboçar algo semelhante ao direito internacional. O Direito Natural abarca todos os seres, sendo assim não é aplicável apenas aos homens, mas aos animais também. O Direito Positivo por sua vez é o código de leis em si, a legislação escrita. Para compreender melhor cf. COURTINE, Jean François. “Direito Natural e Direito das Gentes : a Refundação moderna de Vitória a Suarez” In: NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.