

Daniel  
28 cópias

3a

**USP** UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Reitor* João Grandino Rodas  
*Vice-reitor* Hélio Nogueira da Cruz

**edusp** EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

*Diretor-presidente* Plínio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL

*Presidente* Rubens Ricupero  
*Vice-presidente* Carlos Alberto Barbosa Dantas  
Antonio Penteado Mendonça  
Chester Luiz Galvão Cesar  
Ivan Gilberto Sandoval Falleiros  
Mary Macedo de Camargo Neves Lafer  
Sedi Hirano

*Editora-assistente* Carla Fernanda Fontana  
*Diretora Editorial* Cristiane Silvestrin

CARLOS ALBERTO DE MOURA RIBEIRO ZERON

## LINHA DE FÉ

A Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de  
Formação da Sociedade Colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)

TRADUÇÃO  
ANTONIO DE PADUA DANESI

SBD-FFLCH-USP



**edusp**

### 2.3. ANOS DE DESEQUILÍBRIO: O CRESCENTE ENVOLVIMENTO DOS JESUÍTAS NA POLÍTICA COLONIAL E A POLÊMICA ENTRE MANUEL DA NÓBREGA E QUIRÍCIO CAXA

A deriva da questão indígena nos anos de expansão da economia açucareira (isto é, as décadas de 1560-1570) obriga a Coroa a tomar uma posição mais direta e a arbitrar os conflitos que se multiplicam, a partir do momento em que representam uma ameaça à estabilidade política da colônia.

Os títulos legítimos de escravização, oriundos da tradição jurídica romana e retomados pela jurisprudência medieval, são em número de quatro: a guerra justa, a <sup>alienação, substituição</sup> comutação de uma pena de condenação à morte, a alienação da pessoa própria, ou de sua progenitura, em casos de necessidade e, enfim, o nascimento. Este último, seguindo o princípio *partus sequitur ventrem*, nunca chegou a ser verdadeiramente questionado. Já a guerra justa decorre de uma decisão pessoal do príncipe ofendido – conquanto se possa delegar o julgamento e a decisão, como o rei de Portugal o fará mais tarde, em favor do governador-geral do Brasil ou mesmo dos capitães de cada capitania. Restam, portanto, dois títulos cuja aplicação decorre de uma decisão pessoal do adquirente, sendo mais dificilmente submetidos ao controle de uma autoridade judiciária: o resgate dos prisioneiros das guerras intertribais indígenas (os “presos de corda”, do nome dado pelos portugueses às vítimas do sacrifício ritual canibal, amarrados à cintura por uma corda antes de serem golpeados com um tacape, ou ivirapema) e, sobretudo, o da venda

de seu uso como uma contabilidade imparcial e precisa das operações e despesas de um engenho. Em geral, poderíamos esperar que ele tendesse a subestimar os rendimentos e superestimar as despesas, procurando com isso justificar por que as condições haviam se tornado tão adversas” (*Segredos Internos*, p. 198; na p. 200 da tradução brasileira de sua obra, Stuart Schwartz compõe um quadro sobre as receitas e despesas do Engenho Sergipe, 1611-1754, a partir de fontes diversas. Um resumo dos problemas que envolvem o Engenho Sergipe é proposto por Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, pp. 418-419.

da pessoa própria do índio, ou de sua progeneritura, em casos de necessidade. A dificuldade ou mesmo a impossibilidade concreta de verificar a legitimidade de aplicação desses dois títulos fazem com que eles sejam comumente evocados para cobrir os "saltos" dos caçadores de escravos portugueses e dos mamelucos. É exatamente nesses dois últimos pontos que o rei decide intervir.

Em carta dirigida ao governador Mem de Sá (1557-1572), o regente, cardeal-infante dom Henrique, solicita informações precisas, assim como o parecer das autoridades políticas, jurídicas e religiosas da colônia, reunidas a seu pedido numa junta com a finalidade de definir uma política indigenista:

Eu sou informado que geralmente nessas partes se fazem cativéis injustos, e correm os resgates com título de extrema necessidade, fazendo-se os vendedores pais dos que vendem, que são as coisas com que as tais vendas podiam ser lícitas, conforme ao assento que se tomou, não havendo as mais das vezes as ditas coisas, antes pelo contrário intercedendo força, manhas, enganões, com que os induzem facilmente a se venderem por ser gente bárbara e ignorante.

E por este negócio dos resgates e cativéis injustos ser de tanta importância, e ao que convém prover com brevidade, vos encomendo muito que com o Bispo [dom Pedro Leitão] e o Pe. Provincial da Companhia [Luis da Grã] e com o Pe. Inácio de Azevedo e Manuel da Nóbrega e o Ouvidor Geral [Brás Fragoço], que lá está, e o que ora vai, consulteis e pratiqueis este caso e o modo que se pode e deve ter para se atalhar aos tais resgates e cativéis. E me escrevais miudamente como correm, e as desordens que neles há e o remédio que pode haver para os tais injustos cativéis se evitarem, de maneira que haja gente com que se granjeiem as fazendas e se cultive a terra; para, com a dita informação, se tomar determinação no dito caso e ordenar o modo que nisso se deve ter, que será como parecer mais serviço de N. S. e meu. E em quanto não for recado meu, que será com ajuda de Nosso Senhor brevemente, se fará acerca disso o que por todos for assentado<sup>125</sup>.

125. Dom Sebastião] a Mem de Sá, Lisboa, agosto de 1566, MB, 4, pp. 358-359. A alusão feita às medidas que ele pretende adotar proximamente, a partir justamente das informações enviadas do Brasil e do parecer da Mesa de Consciência e Ordens, refere-se à lei de 1570, dita "sobre a liberdade dos índios".

A reunião de uma junta composta pelo governador, o ouvidor-geral Brás Fragoço, o bispo dom Pedro Leitão e os principais membros da Companhia de Jesus

A junta se reuniu na Bahia em 30 de julho de 1566 na presença do governador geral Mem de Sá, do bispo Pedro Leitão, do provedor-mor Brás Fragoço (não se esperou o novo provedor Fernão da Silva) e do provincial Luís da Grã, assistido por outros padres jesuítas. Estes últimos não esperaram nem o visitador Inácio de Azevedo nem Manuel da Nóbrega<sup>126</sup>, embora ambos tenham sido expressamente convidados para a assembleia. Esta restringe as determinações da Mesa de Consciência e Ordens<sup>127</sup> (1564) a apenas duas proposições: afora a guerra justa: os únicos casos letígitimos de escravização dos índios deviam resumir-se naquele pelo qual o pai vendia o filho por causa de uma grande necessidade – "o pai pode vender seu filho com grande necessidade"; segundo o texto da *Monitória*<sup>128</sup> – ou naquele pelo qual alguém com mais de

no Brasil (o provincial Luís da Grã, o visitador Inácio de Azevedo e o inevitável Manuel da Nóbrega) não deixa vestígios na documentação: não se deve confundir-la com a Junta da Bahia, que se pronuncia sobre a questão específica dos aldeamentos, composta do governador, do bispo e do ouvidor-geral, e cujas resoluções foram conservadas nas cópias do ARSI (*Bras.* 15, ff. 4r-5r), assim como na BPE (CXVI/1-33, ff. 56r-71r), e reproduzidas em MB, 4, pp. 354-357. Essa nova convocação de uma junta só é mencionada por Manuel da Nóbrega, em sua resposta ao parecer de Quirício Caxa, em MB, 4, p. 400.

126. Manuel da Nóbrega achava-se então retido em São Vicente, provavelmente por causa do regime de ventos desfavoráveis à navegação para o norte nessa parte do ano. Sobre as condições de navegação no Brasil, ver Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle (1570-1670): étude économique*, pp. 98-103, em particular pp. 98-99.

127. A Mesa de Consciência é instituída por dom João III em dezembro de 1532. Vinte anos depois, investida de novo mandato e de atribuições mais amplas, passa a denominar-se Mesa de Consciência e Ordens. Essa instituição tem por missão pronunciar-se sobre todas as matérias jurídicas e administrativas, em especial as referentes às Ordens de Cristo, de Avis e de Santiago. Legislando sobre a Ordem de Cristo (da qual o rei é o patrono), incumbia-se também das questões de consciência próprias das missões em terras estrangeiras. O "Regimento da Mesa de Consciência e Ordens" acha-se reproduzido em Martim de Albuquerque, *Estudos de Cultura Portuguesa*, pp. 219-248. A consulta da Mesa de Consciência e Ordens sobre o tráfico e sua legitimidade é reproduzida e discutida em Georges Scelle, *La Traite négrière aux Indes de Castille*, vol. 1, pp. 711-727 e 836-840.

128. Documento perdido, segundo Antônio Serafim Leite. A "Monitória" é o texto decorrente da reunião da junta, e é citado por Manuel da Nóbrega em *Respostas do*

vinte anos de idade vendia sua própria pessoa por razões equivalentes<sup>129</sup>. Em seguida, ambas as proposições aventadas pela junta são examinadas pelo “mestre em caso de consciência” Quirício Caxa<sup>130</sup>, que é convidado a dar seu parecer. Sem contrariar o espírito da lei (*Corpus Juris Civilis*, § 2.º: “de patribus qui filios distraxerunt”<sup>131</sup>), seu parecer<sup>132</sup> cauciona a interpretação liberal que a junta dá da noção de “necessidade” que confere legitimidade à venda do filho por seu pai, sugerindo ao rei a interpretação dessa noção como “grande necessidade”, tal como isso se aplicara antes em outros casos:

*P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa*, MB, 4, pp. 400-401. A “Breve informação do Brasil para o Padre Pedro Mapheo, da Companhia de Jesus, e primeiro para o Pe. Geral, 1583”, documento conservado em ARSI, *Bras.* 15(2), ff. 340-351, afirma reproduzir nas ff. 343r-v as resoluções da junta de 30 de julho de 1566, as quais, segundo seu autor (José de Anchieta), “foi renovar a que já tinha feito havia anos, como acima fica dito” (343v).

129. A junta de 1566 legisla, além disso, em sete pontos precisos de litígio entre os missionários jesuítas e os colonos: 1) os índios escravos que fogem para os aldeamentos dos missionários jesuítas; 2) o retorno aos proprietários dos índios reconhecidos como escravos e o dos índios, livres, que querem trabalhar para os colonos portugueses; 3) as visitas de controle do ouvidor; 4) a nomeação de um procurador dos índios; 5) o casamento dos índios escravos com os que não o são e dos que não são casados; 6) o exame obrigatório dos títulos de redução ao cativo dos índios antes de cada operação comercial; 7) a proibição de posse de um escravo para qualquer colono que se subtraia à verificação da justiça. Ver “Informação do Brasil e do discurso das Aldeias e mau tratamento que os Índios receberam sempre dos Portugueses e ordens del Rey sobre isso”, em José de Anchieta, *Obras Completas*, vol. 9, “Apêndice” (o autor desse texto seria, na verdade, o padre Luís da Fonseca). O manuscrito encontra-se em ARSI, *Bras.* 15 (1). O mesmo documento está conservado sob o título “Breve Notícia Histórica das Missões dos Jesuítas no Brasil” na BPE, cód. CXVI/t-33, ff. 56r-71r, o qual foi publicado na RIHGB, 1894, LVII, 1ª parte, pp. 213-247, sob o título “Trabalhos dos Primeiros Jesuítas no Brasil”, e reproduzido mais uma vez por João Capistrano de Abreu sob o título “Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía”, título que se conservou enfim para a edição do texto nas *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões* de José de Anchieta.
130. Quirício Caxa figura no catálogo dos missionários da Bahia de 1566 como “perfecto dos estudos, mestre de casos de consciência, confessor e pregador”. Ver MB, 4, p. 363.
131. Paul Krueger, *Corpus Juris Civilis*, 3 tomos, Berlim, 1900, t. II, l. IV, § 43, p. 179.
132. “Parecer do Padre Quirício Caxa”, MB, 4, pp. 389-395.

E pois a razão da lei é acudir à necessidade do pai, razão parece estender a lei a outra qualquer necessidade extrema. [...] não é muito que o príncipe alargue o direito comum nisso, como em outras coisas faz a que proceda, havendo necessidade grande, como fizeram os senhores da Mesa da Consciência com autoridade real, pois isso não parece ser contra direito natural<sup>133</sup>.

[...] Por outro lado, a noção mesma de “necessidade” deve ser abolida no caso de uma pessoa com mais de vinte anos de idade que pretenda vender sua própria pessoa, segundo sua interpretação do texto legislativo (*idem*, § 10: “de jure et fact. ign.”):

[...] um maior de vinte anos se pode vender a si mesmo. Para provar esta [proposição], pressuponho duas coisas: a 1ª é que o homem livre é senhor de sua liberdade, [...] a 2ª coisa é que aquele brocardo, *Non bene pro toto libertas venditur auro*, não se deve entender de maneira que a liberdade não seja estimável a dinheiro, porque isso ser falso consta das vendas lícitas que dela se podem fazer [...]. Além destas duas coisas, pressuponho outra, *scilicet*, que não há direito divino, natural, nem humano, que mande que um se não venda a si mesmo fora da extrema necessidade. [...] Destes pressupostos provados se segue claramente que um se pode vender a si mesmo porque cada um é senhor de sua liberdade e ela é estimável e não lhe está vedado por nenhum direito, logo a pode alienar e vender<sup>134</sup>.

Quirício Caxa cita várias referências bíblicas nas quais, de acordo com sua interpretação, não há necessidade de atestar a necessidade extrema para realizar um contrato. De Êxodo, 22, 2 ele diz que “não há necessidade extrema”. De Deuteronomio, 15, 12-17 ele afirma que “claramente não há necessidade alguma, mas somente *voluntas cedendi suo iuri*”. Interpretações semelhantes são feitas a partir de Nicolas de Lyre, Tomás de Aquino, Martín de Azpilcueta Navarro, Domingo de Soto, Duns Scotto ou Pierre de la Palu. A leitura que Quirício Caxa faz dos escritos dos diversos teólogos por ele citados<sup>135</sup> conforma-se assim largamente

133. *Idem*, pp. 389-390.

134. *Idem*, pp. 390-392.

135. Além dos autores citados, ele se refere ainda a Bartolomeo Saliceto, Thomas de Vio e Richard de Middleton.

às exigências dos senhores de engenho no tocante às suas necessidades de abastecimento de mão-de-obra escrava de origem indígena.

Como entender a posição "laxista" de Quirício Caxa, tão diferente das posturas "rigoristas" de Luís da Grã como do "pragmatismo" de Manuel da Nóbrega? Para entendê-la, é indispensável precisar o contexto histórico imediato no qual ela se insere. Isso nos permitirá, igualmente, analisar o fundamento da oposição de Miguel García e Gonçalo Leite.

A partir dos anos 1560-1570 identificam-se vários índices de mudanças profundas na sociedade colonial brasileira, mas é sobretudo o crescimento da cultura da cana-de-açúcar que está em vias de estruturá-la em profundidade. Um novo grupo social emerge, com um projeto próprio e uma força econômica suficiente para lhe permitir opor-se aos interesses dos jesuítas ou mesmo enfrentar a própria Coroa.

A política econômica preconizada pelos senhores de engenho, estribada majoritariamente no capital privado e centrada na exploração da grande propriedade agrícola e do trabalho escravo, contribuía para três quartos da renda interna total da colônia (cerca de dois milhões de libras esterlinas), segundo as estimativas de Celso Furtado. Desse montante, pelo menos 90% estavam concentrados nas mãos da classe dos proprietários de engenhos e canaviais<sup>136</sup>. As atividades subsidiárias reunidas pela economia açucareira, em particular a produção de gêneros alimentícios e o tráfico de escravos aborígenes, se reconvertem para servir a essa política. Esse projeto se opõe, assim, ao jesuítico, que é, por sua vez, uma empresa fundamentalmente missionária, dependente das esmolas, das doações de terras, dos privilégios e das exonerações de impostos outorgados pela Coroa<sup>137</sup>, assim como do suporte do aparelho

136. Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil*, p. 47.

137. "No capítulo das despesas civis uma das mais avultadas parcelas era a dos subsídios aos missionários: 6 500 cruzados, de que tocavam 3 000 ao colégio de jesuítas da Bahia, 2 500 ao do Rio de Janeiro, 1 000 ao de Pernambuco, que recebia por eles 900 arrobas de açúcar." João Lúcio de Azevedo, *Épocas de Portugal Econômico*, p. 266.

judiciário – ou seja, uma empresa fortemente dependente do Estado, no contexto do padroado português.

Os interesses dos senhores de engenho são cada vez mais bem definidos, e o trabalho escravo, especialmente do escravo indígena, com base na qual eles se oporão com frequência aos jesuítas, encontra-se no centro de suas preocupações. Segundo Stuart Schwartz, a transição do trabalho escravo indígena para o de origem africana só se realiza nos primeiros vinte anos do século XVII, no contexto de um crescimento rápido da indústria açucareira, favorecido pela expansão do mercado consumidor europeu e também, talvez, pelas condições de navegação relativamente pacíficas decorrentes da trégua entre a Espanha e a Holanda<sup>138</sup>. Sobre esse período, ainda podemos acompanhar as estimativas de Celso Furtado:

Ao terminar o século XVI, a produção de açúcar muito provavelmente superava os dois milhões de arrobas, sendo umas vinte vezes maior que a cota de produção que o governo português havia estabelecido um século antes para as ilhas do Atlântico. A expansão foi particularmente intensa no último quarto de século, durante o qual decuplicou. [...] Admitindo-se a existência de apenas 120 engenhos – ao final do século XVI – e um valor médio de quinze mil libras esterlinas por engenho, o monte total dos capitais aplicados na etapa produtiva da indústria resulta aproximar-se de 1,8 milhões de libras. Por outro lado, estima-se em cerca de vinte mil o número de escravos africanos que havia na colônia por essa época. Se se admite que três quartas partes dos mesmos eram utilizados diretamente na indústria do açúcar e se se lhes imputa um valor médio de 25 libras, resulta que a inversão em mão-de-obra era da ordem de 375 mil libras. Comparando esse dado com o anterior, se depreende que o capital empregado na mão-de-obra escrava deveria aproximar-se de vinte por cento do capital fixo da empresa<sup>139</sup>.

A reestruturação econômica da colônia em torno da economia açucareira a partir daqueles anos permite-nos opor claramente duas séries de documentos, medi-las e também relativizar seu conteúdo: as

138. Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos*, p. 68 (o preço do açúcar branco na Bahia, entre 1550 e 1620, encontra-se nas pp. 400-401).

139. Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil*, p. 47.

cartas e os relatórios dos jesuítas respondem cada vez mais diretamente aos textos de propaganda da empresa colonial e aos arrazoados dos colonos. Enquanto há uma série quase única até 1570, mais ou menos homogênea, constituída pelas cartas dos missionários jesuítas<sup>140</sup>, onde predominam as estratégias de conversão do índio, a partir dos anos 1560-1570 os documentos oriundos da pena dos missionários e dos colonos, se têm sempre como objeto principal o índio, apreendem-no, entretanto, de maneira contraditória. Em torno do índio se constrói o essencial do conflito que opõe doravante colonos e jesuítas, já que a conversão de sua alma e a exploração de sua capacidade de trabalho são percebidas nesses textos como contraditórias. São, pois, dois projetos que se veem como autônomos, ou mesmo concorrenciais, ainda que ao cabo um suponha o outro: os jesuítas manifestam sua necessidade de mão-de-obra na medida em que desenvolvem uma atividade essencialmente não produtiva, ao passo que os colonos devem forçosamente proceder, tam-

140. Isso deu lugar a amálgamas abusivos entre a ideologia nacionalista e a historiografia apologética da Ordem, sobrepondo a chegada dos primeiros missionários e o nascimento de uma identidade nacional, territorial e cultural, especialmente nos escritos do padre Antônio Serafim Leite. Ver, por exemplo, as notas "Preliminares" que abrem sua edição do *Diálogo sobre a Conversão do Gêntio* de Manuel da Nóbrega (Lisbôa, 1954) ou seu artigo "Plano Colonizador de Manuel da Nóbrega", *Brotéria*, 27, 1938, pp. 191-197, onde ele afirma, notadamente, que "a perfeita compreensão e unidade de vistas entre Nóbrega e Mem de Sá foi o factor mais decisivo para a formação e consolidação do Brasil actual" (p. 196).

O essencial dessa documentação acha-se publicado, com raras lacunas, em MB, 4 vols. Os documentos tratam de desvios da conduta sexual dos missionários no Brasil, questões de malversação dos fundos gerados pela Companhia ou então as cartas dos ou sobre os missionários expulsos da Companhia por infrações aos votos de castidade, pobreza e obediência.

Ao afirmar a homogeneidade da série de cartas jesuíticas, não queremos negar a importância de documentos como a "Navegação" de Pero Lopes de Sousa, da "carta" de Pero Vaz de Caminha ou do "Relatório" de Gonville. Simplesmente, esses documentos coincidem entre si, confirmando certas temáticas, sem se constituírem em série cronológica. Nesse sentido, a única série que se poderia comparar às cartas jesuíticas, e a propósito da qual se poderia empreender uma investigação equivalente, acompanhando as etapas do processo de implantação de uma sociedade colonial no Brasil, seria a que se compõe dos documentos jurídico-administrativos, boa parte dos quais foi publicada em DH.

bém eles, à inculturação do indígena para lograr impor tarefas às quais ele não está afeito, como a subversão da divisão sexual do trabalho que a realização do trabalho agrícola supõe para os homens nos canaviais<sup>141</sup>.

Dadas as modificações profundas por que passa a sociedade colonial nos anos 1560-1570, motivadas essencialmente pela definição de uma nova vocação econômica para a colônia (e paralela ao abandono progressivo das esperanças de nela descobrir metais preciosos), identificamos três fatores desestabilizadores no tocante às dificuldades de acesso ao índio. O primeiro é o súbito aumento da demanda de mão-de-obra escrava em virtude da reconversão global da economia colonial no sentido da exploração da grande propriedade agrícola. Um engenho requer em média cem pessoas para poder funcionar<sup>142</sup>. Ora, sem embargo das estimativas de Celso Furtado, nem todos os senhores de engenho dispõem, nessa época, dos meios de gerar excedentes de capital suscetíveis de serem reconvertidos na substituição da mão-de-obra escrava indígena pela de origem africana: o preço médio de um escravo africano comparado ao de um indígena está numa relação aproximada de três por um<sup>143</sup>, e a grande importação de escravos negros para o Brasil só

141. Ver, por exemplo, a carta de João de Azpilcueta Navarro aos padres e irmãos de Coimbra, MB, 1, p. 179. Sobre o papel das mulheres na agricultura nas sociedades tupinambás, ver Florestan Fernandes, *Organização Social dos Tupinambás*, e Alfred Métraux, *La Religion des Tupinambá et ses rapports avec celles des autres tribus tupi-guarani*, cap. 12, e, do mesmo autor, *Les Indiens de l'Amérique du Sud*, pp. 22-31.

142. Antônio Fernandes Brandão, *Diálogo das Grandezas do Brasil* (1618), p. 129. Ver também João Lúcio de Azevedo, *Épocas de Portugal Econômico*, pp. 267-268, Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos*, pp. 286-287; Dauril Alden, *The Making of an Enterprise*, p. 517; Charles Ralph Boxer, *Salvador de Sá e a Luta pelo Brasil e Angola*, pp. 247-248. O texto de João Antônio Andreoni (pseud. João André Antonil), *Cultura e Opulência do Brasil*, continua sendo, entretanto, uma referência indispensável.

143. "O preço médio de um africano arrolado com ocupações em 1572 era de 25 mil-réis enquanto o de nativos com as mesmas habilidades atingia apenas 9 mil-réis. Os únicos indígenas especializados cujos preços igualavam os dos africanos, ou aproximavam-se deles, eram os que realmente tinham qualificações em ofícios artesanais - carpinteiros, caixeiros e calafates, por exemplo, ou os que eram empregados em funções especializadas na moenda" (Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos*, p. 72). Ver também Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVII<sup>e</sup> siècle*, pp.

principiará efetivamente depois de 1570<sup>44</sup>. Daí decorre a criação de um mercado interno grande consumidor de escravos aborígenes e de um ramo de atividade econômica especializado no comércio, notadamente em São Paulo<sup>45</sup>.

172-173, e Joseph C. Miller, "Slave Prices in the Portuguese Southern Atlantic, 1600-1830". John Manuel Monteiro, *Negros da Terra*, p. 253, afirma, por outro lado, que, "devido à ilegalidade da escravidão indígena, existem poucos registros de venda que possam servir de base para um arrolamento de preços. A partir da década de 1670, no entanto, aparecem nas listas de índios administrados 'alvibrações', ou avaliações dos valores dos 'serviços', que permitem construir uma tabela de preços".

144. Na Bahia dos anos 1580, o número de escravos de origem africana é relativamente pouco significativo, apenas três mil a quatro mil, ao passo que em Pernambuco eles são dois mil, de acordo com as estimativas do secretário de Cristóvão de Gouveia, segundo visitador da Província. Fernão Cardim, "Informação da missão do P. Christóvão Gouvêa às partes do Brasil, anno de 1583, ou Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica", em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, p. 144. Ver também Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle*, p. 179.

145. Não há praticamente nenhuma informação estatística consistente sobre a população da América portuguesa referente aos primeiros 250 anos após a chegada dos europeus. É somente na segunda metade do século XVIII – mais exatamente a partir da década de 1760 – que encontramos dados mais consistentes, quando ingressamos no que Maria Luíza Marcílio denominou "fase protoestatística". A fase estatística começou com o primeiro recenseamento nacional, em 1872, e com a instituição, em 1890, do Registro Civil de nascimentos, casamentos e óbitos. A mesma historiadora, comparando diversos estudos e estimativas, chega ao número de oitocentos mil índios, c. 1570, número que, a despeito de grandes oscilações, se manteria mais ou menos constante até 1819. Os escravos africanos teriam aportado no Brasil numa média anual de 2,5 a quatro mil por ano, entre 1600 e 1630; duzentos mil negros teriam sido importados até meados do século XVII, e entre quinhentos e 550 mil até o final do mesmo século; até o final do século XVIII, dois milhões. A população negra, em 1600: quinze a trinta mil; em 1680: 150 mil; em 1798: 1 361 000; em 1819: 1 107 389. Já a população branca teria crescido da seguinte maneira: em 1549: três ou quatro mil; em 1570: vinte mil; em 1580: trinta mil; no final do século XVII: cem mil; em 1798: um milhão; em 1817-18: 1,3 milhão.

José de Anchieta contava, em 1584, 25 mil brancos da terra (mestiços), catorze mil negros e dezoito mil índios. Ele somente se refere à população indígena incorporada ao empreendimento colonial, a qual oscilou enormemente durante o período colonial, devido aos efeitos combinados das epidemias e das guerras. Lembremos que de dezesseis mil índios aldeados na Quaresma do ano de 1561, na Bahia, passa-se a 34 mil no ano seguinte, distribuídos em onze aldeamentos, e, após uma epidemia, a três ou quatro mil apenas, distribuídos em quatro aldeamentos – a população

Esse aumento repentino da demanda de mão-de-obra escrava acentua ainda mais o impacto do segundo fator desestabilizador, o choque bacteriano. Segundo as fontes jesuíticas, só no início dos anos 1560 a população indígena residente nos aldeamentos da Bahia, recrutada habitualmente para trabalhar nos engenhos da região, despenca de 34 mil pessoas (distribuídas em onze aldeamentos) para apenas três ou quatro mil (distribuídas em quatro aldeamentos), e desaba de oitenta para nove ou dez mil para toda a população indígena convertida da Bahia<sup>46</sup>.

total de índios incorporados, sempre na Bahia, passando de oitenta mil a apenas nove ou dez mil. Considerando esta mesma população incorporada, em 1600, os neobrasileiros seriam de cerca de duzentos mil: 120 mil índios, cinquenta mil mestiços, trinta mil negros (com um contingente urbano de seis a oito mil habitantes). Em 1700, seriam cerca de quinhentos mil: duzentos mil índios, 150 mil negros, 150 mil mestiços e brancos. Em 1800: dois milhões de brancos/mestiços, 1,5 milhão de escravos negros, quinhentos mil índios integrados (um milhão isolados).

Sobre a problemática mas crucial questão da demografia indígena, ver Manuela Carneiro da Cunha, "Introdução a uma História Indígena", em *História dos Índios no Brasil*, pp. 9-24; Pierre Clastres, "Elementos de Demografia Ameríndia", em *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*, pp. 56-70; Carlos Fausto, *Os Índios antes do Brasil*; Ángel Rosenblat, *La Población Indígena y el Mestizaje en América. Vol. I: La Población Indígena (1492-1950)*; Nicolas Sanchez Albornoz e José Luis Moreno, *La Población de América Latina. Bosquejo Histórico*; Julian H. Steward, "The Native Population of South America", em *Handbook of South American Indians. Volume 5: The Comparative Ethnology of South American Indians*, pp. 655-668; John Manuel Monteiro, *Negros da Terra*, segundo capítulo; além do referido artigo de Maria Luíza Marcílio publicado em Leslie Bethell, *História da América Latina: América Latina Colonial*, vol. I.

146. Ver, notadamente, a carta do padre Antonio Blázquez endereçada ao provincial de Portugal, P. Diego Mirón, Bahia, 31 de maio de 1564, que traça um quadro desolador dos efeitos das sucessivas epidemias e da fome que se segue na região, assim como dos problemas acarretados no nível do acesso à mão-de-obra indígena, em MB, 4, pp. 53-70. Ver também as descrições muito minuciosas feitas pelo padre Leonardo do Vale em MB, 4, pp. 4-22. Ver ainda a carta do padre Leonardo do Vale ao padre Gonçalo Vaz de Melo (Baía, 12 de maio de 1563), MB, 4, pp. 9-22, a do padre José de Anchieta ao padre Diego Laynes (São Vicente, 8 de janeiro de 1565), MB, 4, pp. 178-181, ou ainda a do padre Pedro da Costa aos padres e irmãos de S. Roque (Espírito Santo, Aldeia de S. João, 27 de julho de 1565), MB, 4, pp. 267-269. Essas cartas dão igualmente uma noção da amplitude geográfica da dispersão das epidemias. O padre Luís da Fonseca escreve, por sua vez: "No mesmo ano de 1562,

O terceiro fator desestabilizador, determinado pelos dois anteriores, pode ser identificado no recrudescimento em todo o Brasil das guerras indígenas de resistência à ocupação portuguesa: guerras dos carijós no sul, dos tamoiós em São Paulo, dos tupinambás no Rio de Janeiro, dos aimorés no sul da Bahia, dos Potiguar em Pernambuco etc.<sup>147</sup>. Isso acarreta acessoriamente a instabilidade das alianças comerciais e militares que os portugueses mantinham com os antigos grupos indígenas aliados e

por justos juízos de Deus, sobreveiu uma grande doença aos Índios e escravos dos Portugueses; e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter por casa dos Portugueses a se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu neste gentio, que se dizia que entre escravos e Índios forros morreriam trinta mil no espaço de dois ou três meses" (Luís da Fonseca (autor presumido), "Informação dos Primeiros Aldeamentos da Bahia", p. 364. Para a estimativa do número total de índios aldeados, ver a carta de Antônio Rodrigues aos irmãos da Bahia, agosto de 1561, MB, 3, pp. 388-389.

Ver, por outro lado, o estudo de Dauril Alden e Joseph Miller, "Unwanted Cargoes: the Origins and Dissemination of Smallpox via the Slave Trade from Africa to Brazil, c. 1560-1830".

Nas causas do declínio da população indígena aldeada da região da Bahia, importa considerar também os efeitos da "guerra justa" declarada contra os índios caetés, à qual voltaremos em seguida.

A despeito das fugas e epidemias, o número de aldeamentos continuará sempre a crescer: segundo um relatório datado de 1600, cinquenta mil indígenas estão sob a tutela dos missionários jesuítas em seus aldeamentos. Cf. Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos*, p. 50. O número de missionários também não cessa de aumentar: em 1549 eles são seis; em 1558 contam-se 25; em 1574, 110; em 1600, 169. Numerosos catálogos que cobrem a intervalos muito curtos o período 1556-1660 encontram-se em ARSI, *Bras.* 5-I e II.

147. Ver CCJ e frei Vicente do Salvador, *História do Brasil: 1500-1627*. Ver igualmente as seguintes cartas: Antonio Blázquez, por ordem de Manuel da Nóbrega, a Diego Laynes, Bahia, 30 de abril de 1558, MB, 2; Brás Lourenço aos padres e irmãos de Coimbra, Porto Seguro, 5 de maio de 1554, MB, 2, p. 48; Antonio Blázquez, por ordem de Manuel da Nóbrega, a Diego Laynes, Bahia, 30 de abril de 1558, MB, 2; Francisco Pires a Miguel de Torres (?), Bahia, 2 de outubro de 1559, MB, 3; Francisco Pires e Antonio Rodríguez a Miguel de Torres, Bahia, 2 de outubro de 1559, MB, 3. Ver também "Informação dos Primeiros Aldeamentos da Bahia", do padre Luís da Fonseca, pp. 357-402, e as notas 464, 465 e 486.

fugas em massa dos índios para o interior do território, fruto das guerras, portanto, mas talvez também da busca da mítica Terra sem Mal<sup>148</sup>.

Os conflitos entre colonos e jesuítas desenvolvem-se de início no terreno das zonas de contato com os indígenas, como testemunham a multiplicação das invasões dos aldeamentos jesuítas e as expedições ditas "de descimento" de índios, nas quais os mamelucos desempenham um papel determinante. Mas esses conflitos se desenvolvem igualmente no plano jurídico, no domínio da regulamentação das práticas sociais em que os dois projetos vão confrontar-se; por exemplo, nas disputas em torno da gestão temporal dos aldeamentos.

Apesar das contradições contidas numa e noutra série de documentos, cumpre notar que tais conflitos são também fruto de alguns pontos comuns entre os dois projetos. Tanto um como outro veem na abundância da mão-de-obra servil a única possibilidade de realização material de suas respectivas empresas. E, de fato, uma das anomalias da atitude dos jesuítas face ao problema da escravidão indígena reside em sua incapacidade de criticar a instituição da escravidão, e a escravidão negra em particular – ponto, aliás, que a historiografia jesuítica nem sempre atacou de maneira convincente, e a obra do padre Antônio Serafim Leite é um exemplo notório disso. Outro ponto comum reside em sua avaliação tendencialmente negativa das capacidades intelectuais dos indígenas e de sua cultura. Sobre esse ponto, os jesuítas ainda seguem de perto o pensamento do dominicano Francisco de Vitoria e a problemática característica da primeira geração da Universidade de Salamanca, em estreita relação com o período da Conquista<sup>149</sup>.

148. Desde os trabalhos de Alfred Métraux (ver, em especial, *La Religion des Tupinambá et ses rapports avec celles des autres tribus tupi-guarani*, cap. 16), historiadores e antropólogos identificam nos escritos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos cosmológicos, entre os quais o da Terra sem Mal, basilar para as sociedades tupi-guaranis e estudado notadamente por Hélène Clastres, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*.

149. Voltaremos a esse ponto no capítulo 2, item 3, no qual essa discussão é examinada em detalhe.



Além dos conflitos e similitudes entre os projetos dos colonos e o dos jesuítas, podemos identificar também divergências internas. Importa lembrar aqui que para os jesuítas a missão em terras distantes é uma experiência nova: eles chegam ao Brasil pouco depois da criação da Ordem e devem ainda inserir suas atividades nos limites do padroado português. No período seguinte, a partir de 1560-1570, passam da estratégia de simples conversão às preocupações mais permanentes ligadas à implantação duradoura das missões, à sobrevivência material da Ordem e à coexistência com as outras forças sociais num espaço sociojurídico pouco regulamentado, onde sobressai precisamente a querela em torno do índio. Numerosos são os debates internos na Ordem sobre temas como a pobreza, o trabalho assalariado, o comércio de escravos, a legitimidade dos títulos de escravização de outrem. As respostas são, além disso, muito diferentes segundo sejam formuladas na América, na África ou na Europa, com clivagens específicas no interior de cada província. No Brasil, como vimos, a precariedade material implica a rentabilização das terras, mas também estratégias políticas capazes de restabelecer o equilíbrio, posto que instável, que ainda existia até os anos 1560-1570, quando a disputa em torno do índio ainda não era sistemática. Uma reviravolta emblemática com relação ao corte cronológico dos anos 1560-1570 corresponde à guerra travada pelos portugueses contra os caetés, os índios que comeram o bispo Pedro Fernandes Sardinha e a tripulação do navio que o reconduzia a Portugal em 1556. A "justiça" dessa guerra é decidida pelo governador Mem de Sá<sup>150</sup> em 1562, e sua consequência implícita é a autorização para a escravização da nação dos caetés. Trata-se aqui, talvez, de uma estratégia destinada a diminuir a pressão sobre os índios aldeados, avidamente cobiçados pelos colonos, e para assegurar a restrição do tráfico interno de escravos indígenas mediante a aplicação

150. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, p. 449. Luís da Fonseca se pronunciará no mesmo sentido pouco tempo depois: "Informação dos Primeiros Aldeamentos da Bahia", em José de Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, p. 363. Mas ele próprio dá o resultado desastroso dessa guerra, pp. 363-364.

controlada do preceito da guerra justa. Manuel da Nóbrega pronuncia-se a favor dessa guerra desde 1558:

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata<sup>151</sup>.

Nessa passagem, vemos que Nóbrega dá um parecer favorável à guerra contra os caetés ("os que mataram a gente da nau do bispo") e contra qualquer outra nação hostil ao invasor europeu ("todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos"; "os que têm escravos dos cristãos, e não os querem dar"). Curiosamente, ele extrapola aqui os parâmetros doutrinários da guerra justa – entendida como uma ação de legítima defesa contra uma injúria recebida – e aquiesce na ampliação do recurso à força contra as nações que se mostram potencialmente hostis aos portugueses ("os que querem quebrantar as pazes"; "e todos os mais que não quiseram sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos"). Isso se deve não apenas a razões geopolíticas, como a proteção da rede de aldeamentos e de sua população, mas também a razões ligadas ao trabalho catequético propriamente dito. Na época da redação dessa carta, Nóbrega procede à elaboração da terceira fase de adaptação das estratégias missionárias. Como já sublinhamos, às descrições iniciais das conversões em massa dos indígenas sucedem os relatos da desilusão dos missionários ante o retorno dos neófitos a seus

151. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, p. 449. Luís da Fonseca se pronunciará no mesmo sentido pouco tempo depois: "Informação dos Primeiros Aldeamentos da Bahia", em José de Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, p. 363. Mas ele próprio dá o resultado desastroso dessa guerra, pp. 363-364.

usos e costumes tradicionais. Gradualmente, os relatos que dão conta do sucesso do trabalho de conversão tornam-se cada vez mais raros. No mais das vezes, detêm-se na etapa preparatória da catequese, indo eventualmente até o batismo (dos moribundos, sobretudo, recém-nascidos ou anciãos). As missões volantes dos primeiros anos (primeira fase) – logo percebidas como ineficazes, porque, como analisava o missionário Antônio Píeres, a conversão revelou-se mais uma questão de costume que de doutrina<sup>152</sup> –, os jesuítas que trabalhavam sob a orientação de Nóbrega substituem então a supervisão aproximada e metódica da vida cotidiana dos índios, com vistas à abolição dos usos e costumes tradicionais (segunda fase). O confinamento dos índios nômades de diferentes tribos e nações num mesmo espaço, onde o missionário reside doravante (o aldeamento), a proibição de todas as práticas rituais (antropofagia e guerras de vingança, poligamia, *cauinagem*<sup>153</sup>), sob pena de castigo físico, e a regulação de sua vida pelos ritmos do trabalho agrícola e das horas de prece e catequese são outros tantos traços que os missionários desenvolvem nos seus aldeamentos durante os anos 1550 com o fim de quebrantar o modo de vida tradicional indígena para convertê-lo, ou, antes, substituí-lo pelo modo de vida cristã.

A lei, que lhes não de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre

152. Ver HCJB, 2, pp. 12 e 13. Numerosas são as cartas que atestam o fracasso das missões volantes: MB, 1, pp. 178-187, MB, 1, pp. 277-283, MB, 1, pp. 273-275, MB, 1, pp. 230-231. Esta última, como a de João de Azpilcueta Navarro de 28 de março de 1550, se constrói a partir do tema do povo “sem rei” e das dificuldades que essa característica das sociedades indígenas acarretaria para a conversão. Ver também MB, 1, pp. 303-305, MB, 1, pp. 316-321, MB, 1, pp. 322-327, MB, 2, pp. 229-233, MB, 2, pp. 245-250, MB, 3, pp. 248-269, e MB, 3, pp. 452-456. Uma descrição da prática das missões volantes encontra-se na carta que João de Azpilcueta Navarro endereça aos seus colegas de Coimbra em 28 de março de 1550, MB, 1, p. 183. O padre Leonardo Nunes, companheiro de Nóbrega na primeira expedição dos missionários jesuítas no Brasil, também era chamado de “Abaré Bebê”, o padre voador.

153. Luís da Grã a Inácio de Loyola, 27 de dezembro de 1554, MB, 2, pp. 132-133. Cauim: bebida fermentada preparada à base de mandioca.

si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem<sup>154</sup>.

Os obstáculos externos (em particular as epidemias e os ataques dos colonos contra os aldeamentos), aos quais se acrescentam as resistências internas (as cartas nos referem notadamente a fuga<sup>155</sup>, a recidiva e a inconstância<sup>156</sup> dos índios), fazem os jesuítas desesperarem de sua missão. Desde os anos 1550 até o fim dos anos 1560, vê-se então multiplicar-se entre os missionários as tomadas de posição por uma estratégia complementar à dos aldeamentos, de submissão do índio pela força: coação ao descimento para o aldeamento e castigo físico dentro de seu recinto. A formulação mais impressionante é a de José de Anchieta, discípulo de Nóbrega e quarto provincial do Brasil:

[...] para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro [Sl 2, 9], na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare* [Lc 14, 23]<sup>157</sup>.

José de Anchieta enumera, também ele, os “maus costumes” dos índios que seria preciso proibir no capítulo da “Informação do Brasil e de suas Capitanias (1584)” consagrado aos “impedimentos para a con-

154. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, p. 450. Ver nosso artigo “Les aldeamentos jésuites au Brésil et l'idée moderne d'institution de la société civile”.

155. Sobre a fuga dos índios, ver MB, 1, p. 181, MB, 2, p. 427, MB, 3, pp. 375-376, 437-438 e 454-455.

156. As primeiras alusões à “inconstância da alma indígena” encontram-se na carta de Vicente Rodrigues, datada de 17 de maio de 1552, e na de Antônio Pires, datada de 4 de junho de 1552 (ver MB, 1). Ver, a esse respeito, Eduardo Viveiros de Castro, “O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem”.

157. José de Anchieta a Diego Laynes, São Vicente, 16 de abril de 1563, MB, 3, p. 554. Ver também José de Anchieta a Inácio de Loyola, São Paulo de Piratininga, 1º de setembro de 1554, MB, 2, p. 114; José de Anchieta a Inácio de Loyola, São Vicente, fim de março de 1555, MB, 2, pp. 191 e 196; e José de Anchieta ao provincial de Portugal (?), Piratininga, fim de dezembro de 1556, MB, 2, pp. 313-314.

versão dos Brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã<sup>158</sup>:

Os impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. *Item* as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais *initium sapientiae timor Domini est*, o qual lhes há de entrar por temor da pena temporal [...] <sup>158</sup>.

Sobre esse ponto, Anchieta chega assim quase a refutar Manuel da Nóbrega, que no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* exprimia ainda algumas esperanças quanto às capacidades intelectuais dos indígenas. Ele prolonga a ideia expressa por Nóbrega no *Diálogo* sobre a facilidade de conversão dos índios da seguinte maneira:

[...] como nada adoram, facilmente creem o que se lhes diz que não de crer: mas por outra parte, como não têm muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer cousa; ao menos de maus costumes.

Donde ele deduz a necessidade imperativa da coação:

[...] são de uma natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem à missa nem buscarem outros remédios para sua salvação.

E conclui, referindo-se às guerras de conquista empreendidas por Mem de Sá:

<sup>158</sup>. José de Anchieta, "Informação do Brasil e suas Capitánias (1584)", *Cartas, Informações Fragmentos Históricos e Sermões*, p. 341.

Todos estes impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição, como se viu por experiência desde o tempo do governador Mem de Sá até agora <sup>159</sup>.

A estratégia de Nóbrega e Anchieta, construída como uma resposta histórica aos sucessivos malogros da política missionária jesuítica no Brasil, repousa, cerca de dez anos após a instalação de missão, na ideia da sujeição pelo medo. Para eles, provocar o medo no índio não é exatamente uma coerção, mas uma forma de persuasão – necessária no caso dos índios do Brasil.

Nesse aspecto, seu pensamento segue o de Tomás de Aquino:

O objeto primeiro e formal da fé é um bem, a verdade primeira. Mas entre as coisas materiais que se relacionam com a fé é preciso crer igualmente em certos males; é um mal, por exemplo, não se submeter a Deus ou então afastar-se dEle, e os pecadores sofrerão então punições provenientes de Deus. Nesse sentido, a fé é a causa do medo <sup>160</sup>.

Segundo Tomás de Aquino, existem dois tipos de medo: o medo servil, que é o temor da punição engendrada pela cólera divina, e o medo filial, isto é, o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina. A falta de fé é a causa do medo servil, enquanto a fé propriamente dita produz o medo filial. Aquele que ignora a fé pode ser levado a temer a Deus através do medo servil.

Além de Tomás de Aquino, pode-se dizer que o pensamento de Nóbrega e Anchieta está igualmente de acordo com os ensinamentos de Agostinho. Para o bispo de Hipona, a guerra – como a escravidão, aliás – é uma consequência do pecado; Deus a utiliza para castigo dos homens que estão em pecado. A punição é percebida, portanto, como um ato de amor, enquanto escolher a paz significaria escolher a indiferença ou, dito de outro modo, pecar por haver abandonado o semelhante num

<sup>159</sup>. *Idem, ibidem*.

<sup>160</sup>. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, t. VIII, 2a-2ae, q. 7, a. 1.

estado não cristão sem se preocupar com sua salvação. Agostinho exprime isso em *A Cidade de Deus*, quando desenvolve sua tese da correção fraternal, que torna uma obrigação corrigir seu próximo, sob pena de participar de sua falta por negligência. Punir o culpado é, a um tempo, salvá-lo, ao impedi-lo de prejudicar, prová-lo pelo sofrimento, restaurar a ordem, em suma, amar a Deus e à sua criatura, porquanto a punição pode ter virtude *catártica*<sup>161</sup>.

É o que Nóbrega e Anchieta querem para os aldeamentos jesuítas, tanto através de leis positivas, às quais correspondem logicamente formas de punição definidas e previstas por elas, como na busca do consentimento dos indígenas em “descer” para os aldeamentos, quando um exército apoia o proselitismo missionário. Em ambos os casos, a ameaça da autoridade secular seria análoga à punição divina, pela mediação do poder indireto (*potestas indirecta*) dos jesuítas (voltaremos a isso).

Mas para entender toda a dimensão desse aspecto do pensamento de Nóbrega e Anchieta é preciso lembrar também suas opiniões sobre o papel desempenhado pelo colono português. Anchieta:

[...] os maiores impedimentos nascem dos Portugueses, e o primeiro é não haver neles zelo da salvação dos Índios, *etiam* naqueles *quibus incumbit ex officio*, antes os têm por selvagens, e, ao que mostram, lhes pesa de ouvir dizer que sabem eles alguma cousa da lei de Deus, e trabalham de persuadir que é assim; e com isto pouco se lhes dá aos senhores que têm escravos, que não ouçam missa, nem se confessem, e estejam amancebados. E, se o fazem, é pelos contínuos brados da Companhia, e logo se enxer-ga claro nos tementes a Deus que seus escravos vivem diferentemente pelo particular cuidado que têm deles. Os que nesta parte mais padecem são os pobres escravos e os mais Índios livres que estão em poder dos Portugueses [...] os que peor vivem são os que mais tratam com os Portugueses [...] O que mais espanta aos Índios e os faz fugir dos Portugueses, e por consequência das igrejas, são as tiranias que com eles usam obrigando-os a servir toda a sua vida como escravos, apartando mulheres de maridos, pais de filhos, ferrando-os, vendendo-os, etc., e se algum, usando de sua liberdade, se vai para as igrejas de seus parentes que são cristãos, não o consentem lá estar, de onde

161. Retomamos aqui uma formulação de Henri Mechoulan, *L'Anti-humanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. Étude critique du "Democrates Primus"*, p. 69.

muitas vezes os Índios, por não tornarem ao seu poder, fogem pelos matos, e quando mais não podem, antes se vão dar a comer a seus contrários; de maneira que estas injustiças e sem razões foram a causa da destruição das igrejas que estavam congregadas e o são agora de muita perdição dos que estão em seu poder<sup>162</sup>.

Essas posições de José de Anchieta remontam praticamente à sua chegada ao Brasil, em 1553. A ideia de uma submissão prévia à conversão começava então a se impor de maneira bastante consensual entre os missionários. Na carta quadrimestral de 1554, que redige por ordem de Manuel da Nóbrega, já se exprime nos seguintes termos:

Não estão submetidos a nenhum rei ou chefe e só têm alguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer; por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência<sup>163</sup>.

A partir de então, essa ideia se dissemina sem deparar com muitos oponentes. Entre seus partidários vamos encontrar, por exemplo, o “protomártir” Pero Correia<sup>164</sup>, os veteranos Francisco Pires<sup>165</sup>, Juan de

162. José de Anchieta, “Informação do Brasil e de suas Capitánias (1584)”, *op. cit.*, p. 342.

163. José de Anchieta a Inácio de Loyola, Piratininga, 1º de setembro de 1554, MB, 2, pp. 96-97. O texto original diz: “Nulli autem regi aut duci subiecti sunt, solumque eos in aliqua existimatione habent qui aliquod facinus, forti viro dignum, gesserunt. Quamobrem frequenter cum lucrifactos credimus recalcitrant, quia non est qui ipsos vi parere cogat; filii parentibus ad libitum suum obediunt, denique unusquisque domi suae rex est, vivitque ut vult: quapropter nullus aut tenuissimus certe ex eis fructus percipi potest, nisi brachii secularis vis accedat, quae ipsos domet et obedientiae iugo subiiciat”. Ver também a carta de José de Anchieta a Inácio de Loyola, fim de março de 1555, MB, 2, pp. 189-191.

164. Pero Correia a Simão Rodrigues, São Vicente, 10 de março de 1553, MB, 1, p. 443.

165. Francisco Pires se felicita pelas decisões tomadas por Mem de Sá contra os caetés numa carta dirigida ao teólogo Martín de Azpilcueta Navarro em 2 de outubro de 1559 (MB, 3, pp. 159-162).

Azpilcueta Navarro<sup>166</sup>, Ambrósio Pires<sup>167</sup>, Antonio Blázquez<sup>168</sup>, Antônio Pires<sup>169</sup> ou ainda Fernão Cardim, secretário do segundo visitador da Província e sétimo provincial do Brasil, o qual afirma que “por milagre tenho a domar-se gente tão fera”<sup>170</sup>. Noutra carta, endereçada a Miguel de Torres e datada de 2 de setembro de 1557, Manuel da Nóbrega cita os nomes dos doze missionários que trabalham então no Brasil, entre eles “todos, que tenho dito, se não é o Padre Luís da Grã e o Padre Paiva um pouco, e o Padre João Gonçalves que tem muita caridade, todos os mais têm mui pouco gosto do gentio”<sup>171</sup>. A primeira exceção mencionada, o padre Luís da Grã, se aproximará progressivamente das posições dos seus colegas no que concerne à “necessidade” da submissão do índio como condição prévia para a consumação do trabalho de conversão<sup>172</sup>.

166. Juan de Azpilcueta Navarro aos padres e irmãos de Coimbra, Salvador, agosto (?) de 1551, MB, 1, p. 279.

167. Ambrósio Pires a Inácio de Loyola, Bahia, 12 de junho de 1555, MB, 2, p. 237.

168. Antonio Blázquez, por ordem de Manuel da Nóbrega, a Diego Laynes, 30 de abril de 1558, MB, 2, p. 428.

169. Antônio Pires (?) ao provincial de Portugal, Bahia, 12 de setembro de 1558, MB, 2, p. 471.

170. Fernão Cardim, “Informação da missão do P. Christóvão Gouvêa às partes do Brasil, anno de 1583, ou Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica”, *op. cit.*, p. 152. A despeito do julgamento incisivo de Fernão Cardim sobre as potencialidades dos indígenas para alcançar a Graça (os índios são “tanquam tabula rasa” após sua conversão, escreve ele na *Informação da Província do Brasil*, p. 443), como Nóbrega e Anchieta, ele não hesita em responsabilizar também os colonos portugueses e até o clero pelas dificuldades encontradas no trabalho de conversão. Na nota 564, pp. 445-448, Afrânio Peixoto discute longamente as dificuldades para determinar de maneira inequívoca o autor da *Informação da Província do Brasil*, que por longo tempo se acreditou ser José de Anchieta e que Antônio Serafim Leite identifica finalmente como sendo Fernão Cardim. Ver em HCJB, 8, no verbete “Cardim”.

171. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 2 de setembro de 1557, MB, 2, p. 418.

172. Luís da Grã parece começar a considerar essa estratégia já em 1554, e em definitivo a partir de 1556. Ver as cartas de Luís da Grã a Inácio de Loyola, Piratininga, Bahia, 27 de dezembro de 1554, MB, 2, pp. 129-139, e, do mesmo Luís da Grã, sempre a Inácio de Loyola, Piratininga, 8 de junho de 1556, MB, 2, p. 294. Ver também a carta enviada da Bahia a Miguel de Torres, 22 de setembro de 1561, MB, 3, p. 429. Vimos mais acima que as decisões da “Primeira Congregação Provincial do Brasil” (Bahia, junho de 1568, MB, 4, pp. 465-468) se tomam durante seu provincialato.

O padre Manuel de Paiva, de quem não se conhece uma só carta, é aquele que adapta uma dicção portuguesa para discriminar três tipos de homens: os que Deus fez, os que ele fez fazer e aqueles para quem deixou recado para que se fizessem; a terceira categoria seria representada pelos índios<sup>173</sup>. Quanto ao padre João Gonçalves, a única carta que lhe conhecemos não permite estabelecer sua posição, a não ser que ele relata num tom indiferente a atitude de seu colega Antônio Pires recebendo a comunhão de alguns mercadores de escravos indígenas. No caso do próprio Manuel da Nóbrega, conquanto não admita essa aversão pelo indígena a que faz referência na passagem citada, as sucessivas reformas da missão que ele propõe adaptam-na progressivamente para incorporar a estratégia da submissão como condição prévia para a conversão<sup>174</sup>. No começo da carta que dirige a Miguel de Torres em maio de 1558, anteriormente citada, Manuel da Nóbrega escreve: “[...] o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural”<sup>175</sup>.

173. Cf. Jerônimo Rodrigues, “A Missão dos Carijós, 1605-1607”, em Antônio Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 223.

174. Mecenaz Dourado, em *A Conversão do Gentio*, observa que a força coadjuvante do medo no processo de conversão aparece em Manuel da Nóbrega desde a primeira carta escrita no Brasil em abril de 1549. Em janeiro de 1550, ele alude claramente à conversão pela mediação auxiliar da coerção e do castigo físico; em 1554, disserta a propósito dos gentios “que folgariam aceitar qualquer sujeição moderada”; e a partir do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557) ele fala abertamente da submissão como o único método eficaz de conversão, até afirmá-la em todas as cartas e em definitivo após a morte do bispo Sardinha, na carta de 8 de maio de 1558.

175. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, p. 447. Ele volta a esse ponto nas pp. 448-449. Ver também Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 2 de setembro de 1557, MB, 2, pp. 411-412, e Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, Bahia, 5 de julho de 1559, MB, 3, p. 72. Essa mesma visão, como veremos mais adiante, ainda é compartilhada pelo reitor do colégio de Luanda, em “Carta do padre Garcia Simões para o Provincial”, MMA, 3, p. 142: “[...] a conversão destes Barbaros não se alcançará por amor, senão depois que por armas forem sojeitos e vassallos delRei Nosso Senhor, e muito menos deste modo que agora vai, que não há quem por amor com elle trate”. Para análises similares dos missionários jesuítas, sempre em Angola, ver “Carta do padre Maurício Serpe ao Padre Geral” (25 de julho de 1568), MMA, 2, pp. 566-569, “Carta do padre Baltasar

O argumento dessa carta se constrói por inteiro em torno da ideia da sujeição dos índios, cuja selvageria característica ameaça a presença portuguesa no Brasil:

[...] de maneira que lhes convém [aos colonos portugueses] viver em povoações fortes e com muito resguardo e armas, e não ousam de se estender e espalhar pela terra para fazerem fazendas, mas vivem nas fortalezas como fronteiras de mouros ou turcos e não ousam de povoar e aproveitar senão as praias, e não ousam fazer suas fazendas, criações, e viver pela terra dentro, que é larga e boa, em que poderiam viver abastadamente, se o gentio fosse senhoreado ou despejado<sup>176</sup>.

Os índios são retratados como "cruéis e bestiais"<sup>177</sup>, e para prová-lo ele aventa como argumento o fato de que mesmo os que são catequizados retornam invariavelmente a seus antigos usos e costumes (guerra, poligamia, antropofagia...). Nóbrega parece desesperar da missão jesuítica no Brasil e por isso preconiza abertamente a sujeição do índio como último remédio:

A prova disto é que estes da Bafa sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas; e com severidade e castigo se humilham e sujeitam. [...] se o gentio fosse senhoreado ou despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto, e teriam vida espiritual, conhecendo a seu criador e vassalagem a S. A. e obediência aos cristãos, e todos viveram melhor e abastados e S. A. teria grossas rendas nestas terras<sup>178</sup>.

Afonso para o padre Miguel de Sousa" (4 de julho de 1581), MMA, 3, p. 205, "Carta de um padre ao Provincial de Portugal" (15 de dezembro de 1587), MMA, 3, p. 348, "Estado religioso e político de Angola" (1588), MMA, 3, p. 375, e "O padre Pero Rodrigues visita a Missão de Angola" (15 de abril de 1594), MMA, 3, p. 477.

176. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, p. 448.

177. O índio chega a ser associado a Leviatã em MB, 2, p. 449. Para outras passagens de cartas de missionários jesuítas no Brasil onde se descreve o índio como "cruel e bestial", ver as citações propostas por José Sebastião da Silva Dias, *Os Descobrimientos e a Problemática Cultural do Século XVI*, pp. 226-234.

178. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, pp. 447-448.

Mas sujeição não quer dizer escravização e integração forçada no sistema econômico da sociedade colonial. Para ele, os colonos são igualmente responsáveis pelo estado de decadência da colônia em 1558: a inépcia e o interesse os levam a ser cúmplices das reações violentas dos índios.

Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, tratando com eles e dando-lhes os resgates com que eles folgam e têm necessidade, nem por isso puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como e quando puderam<sup>179</sup>.

Tendo considerado, ao mesmo tempo, as disposições dos índios e o estado em que se encontra a colônia no fim dos anos 1550, não descarta nem a guerra de conquista nem a redução à servidão dos índios como os melhores meios para concretizar o desígnio primeiro da colonização do Brasil, sua conversão. Toma então como modelo a conquista espanhola e a instituição do sistema de *encomiendas*:

Este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado; e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre a geração portuguesa, que entre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo<sup>180</sup>.

Nóbrega parece aderir aqui ao ponto de vista dos colonos e até mesmo fornecer argumentos para uma interpretação aberta dos títulos de redução do semelhante à escravidão – como o fará pouco mais tarde

179. *Idem*, p. 447.

180. *Idem*, pp. 448-449. Ver, no mesmo sentido, a carta de Manuel da Nóbrega ao rei dom João III, São Vicente, outubro de 1553, MB, 2, p. 17, e Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, Bahia, 5 de julho de 1559, MB, 3, p. 90.

Quirício Caxa no parecer que apresentou à junta reunida em 1566. Na carta de 8 de maio de 1558, endereçada a Miguel de Torres, Nóbrega concede que a guerra justa contra os índios que comeram o bispo Sardinha pode ser estendida a toda a nação dos caetés; contra os caetés, mas também contra todos os inimigos dos cristãos, contra os que ameaçam romper os acordos de paz e as alianças militares e até contra todos os que não querem sofrer a "sujeição justa" que os portugueses devem impor-lhes. Seu argumento é capcioso porque, segundo ele, é ampliando ao máximo as aplicações do preceito da guerra justa que os índios reduzidos à escravidão serão considerados doravante como escravos legítimos. E, mais ainda, não descarta o interesse econômico de semelhante operação<sup>181</sup>. Todavia, sua proposição – que aqui se exprime abertamente na qualidade de conselheiro (certo que a título informal) do governo-geral do Brasil – não adere verdadeiramente aos interesses dos colonos. E relativiza todos esses argumentos a partir da segunda parte da mesma carta:

[...] e porque Mem de Sá lhes manda a uns e aos outros [os índios submetidos ao principal Tubarão e os índios submetidos ao principal Mirangoaba] que não pelem nem tão-pouco se entrem, lho contradizem por se temerem que serão amigos e far-se-ão mais fortes contra os cristãos. Desta opinião era Ambrósio Pires e eu também a tive muitos anos até que vi e soube a experiência que se tem em outras partes, *scilicet* no Peru e Paraguai onde está uma cidade de cristãos no meio da geração Carijó<sup>182</sup>.

A ideia sobre a qual Manuel da Nóbrega se fixa é, doravante, segundo suas próprias palavras, a de uma "sujeição moderada" dos índios: é assim que ele interpreta, fundamentado em Tomás de Aquino, a passagem do "medo servil" ao "medo filial" no contexto da América portuguesa da segunda metade do século XVI. Ou seja, se o descimento voluntário dos índios aos aldeamentos, consequência da pregação da palavra missionária, não é bem-sucedido, ele crê legítimo obrigá-los a

181. Pouco mais adiante ele retoma o argumento do menor custo de tal operação: MB, 2, p. 450.

182. *Idem*, p. 452.

fazê-lo. Por seu turno, no aldeamento os índios devem receber uma instrução religiosa e cívica rigorosa, respaldada por uma prática de vigilância e punição constante. Tal é a terceira fase de adaptação das estratégias missionárias na colônia, à qual fizemos referência.

Ora, a implementação dessa estratégia de concentração dos índios de nações diversas em aldeamentos geridos exclusivamente pelos missionários – tal como se realiza na Bahia nos anos 1550 por ordem do governador Mem de Sá – depara com forte oposição da parte dos colonos portugueses, que veem nisso uma nova tentativa para lhes impedir o acesso a uma fonte de mão-de-obra de que afirmam ter absoluta necessidade:

Torno a dizer que é tão grande o ódio, que a gente desta terra tem aos Índios, que por todas as vias os tomo o inimigo de todo o bem por instrumentos de danarem e estorvarem a conversão do gentio; porque de Mem de Sá, Governador, ajuntar quatro Aldeias em uma e querer ajuntar outras em outra parte, não saberei dizer quanto o estorvam por todas as vias, mas neste caso parece-me bem o que faz Mem de Sá, e eu e D. Duarte [segundo governador geral e antecessor de Mem de Sá] assim lho aconselhamos, porque doutra maneira não se podem doutrinar nem sujeitar nem metê-los em ordem, e os Índios estão metendo-se no jugo da boa vontade, *sed turba quae nescit legem* [Evangelho segundo São João, 7, 49] e não têm misericórdia nem piedade, e têm para si que estes não têm alma, nem atentam o que custaram, não têm o sentido senão em qualquer seu interesse<sup>183</sup>.

A rejeição de semelhante estratégia vem igualmente da parte dos índios não ainda reduzidos, mas que estão informados das condições de vida nos aldeamentos, em especial no que concerne a seu aspecto concentracionário e aculturador – o que inclui, particularmente, a mistura de grupos e nações diferentes num mesmo espaço, contrariando as rivalidades intertribais que estruturam a identidade indígena. Nesse sentido, o primeiro argumento – insidioso – aventado por Nóbrega para convencer os índios contatados no interior de reunir-se nos aldeamentos,

183. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558. in: MB, 2, p. 452.

afora a promessa de salvação eterna, consiste em lhes prometer que serão defendidos contra os colonos e contra as tribos inimigas insubmissas. Ora, contrariamente à aldeia indígena, o aldeamento jesuítico é um espaço largamente desmilitarizado, e isso não só por força dos decretos régios que proibem a posse de armas de fogo pelos índios, mas também devido a certo angelismo altaneiro e obstinado dos missionários. O risco, para os índios, de sofrer o ataque dos colonos é considerável, e o fragor das expedições dos bandeirantes<sup>184</sup> de São Paulo alerta outras nações sobre o perigo que correm quando de sua concentração nos aldeamentos jesuíticos. De fato, os episódios isolados de resistência armada organizada (entre os quais o de Mbororé, no Paraguai, que se tornaria emblemático) não passam de exceções que confirmam a recorrência das matanças e dos apresamentos em massa de índios aldeados.

Para alcançar o objetivo que estabelece doravante para as missões brasileiras, Nóbrega integra à sua estratégia, portanto, o apoio logístico e militar: está pronto a aceitar a militarização das expedições de descimento, na medida em que elas são comandadas por uma autoridade ligada ao projeto missionário e instruída por um missionário que deve acompanhar cada expedição. Uma vez mais, ele apela para a administração régia a fim de se interpor entre os índios e os colonos e baldar as resistências dos índios ao descimento. A estreita colaboração entre o terceiro governador-geral Mem de Sá (1557-1572) e a missão jesuítica fornece a Nóbrega a ocasião para colocá-la a serviço dos objetivos por ele fixados.

No entanto, embora se valha amplamente do apoio político e jurídico trazido por Mem de Sá a fim de desenvolver a missão jesuítica no Brasil, Nóbrega está cômico ao mesmo tempo dos limites *de facto* desse apoio: a autoridade do governador é limitada, seus mandatos têm curta duração – os governos de Mem de Sá (1557-1572), Francisco

184. Indivíduos que pertencem a uma bandeira. Na legislação militar consolidada por dom Sebastião, *bandeira* é uma unidade militar, ou companhia, comandada por um capitão.

de Sousa (1591-1602) e Diogo de Luís de Oliveira (1627-1635) constituirão as únicas exceções –, sua adesão ao projeto jesuítico está longe de ser garantida e as leis raramente são respeitadas. Para alcançar seu desígnio, cogita igualmente, durante os anos 1550, afastar-se o máximo possível dos colonos portugueses e também dos índios que, cientes dos modos de organização da sociedade colonial portuguesa, desconfiam das promessas e proposições feitas pelos missionários. Nóbrega visa assim à implantação de uma rede isolada de aldeamentos no sul, junto aos índios carijós, porque todas as informações de que dispõe a respeito desse povo evocam sua docilidade, assim como costumes diferentes das demais sociedades indígenas da costa brasileira (de acordo com suas informações, que todavia não se confirmarão totalmente em seguida, os carijós não eram nem antropófagos nem polígamos, e se vestiam), prometendo assim maior receptividade à palavra missionária. De fato, a experiência dos espanhóis com os carijós, a que se refere em suas cartas, o entusiasmo a ponto de ele pensar em deslocar a missão e concentrar todos os esforços dos missionários jesuítas que trabalham sob sua direção na região do Paraguai<sup>185</sup>. Só abandonará essa ideia coagido pela oposição de Luís da Grã e pela interdição formal trazida de Roma pelo visitador Inácio de Azevedo<sup>186</sup>.

185. Manuel da Nóbrega a Inácio de Loyola, São Vicente, 25 de março de 1555, MB, 2, p. 170. Ver também Inácio de Loyola a Pedro Ribadeneira, Roma, 3 de março de 1556, MB, 2, pp. 264-265, e a carta de Diego Mirón a Inácio de Loyola datada de 17 de março de 1554, em *Epistolae mistae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, Madri, 1898-1910. Ver ainda a versão desses fatos polêmicos no *Chronicon* de Juan de Polanco, §§ 993-994.

186. "Visita da Província do Brasil pelo P. Inácio de Azevedo", MB, 4, p. 488. Ver também Juan de Polanco a Gonçalo Vaz de Melo, provincial de Portugal, Trento, 25 de março de 1563, MB, 3, p. 544. As razões da oposição de Luís da Grã ao projeto de Nóbrega não são esclarecidas pelos poucos documentos disponíveis que se referem a essa discórdia: é difícil estabelecer até onde elas decorrem de uma visão legalista estrita da missão jesuítica da parte de Luís da Grã, de uma prudência no que concerne à geopolítica da região das bacias do Paraná e do Paraguai, de uma preocupação ligada ao problema da gestão do pessoal missionário ou simplesmente de um sentimento particular de profunda antipatia pela pessoa do primeiro provincial.



O desapontamento em relação às expectativas que Manuel da Nóbrega exprimia em suas primeiras cartas é total: o otimismo inicial se desvanece no lapso de uma dezena de anos e o índio, que à chegada dos jesuítas parecia pronto para a conversão pelo fato mesmo de sua inocência e de seu respeito instintivo às leis naturais, torna-se agora “o mais mais vil e triste gentio do mundo”<sup>187</sup>, que doravante é preciso obrigar a respeitar as leis naturais<sup>188</sup>. O Paraguai converte-se, para ele, num espaço de sonho, na falta de bases concretas sobre as quais assentar seu otimismo esmorecido.

O movimento que se traduz nas três fases da estratégia missionária desenvolvida pelos jesuítas do Brasil, sob a conduta de Manuel da Nóbrega (missões volantes, redução, sujeição moderada), corresponde aproximadamente, nos textos, à substituição da metáfora inicial utilizada para descrever a aptidão dos índios para a conversão cristã, de “papel branco pera nelles escrever à vontade” (Nóbrega, 1549 e 1551)<sup>189</sup> pelas metáforas de sua obstinação nos “maus costumes”, quando são descritos como “ferro frio e duro” (Nóbrega, 1556-1557). No tocante aos costumes cristãos que se quer inculcar-lhes, são as metáforas da inconstância que sobressaem: “com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter”, escreve Nóbrega na altura de 1556-1557<sup>190</sup>.

Convém dizer que tais tomadas de posição aproximam os jesuítas

187. Manuel da Nóbrega a Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558, MB, 2, p. 449.

188. Sobre a evolução negativa da imagem do indígena no lapso desses dez primeiros anos em Manuel da Nóbrega, ver Mecenas Dourado, *A Conversão do Gentio*, pp. 11-65, assim como Dauril Alden, “Changing Jesuit Perception of the Brasis during the Sixteenth Century” Essa evolução concorda em certos pontos com aquela estudada por Alfredo Margarido, especialmente no que concerne à passagem dos termos de que Nóbrega se vale para designar o índio, de *gentio a pardo* e em seguida *negro*. Ver Alfredo Margarido, “La vision de l'autre (Africain e Indien de l'Amérique) dans la Renaissance portugaise”.

189. Em 1585, Fernão Cardim escreve de modo semelhante que os índios são “tanquam tabula rasa” após sua conversão, como já citamos.

190. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, p. 320.

dos colonos, pelo menos no que concerne à necessidade de sujeição do índio para integrá-lo à sociedade colonial<sup>191</sup>. Porém, o método e a finalidade da sujeição devem ser diferentes para os jesuítas. A “sujeição moderada” dos índios proposta por Nóbrega não é incompatível com a escravidão, mas tampouco se conforma a ela. É o que Nóbrega faz questão de precisar, entre outros textos, na sua resposta ao parecer de Quirício Caxa<sup>192</sup>.

As *Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa* apresentam-se mais como uma retificação que como uma refutação do parecer que este último submete à junta reunida na Bahia em 1566. Além das emendas que aduz ao relatório final estabelecido pelo Consultor da Província, Nóbrega lança aqui, a partir de uma interpretação restritiva dos títulos legítimos de escravização, as bases teológicas e jurídicas sobre as quais funda seu “programa civilizador”<sup>193</sup> nessa terceira fase de adaptação das estratégias missionárias no Brasil. As precisões que ele se empenha em trazer apresentam-se como o resultado de sua experiência pessoal. As *Respostas*, escritas em 1567, três anos, portanto, antes de sua morte (é esse, aliás, seu último texto conhecido), não se apresentam, entretanto, como um testamento intelectual ou coisa parecida, mas simplesmente como a última expressão, cronologicamente falando, do influxo de Manuel da Nóbrega sobre a orientação dada às atividades jesuíticas no Brasil. As polêmicas que trava contra Luís da Grã e Quirício Caxa, entre outros,

191. A Câmara da Bahia faz ver ao rei a ineficácia das medidas de abrandamento do contato branco-índio que ele quer aplicar no Brasil, as quais funcionariam em verdade no sentido inverso ao visado pelas ordenações régias, já que a violência é um valor intrínseco da cultura indígena: “Se V. Alteza quiser tomar informações por pessoas que bem conheçam a qualidade do gentio desta terra, achará que por mal, e não por bem, se hão de sujeitar e trazer à fé: porque tudo o que por amor lhes fazem atribuem é com medo e se danam com isso” (*apud* Francisco Adolfo de Varnhagen, “Comentários”, em Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, p. 386).

192. Manuel da Nóbrega, *Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa*, MB, 4, pp. 395-415.

193. Segundo a expressão empregada por Antônio Serafim Leite.

mas também as de seu discípulo e quarto provincial do Brasil José de Anchieta, que conduzirá a polêmica contra Miguel García e Gonçalo Leite ou as negociações com o visitador Pero Rodrigues acerca da escravatura, são pura e simplesmente a expressão das tentativas de impor uma orientação uniforme e dominante para a política jesuítica no Brasil. Digam o que disserem os cronistas da Companhia de Jesus, de José de Anchieta, já no século XVI, passando por Simão de Vasconcelos, no século XVII, até Antônio Serafim Leite, ainda no século XX, essa orientação jamais será totalmente preponderante<sup>194</sup>. Mais ainda, ela tende por vezes a afirmar-se contra o parecer dos teólogos jesuítas que trabalham nas universidades de Coimbra e Évora chamados a se pronunciar sobre a escravidão, e também em contraposição às instruções da hierarquia jesuítica em Roma (como veremos logo adiante). Trata-se então, para nós, de apreender os contornos da orientação imprimida pelo primeiro provincial do Brasil, através das polêmicas nas quais se envolve, para compreender até onde ela é retomada por seus continuadores (Inácio Tolosa, José de Anchieta, Marçal Beliarde, Pero Rodrigues, Fernão Cardim...), para poder ajuizar de seu primado no Brasil, em primeiro lugar, mas também das continuidades e rupturas com os pareceres dos teólogos jesuítas e dos membros da Cúria geral na Europa (tema deste e do próximo capítulo) – e, finalmente, para proceder à crítica da memória histórica jesuítica (tema do último capítulo).

Nas *Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa*, assim como na carta de maio de 1558 a Miguel de Torres e no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, Manuel da Nóbrega coloca a noção de “trabalho indígena” no centro da política missionária jesuítica no Brasil. O trabalho indígena não aparece aí apenas como o fundamento econômico

194. No que concerne a José de Anchieta e Simão de Vasconcelos, voltaremos a eles no capítulo 4. Antônio Serafim Leite estrutura toda a sua obra sobre a ideia segundo a qual “o método de Nóbrega [...] foi o da Companhia de Jesus durante dois séculos” (“Preliminares”, em Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, p. 24.

incontestável da presença portuguesa no Brasil. É considerado como o meio de realização da missão atribuída aos jesuítas. A insuficiência sentida na mera atividade catequética durante os primeiros anos da atividade missionária se vê aos poucos preenchida pela reorganização paralela da vida material e espiritual dos índios no interior do aldeamento. Além do alcance econômico da exploração do trabalho indígena, que assegurava a existência e até a independência relativa da rede de aldeamentos jesuítas, Nóbrega concebe também o trabalho como um modo de submeter os índios a uma vigilância e a uma disciplina com finalidade pedagógica: por exemplo, a sedentarização, que a imposição das novas formas de organização do trabalho supõe, torna-se o melhor meio para lutar contra uma das principais dificuldades encontradas pelos missionários, até então: a “inconstância” dos índios. O trabalho, coordenado por uma autoridade responsável, lhe aparece igualmente como o melhor meio de exercer uma tutela sobre eles, a partir da desestruturação que a substituição das bases materiais de sua cultura supõe. O padre distingue então, nesses textos, duas noções de trabalho que, no entanto, se confundem num mesmo conceito e se identificam na mesma prática material: o trabalho como atividade produtora de riquezas (e, portanto, formadora da personalidade econômica de um indivíduo e da comunidade na qual ele se insere) e o trabalho como atividade social (e, portanto, formadora de sua personalidade política *lato sensu*, civil, jurídica e religiosa)<sup>195</sup>. Essa distinção implica, pois, uma diferenciação do valor atribuído ao trabalho indígena, segundo ele se realize no interior de um aldeamento ou num engenho<sup>196</sup>. No contexto dos anos 1560-1570, estabelecer essa distinção afigura-se a Nóbrega algo indispensável. De fato, quando estendia as formas de redução dos in-

195. Analisamos mais de perto os fundamentos teológicos e jurídicos e a fortuna dessa distinção na memória histórica da Companhia nos capítulos 2 e 4.

196. Aqui, releve considerar também o relato da resistência dos senhores de engenho à atividade catequética junto a seus escravos. Ver, por exemplo, a “Enformação dalgumas cousas do Brasil” (1577), do padre Belchior Cordeiro, em *Anais da Academia Portuguesa de História*, 15.

dígenas à escravidão de “necessidade extrema” a “grande necessidade”. Quirício Caxa estava legitimando uma forma de dominação que não somente se abria à ilegitimidade como deixava de vincular-se a um projeto pastoral. Nóbrega quer dar a essa dominação um caráter previamente tutelar, constituindo a escravidão um caso à parte e excepcional, em virtude de uma “necessidade extrema”.

A tutela é uma formulação jurídica ainda atual, que prevê o exercício de direitos no lugar de uma pessoa menor, ou reconhecida incapaz de exercê-los plenamente (ditos “amentes”). A tutela implica também a ideia de proteção dos interesses dessa pessoa, cuja personalidade jurídica é declarada incompleta<sup>197</sup>. A tutela é, pois, basicamente diferente da escravidão, que se caracteriza antes pela proscricção da personalidade jurídica do escravo. Ora, para Nóbrega, segundo os preceitos da bula *Veritas Ipsa*, os índios são “veri homine” que não podem, portanto, ser considerados como um simples meio de produção, como um objeto ou um animal... a menos que sejam licitamente reduzidos à escravidão. Mas tampouco os considera como personalidades jurídicas acabadas, já que preconiza a necessária responsabilidade por sua educação cívica e religiosa, além da assistência jurídica. A tutela, para ele, assume formas múltiplas, isto é, um regime de vigilância, educação e proteção exercidas por meio da coação, se necessário. É o que designa como “sujeição moderada”, não remetendo a noção de sujeição de maneira unívoca à condição do escravo, portanto, mas à condição de qualquer pessoa, livre ou escrava, submetida a um conjunto de normas e coações de ordem a um tempo

197. A noção jurídica de tutela ainda é aplicada aos índios do Brasil (lei 6 001 de 1973 conhecida como Estatuto do Índio), posto que com algumas atenuações introduzidas quando da última reforma da Constituição brasileira, em 1988 (capítulo VIII, artigos 231 e 232). Existe um novo projeto de lei (n. 2 057), de 1991, sobre o estatuto do índio e das comunidades indígenas, mas ele ainda não foi votado. Todavia, o Estatuto do Índio prevê que qualquer índio poderá requerer ao juízo competente sua liberação do regime tutelar, desde que preencha alguns requisitos, como ter mais de 21 anos, ter conhecimento da língua portuguesa e possuir razoável compreensão dos usos e costumes da comunidade nacional, além da habilitação para o exercício de atividade útil (cap. 2, art. 9).

consuetudinária, econômica, jurídica e religiosa. Quer seja assalariado (a noção de *famulus* remete a uma forma parcial de escravidão segundo o entendimento da época, quando a pessoa ainda conserva alguns direitos jurídicos) ou trabalhador benévolo (benevolato que, no entanto, pode ser imposto mediante a regulamentação interna dos aldeamentos, no interesse da comunidade e da própria pessoa do índio, com vistas à sua educação política e econômica), a princípio o índio é considerado como vivendo num estado de menoridade civil, sendo, por conseguinte, juridicamente incapaz. Se os jesuítas se contentam em administrar a doutrina ao escravo (*servus*) que trabalha nos engenhos<sup>198</sup>, a atividade junto ao índio aldeado deve orientar-se prioritariamente para sua tutela, constituindo o trabalho o principal instrumento para sua consumação. O projeto de Nóbrega, nesse momento, consiste exatamente em introduzir no dispositivo legislativo essa noção de tutela, com o objetivo de harmonizar o espaço do aldeamento com o do resto da colônia<sup>199</sup>.

Para bem compreender o teor da resposta de Nóbrega ao parecer de Quirício Caxa – um posicionamento pessoal sobre a questão, afirma ele, mas que se quer preponderante –, devemos considerá-la à luz de um de seus textos especulativos mais fundamentais, escrito uns dez anos antes, o já mencionado *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557). Aqui ele explicita claramente o pensamento do último período de sua vida, aquele do qual José de Anchieta e Fernão Cardim, entre outros, serão os herdeiros e continuadores. O *Diálogo*, o primeiro texto que começa a estabelecer a relação entre as noções de trabalho e tutela a que aludimos aqui, tem como destinatários declarados “meus irmãos”. Apresenta-se, pois, como um texto de discussão interna em torno do problema da sujeição do índio e de sua relação com o problema da

198. Ver, entre outras, as seguintes cartas: MB, 2, pp. 392-393; MB, 3, pp. 95-96; MB, 3, p. 431; MB, 3, p. 450; MB, 4, p. 39; MB, 4, p. 210; MB, 4, pp. 266-267; MB, 4, p. 310 e pp. 328-319; MB, 4, pp. 462-463; José de Anchieta, “Breve Informação do Brasil”, em *Obras Completas*, vol. 9, pp. 54-55.

199. Seu projeto é o oposto, portanto, da exclusão recíproca total entre a terra de missão e o estabelecimento comercial desejado por Toribio Motolinía no México, por exemplo.

conversão. Os dois protagonistas são coadjuvantes temporais da Companhia, um intérprete, ligado aos problemas da comunicação no trabalho catequético e que demonstra a insuficiência do domínio da língua indígena para concretizá-la, e seu interlocutor, um ferreiro que expõe os métodos que lhe parecem adequados. Essas duas personagens, estranhas ao saber teológico, discorrem longamente, contudo, sobre os fundamentos do trabalho missionário. O argumento de Nóbrega é normalmente traduzido pelas opiniões do ferreiro, mas suas opiniões nem sempre são claramente diferenciadas das do intérprete. Isso distingue o *Diálogo* de um texto como o *Democrates Alter* de Juan Ginés de Sepúlveda, onde o ponto de vista do autor se expressa em apenas um dos interlocutores. A posição intermediária das duas personagens do diálogo de Nóbrega, a um tempo envolvidas no trabalho catequético (pelo trabalho de intérprete, pelo convívio com os padres nos aldeamentos etc.) e no trabalho externo (eles não são os agentes diretos da catequese nem têm a habilidade requerida), faz de seu diálogo um debate que traduz as divergências internas existentes na Companhia com respeito às qualidades essenciais que um missionário deve possuir e aos métodos do trabalho catequético:

Nogueira: – Muitas vezes, ou quasi sempre, entre meus Irmãos se fala disso [a conversão dos gentios], e vós bem sabeis, pois sois de casa. Cada hum fala de seu ofício, e como eles não tem outro, senão andar atrás desta ovelha perdida, sempre tratam dos impedimentos que acham para a trazer<sup>200</sup>.

No *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, Nóbrega reconhece no índio, é certo, as características humanas indispensáveis para alcançar a Graça. Mas nele, afirma, as três potencialidades da alma – a Inteligência, a Memória e a Vontade, segundo a distinção estabelecida por Agostinho<sup>201</sup> – não são desenvolvidas. O índio não é capaz de aprimorar-se sozinho para alcançar a Graça, visto ser prisioneiro de uma condição

200. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, p. 326.

201. Agostinho, *La Trinité*, liber decimus. Ver Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, p. 332, e Inácio de Loyola, “Exercices spirituels”, *Écrits*, pp. 80-84.

cultural degenerada, perpetuando usos e costumes contrários à norma cristã e obedecendo a falsos profetas (os pajés, principais concorrentes dos missionários em sua atividade catequética). São caracterizados, assim, como “selvagens”, “ignorantes” e “inconstantes”: “São cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”, são “mais esquecidos da criação que os brutos animais, e mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mães” etc. Mas, apesar dessa qualificação, são nossos semelhantes, como se vê nas duas passagens seguintes:

Nogueira: – Estou eu imaginando todas as almas dos homens serem umas e todas de um metal, feitas à imagem e semelhança de Deus, e todas capazes da glória e criadas para ela; e tanto vale diante de Deus por natureza a alma do Papa, como a alma do vosso escravo Papaná.

Gonçalo Álvares: – Estes têm alma como nós?

Nogueira: – Isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos têm<sup>202</sup>.

Gonçalo Álvares: – Dizei-me, Irmão Nogueira, esta gente são próximos?

Nogueira: – Parece-me que sim.

Gonçalo Álvares: – Por que razão?

Nogueira: – Porque nunca me acho senão com eles, e com seus machados e foices.

Gonçalo Álvares: – E por isso lhe chamais próximos?

Nogueira: – Sim, porque próximos, chegados quer dizer, e eles sempre se chegam a mim, que lhes faça o que têm necessidade [...]<sup>203</sup>.

O critério aventado aqui para avaliar a proximidade e a humanidade dos índios, além do dogma, é o do trabalho, estando a “relação” (no sentido tomista do termo) na base dos relacionamentos sociais que eles estabelecem (atualmente) com os portugueses.

Uma vez afirmada a humanidade dos índios e, portanto, sua possibilidade de alcançar a Graça, Nóbrega aproxima-os dos outros povos:

Gonçalo Álvares: – Pois [se] assim é, que todos temos uma alma e uma bestiali-

202. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, pp. 331-332.

203. *Idem*, p. 325.

dade naturalmente, e sem graça todos somos uns, de que veio estes negros serem tão bestiais, e todas as outras gerações, como os romanos, e os gregos, e os judeus, serem tão discretos e avisados?

Nogueira: – Esta é boa pergunta, mas clara está a resposta. Todas as gerações tiveram suas bestialidades: adoravam pedras e paus, dos homens faziam deuses, tinham crédito em feitiçarias do diabo; outros adoravam os bois e vacas, e outros adoravam por deus aos ratos e outras imundícies; e os judeus, que eram a gente de mais razão que no mundo havia, e que tinha conta com Deus, e tinham as Escrituras desde o começo do mundo, adoraram uma bezerra de metal, e não os podia Deus ter que não adorassem os ídolos e lhes sacrificavam seus próprios filhos, não olhando as tantas maravilhas que Deus fizera por eles, tirando-os do cativeiro do Faraó. Não vos parece tão bestiais os mouros, a quem Mafamede depois de serem cristãos converteu à sua bestial seita, como estes? Se quereis cotejar coisa com coisa, cegueira com cegueira, bestialidade com bestialidade, todas achareis de um jaez, que procedem de uma mesma cegueira. Os mouros creem em Mafamede, muito vicioso e torpe, e põem-lhes a bem-aventurança nos deleites da carne e nos vícios, e estes dão crédito a um feiticeiro que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus inimigos e na valentia, e em terem muitas mulheres. Os romanos, os gregos, e todos os outros gentios, pintam e têm ainda por deus a um ídolo, a uma vaca, a um galo, estes têm que há deus e dizem que é o trovão, porque é coisa que eles acham mais temerosa, e nisto têm mais razão que os que adoram as rãs ou os galos; de maneira que, se me cotejardes erro com erro, cegueira com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo<sup>204</sup>.

Se para Nóbrega a única religião verdadeira é aquela universalmente difundida outrora pelos profetas – as demais são fruto da mentira, do erro ou do desvio da verdade –, o que acaba por distinguir os povos entre si é seu caráter mais ou menos policiado. No caso particular dos índios do Brasil, a falta de “polícia”<sup>205</sup> está associada a uma maldição ligada à sua origem:

204. *Idem*, pp. 334-336.

205. A noção de “polícia” utilizada por Manuel da Nóbrega recobre um campo semântico amplo, ou seja, um conjunto de regras, tanto morais quanto cívicas, segundo uma ordem teológico-política predeterminada.

Gonçalo Álvares: – Bem estou com isso. Mas como são os outros todos mais polidos, sabem ler, escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências que agora há, e estes nunca souberam mais que andarem nus e fazerem uma flecha? O que está claro que denota haver [desigual] entendimento entre uns e outros.

Nogueira: – [...] Terem os romanos e outros gentios mais polícia que estes não lhes veio de terem naturalmente melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente. E bem creio que vós o vereis claro, pois tratais com eles e vedes que nas coisas de seu mester e em que eles tratam, têm tão boas sutilezas, e tão boas invenções, e tão discretas palavras como todos, e os Padres o experimentam cada dia com seus filhos, os quais acham de tão bom entendimento que muitos fazem vantagem aos filhos dos cristãos.

Gonçalo Álvares: – Pois como tiveram estes pior criação que os outros e como não lhes deu a natureza a mesma polícia que deu aos outros?

Nogueira: – Isso podem-vos dizer chãmente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé [...] <sup>206</sup>.

Como mostrou Giuliano Gliozzi, Manuel da Nóbrega é antes de tudo um adepto da teoria do monogenismo<sup>207</sup>, opinião que ele proclama em muitas de suas informações sobre o Brasil, e mais uma vez aqui, nessa passagem do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. Ora, apesar dos exemplos de conversão em São Vicente aduzidos pelo ferreiro Mateus Nogueira (o que o padre Antônio Serafim Leite chama de argumentos *de facto*), e a despeito dos raciocínios de ordem teológica que Nóbrega coloca na boca do ferreiro (o que o padre Antônio Serafim Leite denomina argumentos *de iure*), alguns missionários não compartilham a avaliação do antigo provincial e não depositam muita esperança na conversão dos indígenas, como o autor do *Diálogo* o declara, em especial nas duas passagens seguintes:

206. *Idem*, p. 336.

207. Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La Nascita dell'Antropologia como Ideologia Coloniale: Dalle Genealogie Bibliche alle Teorie Razziale (1500-1700)*.

Nogueira: – [...] Alguns não tem cá grande esperança dela, olhando a sua rudeza e as coisas da fé ser delicadas, e que requerem outros entendimentos e costumes [...]”<sup>208</sup>.

Gonçalo Álvares: – Que alguns têm acertado que trabalhamos de balde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sujeito, e que com medo venha a tomar fé”<sup>209</sup>.

A última afirmação, expressa por intermédio do intérprete Gonçalo Alvarez, é retomada em seguida por Mateus Nogueira e é objeto de algumas trocas de ideias, até que eles acabam entrando num acordo quanto à inelutabilidade e eficácia do método da sujeição:

Nogueira: – E isso que aproveitaria se fossem cristãos por força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?

Gonçalo Álvares: – Aos pais, dizem os que têm esta opinião, que pouco, mas os filhos, netos e daí por diante o poderiam vir a ser, e parece que têm razão.

Nogueira: – E a mim sempre me pareceu este muito bom e melhor caminho, se Deus assim fizesse, que outros. Não falemos em seus segredos e potencia e sabedoria que não há necessidade de conselheiros, mas humanamente como homens assim falando, este parece o melhor e o mais certo caminho”<sup>210</sup>.

Manuel da Nóbrega discute no *Diálogo* os meios que farão o índio sair de sua condição bárbara, emancipando-o através de sua conversão ao cristianismo e de sua inserção na sociedade colonial. O texto funciona como um *díptico*. De um lado, são as qualidades essenciais que definem o bom missionário, as quais são determinadas em termos genéricos ao longo do texto: um missionário completo, afirmam indistintamente os dois interlocutores, deve ter a constância na alma e a fé inabalável, deve ter a virtude, a graça e a humildade, o espírito de sacrifício, de caridade e de martírio... e o conhecimento da língua indígena. Esses pontos não são discutidos no texto, mas simplesmente enunciados a partir da evocação do modelo dos primeiros apóstolos. Por outro lado,

208. Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, p. 326.

209. *Idem*, pp. 328-329.

210. *Idem*, pp. 326 (duas ocorrências), 328, 331, 332, 339 e 344.

são as potencialidades peculiares ao índio para alcançar a Graça, o que dá lugar, enfim, a um verdadeiro debate entre as duas personagens. Este último ponto é o que mais particularmente nos interessa aqui, visto que ele precisa o que Manuel da Nóbrega entende por “sujeição” e por “polícia”, as duas palavras-chave propostas no texto para definir sua política missionária e sua compreensão dos modos de exercício do poder indireto (*potestas indirecta*) no contexto da América portuguesa.

A discussão está impregnada de agostinismo: encontramos sete passagens na construção de seu argumento em que as categorias agostinianas definem diretamente os termos do debate<sup>211</sup>. Ou seja, ainda que os exemplos aduzidos provem a existência no índio de qualidades indispensáveis para sua conversão, Manuel da Nóbrega insiste no fato de que a Graça, como outros mistérios dos sacramentos, “não se podem provar por razão demonstrativa”<sup>212</sup>. As três potencialidades da alma necessárias para se alcançar a Graça são identificadas nos indígenas: eles têm a inteligência, a memória e a vontade. Mas devem, não obstante, ser assistidos continuamente porque seus maus costumes, que, como vimos, os aproximam de certo modo dos maus cristãos, demonstram uma degenerescência de sua vontade. As variações nas versões dos mitos fundadores (Criação, Dilúvio, passagem do deus civilizador Zumé, associado pelos jesuítas portugueses ao apóstolo Tomé etc.), assim como seus maus costumes, testemunham um uso pouco frequente da memória, deformada, além do mais, ao longo do tempo, pelo desconhecimento da escrita (o que pode vir a suceder também com os colonos que habitam a colônia, afirma ele). Sua inteligência, atestada em várias cartas de missionários, não basta, portanto, para lhes conferir um comportamento civil e policiado. A conclusão de Nóbrega é que, para transformar a potencialidade em atualidade, a sujeição “moderada” do índio

211. *Idem*, p. 339.

212. A domesticação, ou a “sujeição moderada”, segundo a expressão de Manuel da Nóbrega, retomada por Antônio Serafim Leite em Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, p. 45.

é indispensável: a tutela do missionário é uma condição necessária e suficiente. Tal é seu argumento fundamental: a sujeição do índio se especifica no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* como sujeição à tutela do missionário virtuoso.

Quais são os modos de exercer essa tutela? São a educação política ou cívica e a educação religiosa, a sedentarização e a imposição de um trabalho disciplinado e, enfim, a presença constante do exemplo encarnado pelo missionário virtuoso. A solução contra a ignorância ou o esquecimento dos princípios do cristianismo anunciados outrora pelo profeta, e contra sua inconstância (tais são as antíteses da inteligência, da memória e da vontade, e os únicos obstáculos ao trabalho de conversão evocados no texto, se excluirmos as ações dos maus cristãos portugueses), reside uma vez mais no espaço vigiado do aldeamento.

O pensamento de Manuel da Nóbrega se exprime aqui de maneira bastante clara, a despeito da indistinção recorrente entre as posições expressas pelas duas personagens a que aludimos. O objetivo último da atividade do missionário jesuíta é domesticar o índio, nos aldeamentos, e não libertá-lo do colonizador. A domesticação<sup>213</sup> é, assim, uma condição para a concretização do trabalho de conversão. Sempre seguindo o sistema explicativo agostiniano, Nóbrega afirma que a comunicação entre a alma, o corpo e a luz divina é una e direta. A domesticação do corpo (pela imposição de um trabalho ao mesmo tempo produtivo e formador) e da alma (pela imposição da disciplina, pela redefinição das práticas sociais, pela interdição de usos e costumes ancestrais e pela instrução civil e catequética) é o caminho da conversão do gentio e de sua salvação. O missionário, possuindo as qualidades antes descritas (a virtude, a constância etc.), faz-se instrumento de Deus e é então capaz de operar milagres. E o milagre (no nível espiritual ou sobrenatural), como o apoio da administração régia (no nível temporal), são as forças

213. "O Padre José de Anchieta em Corpo, Incólume entre Índios Bravos e Bestas Feras, em uma Paisagem. Alegoria", gravado por João Jeronymo Frezza, segundo Antônio Lesma, n. 1531 da Coleção Barbosa Machado, BNRJ, n. 17 648.

adjuvantes do missionário em seu trabalho de conversão. Como se verá no último capítulo, o primeiro cronista da Companhia de Jesus no Brasil, Simão de Vasconcelos, outorga aos missionários Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e João de Almeida aquelas qualidades indispensáveis e, portanto, por extensão, o poder de domesticar e converter. Eles domesticam os animais selvagens (tal é a imagem de José de Anchieta numa gravura realizada no final do século XVII<sup>214</sup>, onde a metáfora do animal selvagem domado representando o índio é por demais evidente: o gesto de Anchieta, que coloca a mão na cabeça de uma onça – ao lado, outra onça se prostra a seus pés –, se repete no primeiro plano, com um índio igualmente prostrado e, ao fundo, onde outro missionário coloca a mão na cabeça de um índio ajoelhado). Eles domesticam os fenômenos naturais (numerosos são os relatos que Simão de Vasconcelos faz dos três missionários apaziguando a tempestade ou enviando-a contra os inimigos da Fé). Cuidam dos doentes (José de Anchieta e João de Almeida são designados como taumaturgos desde os títulos das obras que lhes são consagradas). Domesticam os homens e seus impulsos (tal é a imagem da realização do trabalho de conversão nos aldeamentos, do trabalho nos campos à prece).

As *Respostas ao P. Quirício Caxa* (1567), como dissemos, retomam os termos definidos anteriormente no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557) e na carta a Miguel de Torres de 8 de maio de 1558. No entanto, importa considerar que a resposta a Quirício Caxa foi escrita pouco depois do despovoamento dos aldeamentos da Bahia, após as epidemias e a grande fome que delas decorrem (c. 1564), e também depois da guerra declarada contra os caetés pelo governador Mem de Sá (1562). Se Manuel da Nóbrega conserva os termos e o argumento do conjunto, matizes importantes são, contudo, aduzidos ao texto de 1567. A sujeição preconizada nos anos 1556-1558 se mantém dez anos depois em termos de "sujeição moderada" nos aldeamentos, mas os princípios

214. Manuel da Nóbrega, *Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa*, MB, 4, p. 396.

teológicos e jurídicos que caucionam suas propostas são interpretados doravante de maneira sensivelmente mais restritiva.

De fato, ante as circunstâncias difíceis nas quais se encontram então as missões jesuíticas no Brasil, Nóbrega sustenta que, contrariamente à interpretação de Quirício Caxa e a despeito do que está escrito na lei antiga, a “interpretação costumeira” das leis imperiais compreende a necessidade como “extrema necessidade”:

Na qual lei não achará dizer extrema necessidade, mas somente grande pobreza e necessidade de comer, e todavia todos comumente a entendem falar da extrema necessidade, porque qualquer outra que não seja extrema não basta, segundo a mente a meu parecer de todos quantos escrevem<sup>215</sup>.

Lembra em seguida as interpretações de Domingo de Soto e Diego de Covarrubias, entre muitos outros teólogos e juristas, para apoiar sua interpretação restritiva do texto jurídico. Entre as numerosas referências à Bíblia e aos Doutores da Igreja, retifica inclusive sua interpretação da condenação camita dos ameríndios – assim como qualquer associação com a outra narrativa bíblica fundadora referente à escravidão, a da sujeição de Esaú –, a partir da distinção entre sujeição e escravidão<sup>216</sup>.

A resposta de Nóbrega a Quirício Caxa é vigorosa. Numerosas são as passagens em que ele desaprova a leitura que seu colega faz dos textos jurídicos e de seus comentadores: “V. R. não vio bem,” “as autoridades que V. R. alega, me parecem fraucas,” “quanto às autoridades dos doutores, já disse que [Domingo de] Soto e [Martín de Azpilcueta] Navarro se hão-de entender nos casos em que falão e não tão livremente como V. R. quer,” “V. R. não tenha tão certas as autoridades que alega no que diz, nem a ilação que V. R. quer tirar” ou “destruído pois todo o fundamento

215. *Idem*, pp. 399-400. Para um enfoque histórico da condenação camítica dos ameríndios entre os cronistas europeus, e particularmente entre os jesuítas, ver Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*, op. cit., pp. III-146.

216. Manuel da Nóbrega, *Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa*, MB, 4, pp. 398 e 399.

de V. R.”. Aliás, Nóbrega desaprova também a perspectiva conservadora dos membros da Mesa de Consciência e Ordens que “somente fallão como Soto, à letra”, sem levar em consideração as circunstâncias históricas concretas da colonização do Brasil:

[...] os senhores da [Mesa de] Consciência no caso sobredito, em dizerem que o pai, constringido de grande necessidade possa vender o filho, falam pelos mesmos termos da Lei 2ª; e assim como a Lei recebe interpretação, que fala em extrema somente, a mesma recebem seus casos, *scilicet*, grande, isto é, extrema [...] quem se encosta aos senhores da Mesa da Consciência, entendendo seu caso como V. R. [Quirício Caxa] o quer entender [isto é, como “grande necessidade” e não como “necessidade extrema”], não tem bom encosto, pois eles somente declaram o direito comum e não fazem lei nova<sup>217</sup>.

Na qualificação jurídica dessa noção de necessidade, como “grande” ou “extrema”, reside todo o problema da disputa. Para Nóbrega, o índio não é livre quando age sob a pressão das circunstâncias ou sob o terror engendrado pelos colonos. Para que a venda da pessoa própria do índio seja válida, é preciso mais que uma grande necessidade: ela deve ser extrema e de origem “natural”, vale dizer, não deve resultar das condições artificiais criadas ou provocadas pelos colonos<sup>218</sup>. A transação comercial deve apresentar-se como o derradeiro recurso para a conservação da vida.

A desinformação de que a Mesa de Consciência e Ordens dá prova não servem, afinal, segundo Nóbrega, senão aos interesses dos colonos portugueses:

Outrem poderá achar a tal lei e dizer que concorrem as sobreditas causas, mas eu de todas não vejo outra, senão dizer que é a favor dos Portugueses e a eles proveitosa com total destruição da gente natural destas partes<sup>219</sup>.

217. *Idem*, p. 414.

218. *Idem*, pp. 398-399.

219. *Idem*, pp. 400-401. A primeira citação seria feita por Nóbrega de acordo com o texto da “monitória” (documento perdido), que ele diz citar.



Os erros acumulados fazem enfim com que a junta aprove uma formulação geral e imprecisa, segundo a qual

[...] "o pai pode vender seu filho com grande necessidade" [...] Da qual determinação do Senhor Bispo com os mais, mal entendida pelos confessores e gente do Brasil, se abriu a porta de muitas desordens que nisto são feitas<sup>220</sup>.

A essa afirmação se segue a argumentação *quid facti* de sua resposta<sup>221</sup>, com a estrutura das Respostas retomando a do Diálogo sobre a Conversão do Gentio. Nóbrega expõe e examina então, um a um, os casos dos índios potiguares<sup>222</sup>, dos índios da Bahia<sup>223</sup> e do Espírito Santo<sup>224</sup> o caso, mais problemático dos caetés e assim por diante<sup>225</sup>. A partir de um comentário a um tempo teológico e jurídico, analisa os casos concretos, dos quais extrai diversos corolários, "in contingentia facti". A conclusão geral é que "[...] todos os resgatados, neste tempo se deve presumir serem mal resgatados"<sup>226</sup>.

A retificação de Nóbrega não apenas corrige o parecer de Quirício Caxa e a interpretação do *Corpus Iuris Civilis* pelo tribunal da Mesa de Consciência e Ordens como pretende, em última instância, retomar

220. *Idem, ibidem*. No eixo *quid facti* da argumentação desenvolvida por Manuel da Nóbrega, o padre Antônio Serafim Leite identifica um complemento *quid iuris*, na linhagem dos comentários do dominicano Venancio Diego Carro em relação aos teólogos da Universidade de Salamanca: ambos tentam assim confundir as figuras do teólogo e do jurista, quando na verdade essas funções eram perfeitamente diferenciadas em todos os casos aqui tratados.

221. "[...] podem ser legítimos escravos" (*Idem*, p. 401).

222. "[...] todos os que na Baya e por toda a costa dizem vender os pais (se pai algum vendeo filho verdadeiro!) des o anno de sesenta, em que esta desaventura maus reinou até este de 67, muy poucos podem ser escravos, porque hé notorio a todos poucas vezes terem fomes nem necessidade extrema pera venderem seus filhos todo este tempo [...] e se alguns na Baya os vendem creo hé forçadamente com medo ou engano ou outros injustos modos que costumão de praticar as lingoas e gente desta costa" (*Idem*, pp. 401-402).

223. "[...] não podem ser escravos" (*Idem*, p. 411).

224. Ver igualmente o resumo de suas análises de casos concretos. *Idem*, pp. 414-415.

225. *Idem*, p. 412.

226. Ver sempre as formulações finais. *Idem*, pp. 414-415.

em mãos a orientação da política indigenista no Brasil junto a cada instância de poder representada na junta (executiva, jurídica, religiosa). As correções que ele aduz ao parecer de Caxa e a reformulação que sugere às suas decisões<sup>227</sup> vão influenciar de maneira crucial as resoluções da junta reunida em 1574<sup>228</sup>, que retomam e corrigem as de

227. A junta reunida em 6 de janeiro de 1574 compõe-se de dois governadores que dirigem a América portuguesa durante sua efêmera divisão administrativa, Luís de Brito e Almeida (Bahia) e Antônio Salema (Rio de Janeiro), mais o ouvidor-geral Fernão da Silva e algumas eminências da Companhia de Jesus, entre elas o provincial Inácio Tolosa. Os pontos principais das decisões tomadas na reunião dessa junta podem resumir-se como segue: 1) só o comércio está autorizado com os índios vizinhos dos portugueses, "como se fosse entre portugueses", enquanto a compra de escravos é proibida; 2) o índio que foge de uma aldeia de portugueses e vai ao encontro dos índios inimigos durante mais de um ano pode ser resgatado como qualquer outro índio do sertão; 3) podem ser reduzidos à escravidão: 3.1) os que são capturados em guerra justa; 3.2) os que são escravizados pelos índios em guerra contra seus inimigos; 3.3) os que se vendem a si mesmos, com mais de 21 anos; 4) a compra de índios requer uma licença do governador, que só a concederá sob determinadas condições, e mover-se-ão ações judiciais contra os que desobedecerem; 5) os índios comprados devem passar obrigatoriamente pela alfândega para serem reconhecidos como escravos; 6) os escravos que fugirem para se esconder entre os inimigos, uma vez capturados de novo, retornarão ao seu primeiro senhor no momento em que este pagar mil réis por cada um deles; 7) os moradores podem comprar os escravos inimigos que forem trazidos para venda, mas a transação deve ser validada pelo provedor geral; 8) são consideradas justas as guerras que o governador geral decidir como tais, segundo as suas instruções, e para tomar tal decisão este convocará os capitães, os membros da Câmara, o provedor da Fazenda, algumas pessoas de experiência e os padres da Companhia, os quais "discutirão sobre a causa de semelhante guerra e, parecendo-lhes razoável fazê-la, ela se fará"; se um capitão qualquer empreende uma guerra sem a necessária autorização, os índios aprisionados serão considerados livres e o capitão será processado pela justiça.

Ver ainda ARSI, *Bras.* 8(1), "Brasilia ex litteris Provincialis 3a. februarii 1574" (Inácio Tolosa), *Bras.* 15(1), "Litterae Anuae ex Brasiliae, anno 1574" (ff. 243-250), *Bras.* 15(1), "Litterae Annuae Provinciae Brasiliae, 14 de fevereiro de 1574" (Quirício Caxa), *Bras.* 15(1), versão italiana da "Brasilia ex litteris Provincialis 3a. februarii, 1574" (Inácio Tolosa), e *Bras.* 15(1), "Litterae Annuae Provinciae Brasiliae, por ordem do P. Provincial, ano 1575" (escrita por Quirício Caxa e da qual várias passagens são censuradas).

228. Manuel da Nóbrega, *Respostas do P. Manuel da Nóbrega ao P. Quirício Caxa*, MB, 4, p. 402.

1566. Entretanto, como a junta de 1566 se reunira a pedido da Coroa portuguesa com vistas à promulgação próxima da lei de 1570, Nóbrega se dirige também diretamente à autoridade régia:

[...] seria necessário aos oficiais de S. A., quando trazem os tais escravos ao registro, examinarem bem quando disser um que seu pai o vendeu, se era pai verdadeiro e se fora necessidade com que o vendeu extrema, porque doutra maneira não vejo como a salve na consciência. E muito melhor seria ordenar-se, e mais conforme à lei natural, divina e humana, tirar-se totalmente o resgate do pai vender o filho [...] <sup>229</sup>.

E:

E assim também porque todos confessam que na polícia cristã não está em uso pai vender filho ainda que seja com extrema necessidade. E pois S. A. pretende converter o Brasil de seus erros e fazê-lo político nos costumes, não vejo razão para se dever introduzir entre eles costume que nunca eles, sendo tão bárbaros como são, a lei natural do amor que têm aos filhos lhe permitiu praticar, senão depois que a perversa cobiça entrou na terra <sup>230</sup>.

Não quer isso dizer que ele volte atrás em suas posições quanto à ideia de uma sujeição necessária do índio. A sujeição é sempre desejada, mas, como no caso da conceitualização da noção de trabalho, também aqui ele distingue duas formas de sujeição: uma moderada, que se exerce sob uma forma tutelar, e a outra plena, típica da relação senhor-escravo. Ora, uma vez que Nóbrega vê o índio como um menor, ingênuo e incapaz de exercer plenamente seus direitos, é com base nas denúncias dos abusos cometidos pelos colonos que ele defende a revogação do título de venda por necessidade extrema. Depois de haver refutado a interpretação de Quirício Caxa em seus aspectos jurídicos, restringindo o título da alienação da pessoa própria aos casos de extrema necessidade, ele conclui em favor de sua invalidação, devido às circunstâncias

229. *Idem*, p. 402.

230. *Idem*, p. 413.

históricas da colonização da América portuguesa. Restariam então o da guerra justa, o do resgate dos condenados à morte no sacrifício ritual antropófago (os “presos de corda”) e o derivado do princípio *partus sequitur ventrem*.

A passagem em que se sugere a distinção entre as duas formas de sujeição é interessante, desse ponto de vista, porque o argumento se constrói a partir de uma comparação entre a situação de um índio menor e a de um índio maior, mas confiante como uma criança e vítima, portanto, da tirania dos colonos que forjam, para seu projeto, as situações ditas de extrema necessidade:

E pois somente em terra onde o gentio está sujeito se vendem a si mesmos, razão é de presumir ser a tal venda injusta e por tal condenada, maiormente quando não houvesse fome extrema a que a tirania não haja dado causa. Faz mais em favor deste corolário a razão da lei, que manda não valer a venda do que consente por participar do preço sendo menor de vinte anos, a qual razão não pode ser outra senão por se presumir que sendo de menor idade poderá ser facilmente enganado. E, como neste caso se tenha por experiência de quão fáceis sejam estes gentios para se enganarem quando tem sujeição e medo, justamente se deve presumir engano nas tais vendas de si mesmo. [...] E deste corolário infiro o mesmo se dever dizer da venda que fazem os pais de seus filhos depois de serem sujeitos por haver a mesma razão e presunção ontra as tais vendas <sup>231</sup>.

231. Ao longo de nossas pesquisas nos arquivos da Companhia de Jesus, em Roma, deparamos com inúmeras cartas de missionários expedidas do Brasil e cujos nomes não se acham arrolados nem em Franz Otto Busch, S. J., “Brasilienfahrer aus dem Gesellschaft Jesu: 1549-1755”, nem nos volumes 8 e 9 da HCJB, obras nas quais se deveria poder encontrar, em princípio, os nomes de todos os missionários enviados ao Brasil (no caso de Franz Otto Busch) e que, além do mais, deixaram um testemunho escrito de sua passagem por essa terra de missão (no caso de Antônio Serafim Leite). Este último autor arrola normalmente as cartas de todos os missionários, incluindo os que ainda estão em período de noviciado, mas opta por não conservar o registro dos que não persistirão na Companhia. Tampouco encontramos um registro que evoque o histórico de cada indivíduo que ingressou na Companhia, até a sua expulsão ou abandono: também aqui a opção arquivística parece ser a de não conservar a memória da passagem dessas pessoas pela Companhia. São, enfim, as cartas conservadas nos fundos “brasiliana”, “lusitania” ou “indipetae”, entre outras, que evocam a existência de numerosos mis-

Nessas três últimas passagens, Nóbrega sugere imperativamente a adoção de meios legais suscetíveis de separar essas duas formas de dominação: a sujeição moderada, ou tutela, aplicada a um indivíduo descrito como vivendo num estado de menoridade civil e política, e a sujeição compreendida em termos de *dominium* integral sobre a pessoa, isto é, a escravidão. Essa distinção entre *dominium* e *tutela*, e os meios sugeridos para que se torne operacional, está no centro das disputas entre o projeto dos colonos e o dos jesuítas. O objetivo maior de Nóbrega é garantir que os abusos dos colonos, que ele denuncia incansavelmente desde sua chegada ao Brasil, parem de desacreditar e ameaçar a política missionária dos jesuítas. A reformulação da política indigenista que propõe à Coroa sugere a autorização da exploração do trabalho escravo dos índios a partir da aplicação rigorosa de alguns títulos de redução à escravatura, sob a supervisão dos oficiais do rei e dos jesuítas, ao passo que o resto da força de trabalho deve ser recrutado entre uma mão-de-obra assalariada. O controle sobre o índio, o único ouro que se pode encontrar no Brasil, o ouro vermelho, no dizer de Antônio Vieira, é a condição inevitável para negociar a direção a imprimir à política colonial portuguesa.

sionários que não descobrem sua vocação no Brasil, não suportam as asperezas da vida nos trópicos ou não se identificam com o espírito da Companhia. Por outro lado, as cartas de um Marçal Beliarte, por exemplo, quinto provincial do Brasil e cuja gestão foi muito contestada por seus colegas, apresentam à hierarquia em Roma os nomes dos missionários que ele decidiu excluir da Companhia, com os pormenores das respectivas justificações (ver, para só citar um exemplo, a carta de Marçal Beliarte a Claudio Aquaviva, Bahia, 9 de agosto de 1592, em ARSI, *Bras.* 15 (2), ff. 409r-410v).

