

Universidade Federal Fluminense

Programa de Pós-Graduação em História

Bento Machado Mota

Liberdade Tropical

A ideia de Livre-arbítrio e os Índios no Brasil

(1549-1609)

M917 Mota, Bento Machado.

Liberdade Tropical: o livre-arbítrio e os índios do Brasil / Bento Machado Mota – 2016

271 f.

Orientador: Rodrigo Bentes Monteiro.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2016.

Bibliografia: f. 251-271.

1. Livre-arbítrio. 2. Índio tupinambá. 3. Jesuíta; aspecto histórico. 4. Liberdade. I. Monteiro, Rodrigo Bentes. I. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

Bento Machado Mota

Liberdade Tropical
A ideia de Livre-arbítrio e os Índios no Brasil
(1549-1609)

Material da defesa de Mestrado
apresentado ao PPGH–UFF,
como pré-requisito parcial
para obtenção do grau de
mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Bentes Monteiro

NITERÓI

2016

Defesa defendida e aprovada em

Pela comissão examinadora constituída pelos seguintes professores:

Rodrigo Bentes Monteiro (UFF)

Orientador

Silvia Patuzzi (UFF)

Adone Agnolin (USP)

Resumo

A presente dissertação dispõe-se a estudar a influência dos debates do século XVI sobre o livre-arbítrio na formulação de diversos aspectos da colonização dos índios do Brasil. Por um lado, este trabalho pretende estudar a importância que este conceito apresentou para a cisão entre protestantes e as principais ordens católicas. Por outro, estuda de que maneira essas querelas influenciaram no esforço dos teólogos, na Europa, e missionários, na América portuguesa, para definir a humanidade, a salvação e a liberdade dos índios no Brasil. Pretende-se aqui compreender a incidência do conceito de livre-arbítrio desde 1549, quando os primeiros Jesuítas começaram a chegar, até 1609, quando a primeira legislação sobre a liberdade total dos índios foi promulgada. Dessa maneira, busca-se investigar, a partir do universo de temas inerente ao conceito de livre-arbítrio, os limites do “humanismo” e do suposto “indigenismo” dos Jesuítas em relação aos índios e o movimento mais amplo de colonização.

Palavras-chave: Livre-arbítrio; Tupinambá; Jesuítas; Escravidão Indígena; Liberdade.

Abstract

Tropical Freedom: the idea of Free Will and the indigenous in Brazil (1549-1609)

This dissertation aims to study the influence of the debates in the XVI century over free will in the formulation of many aspects of the colonization in Brazil. By one side, this work wants to study the relevancy of this concept to understand the split between Catholics and Protestants. By other side, also studies how these squabbles influenced in the efforts of the theologians, in Europe, and the missionaries, in America, to define the humanity, salvation and the freedom of the indigenous in Brazil. This study pretends understand the incidence of the free will since 1549, when the first

Jesuits began to arrive, until 1609, when the first legislation of the total freedom of the indigenous was promulgated. Therefore, wants to investigate, as from the universe of the subjects inherent to the concept of the free will, the limits of the “humanism” or the alleged “indigenism” of the Jesuits in their relation with the indigenous and the general movement of the colonization.

Key-Words: Free Will; Tupinambá; Jesuits; Indigenous Slavery; Freedom.

Résumé

Liberté Tropical : Le idéal du Libre Arbitre et les Indiens au Brésil (1549-1609)

Le présent dissertation veut étudier la influence du débat du XVI siècle sur du libre arbitre dans la formulation de divers aspects de la colonization de les Indiens du Brésil. D'une cotê, cette travail pretend étudier la importance que cette concept dans la scission entre les protestants e les principaux ordres catholiques. D'autre cotê, étude la manière comme cette querelles sont affecté dans le effort des théologiens, dans L'Europe, et de missionnaires, dans L'Amerique portugaise, pour defendre l'humanité, la salvation e la liberté de les Indiens du Brésil. Veux comprendre la incidence du concept de libre arbitre depuis 1549, quand les premiers jésuites ont commencé à arriver, jusquá 1609, quand la première legislation sur le liberté totale de les indiens ont été promulguées. Alors, recherche le universe de themes inhérent au concept du libre arbitre, les limite du « humanisme » ou de le pretend « indigenisme » de les jesuites en relation aux indiens et le mouvement plus ample de la colonization.

Mot-Clef: Libre Arbitre; Tupinambá ; Jesuits ; Esclavage Indien; Liberté .

Agradecimentos

Esta dissertação não foi feita a duas mãos: dependeu de muitas outras para se concretizar. Gostaria de expressar minha gratidão, em primeiro lugar, ao Rodrigo. Tantos anos de orientação transpareceram na maturidade das leituras, apontamentos e direções dadas à pesquisa deste tema tão fugidio.

Em segundo, à minha companheira Luísa Helena, pela ternura, pela elevação, pelo carinho e grande ajuda no desenvolvimento da pesquisa e da escrita, desde a L'Arché até Pucallpa. A meus pais Maria Clara Maia e Carlos Renato Mota, pelo enorme auxílio na leitura dos textos e na revisão. Agradeço à minha irmã, Clarice, pela confiança e estímulo desses últimos anos.

Em terceiro, gostaria de agradecer aos membros da banca de qualificação. Ao Ronald Raminelli pelas críticas perspicazes. A Silvia Patuzzi, pelos redirecionamentos e pela “introdução” ao tema do livre-arbítrio, desde os cursos da PUC-Rio. Dentre meus professores da Universidade Federal Fluminense, gostaria de agradecer a Georgina Santos e Alexandre Vieira pelos excelentes cursos, e em especial a Maria Fernanda Bicalho, pela inspiração desde os tempos da graduação. Entre os colegas das disciplinas, agradeço a Robson Gomes Filho pelas elevadas conversas e pelo apoio no seminário em Goiás, e a Carlos Henrique, pelas ricas indicações bibliográficas. Agradeço a Paulo Faitanin pelas indicações sobre Tomás de Aquino: elas foram fundamentais. Na UFRJ, agradeço ao Carlos Ziller Camenietzki pelos conselhos e críticas, além das boas indicações. Na UERJ, agradeço à Isabella Bocaiúva que, desde os idos tempos da graduação, me inseriu nas “moiras”. Na Universidade do Porto, não posso deixar de agradecer a João Rebalde e José Preto Meirinhos pelas numerosas referências para o tomismo ibérico. No Museu Nacional, o meu obrigado a Marcos Vinícius Lima pelas excelentes indicações de leitura. Também agradeço a João Pacheco e Antonio de Souza pelas aulas e abertura que seus cursos me proporcionaram.

Em quarto, agradeço pela influência e pelo convívio intelectual de Thiago Lopes, Gabriel Vertulli, Hugo Arruda, Rodrigo Fampa, Khalil Andreozzi e Rafael Zacca. Fica aqui o destaque para Victor Couto Tiribás, grande amigo, tão presente na construção desta dissertação desde o princípio. A Matheus Dias Bastos, pelas horas de convivência na biblioteca e pelas indicações gregas. A Flávio Lemos Alencar, pela consideração nas respostas “molinistas” e pelas trocas “tomistas”. Entre os meus amigos

de longa data, também ajudaram muito no apoio e na dedicação Walter Alves, Renata Braga, Giulia Drumond, Carolina Lins, Oirana Moraes e Ana Moraes. Aos meus queridos primos Thiago Mota e Guilherme Mota, que estiveram presentes no final deste esforço dissertativo. Agradeço muito aos meus alunos do M3 e ao Marcos Freitas pelo estímulo intelectual, emocional, político e reflexivo. A Edmilson Lopes, Bruno Ferreira, Giovanna Fausto e Dulcimar Rodrigues, obrigado pelo apoio constante, dentro e fora da sala de aula.

Em quinto, aos meus ex-companheiros de República. Em especial ao Elio Alencar, pelo companheirismo e pelo trabalho conjunto no magistério. Ao Daniel Felismino pela inspiração para estudar a história dos índios no Brasil. Ao Hilton Ramalho, pelas conversas a perder de vista. Também agradeço a João Arantes, Daniel Germano, Diego Vaz, Patrick Monteiro e Luiz Pedro Dario Filho.

Finalmente, agradeço à CAPES pela concessão da bolsa de estudos.

"Essa procura apaixonada de uma cultura anterior à era colonial com o coração cheio e o cérebro ardente para retomar contato com a seiva mais antiga... Vamos longe. Talvez a paixão e a fúria sejam alimentadas pela secreta esperança de descobrir, para além da miséria atual, do desprezo por nós mesmos, dessa demissão e dessa renúncia, uma era extraordinariamente bela e resplandecente que nos reabilite ao mesmo tempo aos nossos próprios olhos e dos outros"

Frantz Fanon

"O dom de despertar o passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer."

Walter Benjamin

Sumário

Introdução. 11

Capítulo I - Graça e livre-arbítrio no século XVI. 24

1 - As fundações do livre-arbítrio. 25

Livre-arbítrio para Agostinho de Hipona. 29

O livre-arbítrio e seus problemas diversos. 34

Erasmus e *De libero arbitrium diatribi*. 38

As respostas de Martinho Lutero. 42

Consequências do livre-arbítrio para as religiões reformadas. 45

2 - O livre-arbítrio entre Jesuítas e Dominicanos. 47

O livre-arbítrio nos *Exercitia spiritualia* de Inácio de Loyola. 50

O concílio de Trento e o livre-arbítrio. 53

Dominicanos e Franciscanos debatem a justificação. 57

Livre-arbítrio por Domingo Soto em *Gratia et natura*. 59

Luís de Molina e a *Concordia*. 64

Reações de Domingo Bañez e Francisco Suárez. 69

O livre-arbítrio e a atuação dos Jesuítas na América portuguesa. 71

Capítulo II - A humanidade e a ignorância. 76

1 - A humanidade dos índios. 76

Os primeiros olhares. 76

O argumento espanhol. 81

A humanidade na América portuguesa. 87

2 - A ignorância invencível. 97

A ignorância para os Jesuítas da América portuguesa. 98

A ignorância invencível e a teologia quinhentista. 102

A ignorância e o mito de Tomé/Sumé: outra interpretação. 107

Que pensavam os índios da própria ignorância? 118

Capítulo III - O involuntário da salvação. 125

1 - A atuação do Demônio. 126

América endemoniada. 131
Americanos endemoniados. 133
Os demônios na América portuguesa. 140
Deuses e Idolatria Tupi. 147

2 - A atuação de Deus. 150

Providência e predestinação. 153
Graça. 156
Conciliação entre graça e livre-arbítrio. 157
Os castigos e a providência: guerras e epidemias. 160
O cenário da destruição e a consciência da conquista. 170

Capítulo IV - O voluntário da salvação. 174

1 - A conversão e o medo. 174

O batismo e a conversão voluntária tupi. 182
A era dos batismos *in extremis*. 188
Batismos comuns. 192
A má vontade e a inconstância. 196
O medo e a conversão. 202
As aldeias e o voluntarismo. 204

2 - A antropologia da liberdade. 210

A escravidão voluntária. 212
Entre Dominicanos, Franciscanos e Luís de Molina. 217
As visões da liberdade. 222
As fugas e o suicídio. 228
Os aldeamentos: um novo projeto para a liberdade. 231
As liberdades na letra da Lei. 234

Conclusão. 246

Referências documentais e bibliográficas. 251

Introdução

Esta dissertação busca investigar a maneira pela qual o conceito de livre-arbítrio no século XVI incidu sobre diversos temas associados aos índios na América portuguesa. O livre-arbítrio desempenhou papéis fundamentais no teatro do século XVI. Em razão de sua importância para a gênese do pensamento moderno, desenvolvi a pergunta que daria o norte para a presente pesquisa: qual teria sido o alcance desse conceito para o contexto da América portuguesa?

Os primeiros passos que percorri para dar respostas a esse questionamento desafiante caminharam sob o solo europeu. Desde a patrística ocorreram cisões paradigmáticas para definir o livre-arbítrio que nem milênios foram capazes de diluir. A razão talvez resida no fato do conceito transbordar a ordem moral a partir da qual ele se formou. A ideia do livre-arbítrio infiltrou-se em aspectos espirituais muito profundos que gravitaram em torno de diversas dualidades: as relações entre Deus e o homem; o destino e a virtude; o determinado e o indeterminado; o transcendente e o imanente. Ao invés de tornar-se um tópico consensual no campo da moral, o tema do livre-arbítrio converteu-se numa fonte inesgotável de controvérsias. No século XVI, entretanto, a interpretação do conceito em questão formou um abismo muito profundo ante o qual a cristandade perderia a sua unidade.

Esse abismo foi criado quando Martinho Lutero escreveu *De servo arbitrio*, em 1525. Nesse pequeno livro, a maior liderança da reforma protestante declamou resolutamente aos rivais: “Que belos mestres do livre-arbítrio! Que sois agora senão uma voz e nada mais?”¹ Lutero dirigiu tais palavras a Erasmo de Roterdã. O famoso humanista um ano antes havia escrito um livro arguto contra ele, criticando – dentre outras coisas – o papel nulo do homem ante a sua própria salvação. Ciente do imenso impacto que a interpretação protestante sobre o conceito causou em toda a cristandade, percorri as várias batalhas dessa imensa guerra intelectual. À medida que os esforços começaram a apresentar resultados, percebi que o problema ia além do fato de Martinho Lutero não acreditar em livre-arbítrio.

Os católicos tiveram muita dificuldade de lidar com a interpretação luterana. Em primeiro lugar, a posição de Erasmo foi rejeitada em função de sua idiossincrasia

¹ Martinho Lutero, *Da vontade cativa*, in: *Obras selecionadas*, São Leopoldo, Comissão Interluterana de Literatura de São Leopoldo, 1993, v. IV, p. 58.

intelectual e espiritual. Em segundo, Franciscanos e Dominicanos já digladiavam há mais de um século para solucionar o problema do livre-arbítrio. Quando chegou a hora de oferecer uma resposta definitiva, nos altos do Concílio de Trento, o uso do termo predestinação foi restringido. Mas apresentou passagens dúbias com relação aos problemas do livre-arbítrio e da graça.

Anos depois, a situação se agravaria. A recém-formada ordem jesuítica, além de conhecer uma expansão missionária extraordinária, também foi berço de uma grande renovação intelectual ao fim dos quinhentos. Em meio às guerras religiosas, nas quais por vezes os teólogos e suas ideias valiam mais que os soldados e os arcabuzes, Luís de Molina escreveu a famosa *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia, y com la presciencia, providencia, predestinacion y repobration divinas*. Apesar do título, sua obra semeou discórdia no universo católico. Foi mal recebida pela ordem dos Dominicanos e pela Inquisição, responsável pela censura de diversas passagens de seu livro.

Os principais Dominicanos consideraram as ideias de Molina próximas à antiga heresia do pelagianismo. Essa perspectiva condenada defendia que os homens poderiam salvar-se a si mesmos sem o auxílio da graça. Não faltou, contudo, quem defendesse Molina do lado jesuíta, acusando – inversamente – os Dominicanos de concederem um papel excessivo à graça e nulo ao livre-arbítrio. Nessa esteira, acusaram os Dominicanos de serem protestantes. Por incrível que possa parecer, tratava-se do mesmo problema que dividiu Lutero e Erasmo cerca de 70 anos antes, mas dessa vez atingindo o coração da ortodoxia católica. Presidindo uma das seções das congregações papais que envolvia a referida polêmica, o papa Clemente VIII morreu subitamente nos salões do Vaticano. Até mesmo Felipe II de Espanha envolveu-se, tomando o partido dos Jesuítas. Apenas em 1607, Paulo V terminou por tolerar as duas visões. Com essa atitude, encerrou a que viria a ser conhecida posteriormente como *Controvérsia de Auxiliis*.

No século anterior, o tema da graça e o livre-arbítrio ganhou importância na reflexão sobre a natureza e o trabalho dos gentios da América. Na conhecida escola de Salamanca, os debates sobre a humanidade dos índios envolveu, a partir dos pensamentos do grande Francisco de Vitória e de Domingo Soto, o tema do livre-arbítrio, graça e predestinação. A reflexão sobre os ameríndios, contudo, não limitou-se aos circuitos europeus. Dependia das informações dos primeiros missionários da

América. No caso da América portuguesa, muitos deles formaram-se nas escolas de Salamanca e Coimbra. Compartilhavam referências teológico-filosóficas comuns em relação ao problema da liberdade² e da humanidade dos nativos americanos. Os Jesuítas no Brasil, porém, depararam-se com situações não foram vislumbradas pelos teólogos na Europa.

A história colonial surpreendeu a teologia em diversos níveis. A correspondência epistolar relativa ao Brasil relata os primeiros olhares da terra e de seus habitantes, tão diferentes do velho continente, mas também as dificuldades vividas pelos missionários. Sermões, diálogos, pequenos livretos e acirrados debates foram então produzidos. Os documentos possuem valor etnográfico e espiritual. Por outro lado, também descrevem a atuação política dos irmãos nos primeiros anos do sistema do governo-geral estabelecido por João III de Avis. Mais de 600 cartas foram escritas entre 1549 e 1610 nas missões jesuíticas da América portuguesa, hoje reunidas no conjunto documental *Monumenta Brasiliae*.

No desígnio de encontrar ecos das controvérsias associadas ao livre-arbítrio nessa vasta documentação, deparei-me com incontáveis referências. Ainda que o livre-arbítrio fosse um tema especulativo e as cartas raramente tocassem num tópico como esse, as propostas jurídicas e institucionais dos missionários para a salvação e a colonização dos índios pressupunham certas posições no campo teológico e filosófico. Inicialmente, chamou-me a atenção as numerosas referências à atuação direta dos demônios e da graça entre os costumes e a conversão indígena. Da mesma forma, notei a ênfase com que os Jesuítas escreviam sobre a vontade dos índios na hora do batismo e da conversão. Posteriormente, lidei com um importante debate jurídico sobre uma situação frequente entre os índios no Brasil: a escravidão voluntária. Nele, transpareciam a erudição e o vasto repertório conceitual a partir do qual os Jesuítas concebiam a liberdade, tema inevitavelmente associado ao livre-arbítrio.

Para dar conta desse amálgama empírico, a presente dissertação busca amparar-se em determinadas linhagens metodológicas. Embora seja um historiador que estude temas europeus dos séculos XVIII e XIX, as orientações de Reinhart Koselleck foram úteis nesse empenho dissertativo. Pois ao estudar o livre-arbítrio, a investigação não

² Serafim Leite, “Introdução”, in: Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos (Opera Omnia)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955, p. 29-30.

busca suas origens, mas procurou “a estratificação dos significados de um mesmo conceito em épocas diferentes”³. Com o fito de perceber os usos desses vocabulários em contextos radicalmente diferentes daqueles em que foram produzidas, as fontes primárias foram privilegiadas tanto quanto possível, evitando leituras secundárias.

Investigar o problema do livre-arbítrio não significa encará-lo como um conceito fora do tempo, mas entendê-lo inserido em circunstâncias históricas. Assim, para organizar essa discussão complexa, as reflexões de John Pocock, embora nem sempre coerentes com as de Koselleck, também serviram de inspiração. Ao buscar reconstituir a *gramática* do século XVI, esta dissertação procura mapear ideias e autores comuns àquele tempo, o que na prática resultou na percepção de linhagens *agostinianas*, *tomistas*, *pelagianas* ou *erasmianas* dentro do discurso missionário⁴.

Na medida em que o tema do livre-arbítrio atravessa diferentes faces da história da conquista e da colonização dos índios no Brasil, este trabalho também procura entender, dentro dos limites impostos pelas fontes, o modo pelo qual os Tupinambá perceberam tais movimentos. Não é justo desrespeitar as inúmeras diferenças existentes entre as tribos que os missionários reduziam ao grupo “tupi”. Em virtude da falta de fontes e da riqueza de alguns depoimentos, entretanto, o cruzamento de registros dos discursos ameríndios auxilia na compreensão do “encontro” entre Jesuítas e indígenas no Brasil. Para tal, alguns princípios metodológicos da história indígena foram importantes, ao se buscar examinar a compreensão dos próprios ameríndios sobre a sua salvação⁵. Por outro lado, as reflexões de Claude Lévi-Strauss e, mais recentemente, de Eduardo Viveiros de Castro, contribuíram para compreender os mitos Tupinambá apresentados por fontes diferentes⁶.

³ Reinhart Koselleck, *Futuro passado: uma contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2010, p. 115.

⁴ As reflexões expostas provém, embora com adaptações, de John Pocock, *Linguagens do ideário político*, São Paulo, Editora da Unesp, 2003.

⁵ A dissertação busca compreender a abordagem da “história indígena” por alguns textos: Manuela Carneiro da Cunha, “Introdução” e Carlos Fausto, “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in: Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992; John Manuel Monteiro, *Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

⁶ Para reflexões sobre etno-história, o livro de Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001; Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas: o cru e o cozido*, São Paulo: Cosac Naify, 2012 e Eduardo Viveiros de Castro, *Sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify, 2002 e *Metafísicas canibais*, São Paulo, Cosac Naify, 2015.

Dessa forma, cruzando os contextos de ideias americano e europeu mediante a metodologia citada, o trabalho compreende a ideia de livre-arbítrio como um conceito importante para considerar temas como a humanidade, as intervenções de Deus e do Diabo, a conversão e a liberdade dos índios no Brasil. Nessa medida, as linhas que se seguem constituem um estudo interdisciplinar, valendo-se de discussões filosófico-teológicas para assuntos de importância histórica e *antropológica*.

A produção bibliográfica sobre livre-arbítrio possui poucas obras de síntese. Na intrigante área de fronteira entre a filosofia moral e a teologia, o livre-arbítrio foi estudado de modo fragmentado, raras vezes entendido de maneira objetiva e unitária⁷. Para o período medieval muito já foi produzido sobre o assunto, especialmente sobre Agostinho e seu legado⁸. Por outro lado, os escritos de Aquino sobre o *livre-arbítrio* foram menos considerados, embora a repercussão *ética* de sua obra tenha sido examinada⁹. A reflexão sobre livre-arbítrio entre os peninsulares foi estudada, especialmente para a *Controvérsia de Auxiliis*, mas seus efeitos sobre a América ainda não foram examinados. Muito já foi escrito, no entanto, sobre o tema da liberdade dos índios nas universidades de Salamanca e Coimbra¹⁰.

A atuação da Companhia de Jesus no Brasil frente aos índios é um dos temas mais importantes da história colonial. Desde a monumental *História da Companhia de*

⁷ Para uma das poucas histórias do livre-arbítrio que conseguem traduzir a importância do conceito para a idade moderna, vale indicar: Risto Saarinen, *Weakness of the will in Renaissance and Reformation thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Ilham Dilman, *Free will: an historical and philosophical introduction*, Londres, Routledge, 1993 e Thomas Pink, *The will and human action*, Londres, Routledge, 2003. Albrecht Dihle, *The theory of will in Classical Antiquity* (Sather classical lectures, 48), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1982.

⁸ A título de exemplo, Risto Saarinen, *Weakness of will in Medieval thought*, Boston, Brill Academic Pub, 1994; José Preto Meirinhos, *A fundamentação do conhecimento na Scientia Libri de Anima de Pedro Hispano Portugualense*. Porto, Tese de doutorado em filosofia, Universidade do Porto, 1989; Robert Scharples, "Fate, prescience and free will", in: John Marenbon (org.), *The Cambridge companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

⁹ Richard Tuck, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Luís Reis Torgal, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1981-1982, 2 v.; Thomas Pink, "Action, 'will and law in late scholasticism'", in: Risto Saarinen (org.), *Moral philosophy on the threshold of Modernity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publications, 2005.

¹⁰ Maria Díez-Alegría, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951; M. Schmaus, *Teología dogmática*, Madrid: Rialp, v. V, 1959; Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Subirana, 1932. Mais recentemente, João Rebalde, *Liberdade humana e perfeição divina na concordia de Luis de Molina*, Porto, Famalicão 2015. Para o pensamento ibérico na América, ver Lewis Hanke, *Aristóteles e os índios americanos*, São Paulo, Martins Fontes, 1955 e *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994; Anthony Pagden, *The fall of nature man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 e *The languages of political theory in the Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Jesus, de Serafim Leite, busca-se compreender os argumentos dos letrados e missionários acerca da liberdade do gentio. Da mesma forma, os temas da *colonização*, da *conversão*, do *discurso*, da *instituição*, da *legislação* e da suposta *defesa dos índios* na atuação missionária e entre os Jesuítas já foram bastante explorados¹¹. As menções às bases teológicas das missões, porém, são escassas.

Recentemente, seletos estudos têm renovado a história intelectual dos Jesuítas na América portuguesa. Exemplo desse novo ciclo é *Linha de fé*, de Carlos de Moura Zeron. Neste livro, referência fundamental para a presente pesquisa, o autor aborda uma série de aspectos atrelados ao problema do livre-arbítrio. Preocupado em discutir a *escravidão* entre os Jesuítas em Portugal e no Brasil, o autor utiliza o conceito de *dominium* como fio condutor para compreender a visão do trabalho indígena da Companhia de Jesus no Brasil. Ao deter-se nos fundamentos filosóficos deste conceito, Zeron concebe-o como parte integrante do *livre-arbítrio*¹². Ainda segundo o autor, o mesmo conceito seria importante no sentido agostiniano para compreender-se a ideia de *escravidão*.

Por sua vez, Stuart Schwartz, ao discutir o tema da *tolerância* num universo documental inquisitorial¹³, menciona a ideia do *livre-arbítrio*, inclusive fazendo alusão à *Controvérsia de Auxiliis*. O historiador reconhece a contribuição do assunto para a ideia de *salvação* entre os teólogos ibéricos. Em sua análise a partir do método da micro-história, conclui que eles seriam *pelagianos rústicos*. O livre-arbítrio aparece, contudo, como tema acessório, haja visto ser a *tolerância* e a *Inquisição* as suas prioridades de estudo¹⁴.

¹¹ Luiz Felipe Baeta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978; Georg Thomas, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1989; Ronald Raminelli, *Imagens da colonização*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996. Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, tupi e 'tapuia' no Brasil colonial*, Bauru, Edusc, 2003. Dois trabalhos basilares importantes para os estudos de história da Companhia de Jesus e com uma visão panorâmica sobre seus principais autores e sua importância para o império, são Dauril Alden, *The making of an enterprise: the society of Jesus in Portugal, Its Empire, and beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996 e o mais recente Riolando Azzi, *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*, Petrópolis, Vozes, 2004.

¹² Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial*, São Paulo, Edusp, 2011, p. 391.

¹³ Stuart Schwartz, *Cada um na sua lei: tolerância e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 98.

¹⁴ O mesmo ocorre com alguns trabalhos brasileiros, ao discutirem sobre o pecado original e a salvação nas visitas inquisitoriais brasileiras, mas novamente considerando o tema secundário: Adriana Romeiro, *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e erudita no Brasil do século XVI*, Campinas, Dissertação de mestrado em História, Universidade Estadual de Campinas, 1991.

Por outro lado, o tema do livre-arbítrio nos primeiros Jesuítas do Brasil foi estudado de modo mais específico em *Missões Jesuítas e o pensamento moderno*, de José Eisenberg. O autor debruça-se sobre os missionários do Brasil e pensadores europeus posteriores, como Juan de Mariana, Hugo Grotius e Luís de Molina. Embora demonstre preocupação com o tema ao trabalhar a relação entre os debates europeu e missionário, detém-se nas influências desses em relação àqueles¹⁵.

Dessa forma, a produção bibliográfica associada ao tema do livre-arbítrio dos índios associa-se a diversos outros, unificados - de maneira geral - na temática da salvação. Embora se possa afirmar que os Jesuítas sempre defenderam o livre-arbítrio dos índios, constatei que sua concepção sobre a salvação e a liberdade dos índios era consideravelmente severa. Ciente da vasta produção historiográfica que considera os Jesuítas infatigáveis defensores dos índios, percebi que o tema do livre-arbítrio era fundamental para compreender as bases da suposta índole indigenista/indianista. Dentro do repertório intelectual quinhentista que fez uso do livre-arbítrio, especialmente o católico, como posicionaram-se os Jesuítas? Eram os Jesuítas humanistas?

O termo *humanista* normalmente é atribuído aos renascentistas italianos de Florença, local onde os *studia humanitatis* ganharam notoriedade nas áreas da retórica, da metafísica, das artes e da política. O tema remete inexoravelmente à temática do *humanismo*. Ainda que não se utilizasse o termo, linhagens do pensamento moderno lograram estabelecer um novo espaço para o homem frente a Deus, à natureza, à política e outros elementos que afirmassem a sua dignidade. Nesse sentido, conceber o livre-arbítrio do homem frente às forças que a ele se contrapunham constitui um tópico fundamental do humanismo, desenvolvido a partir de figuras como Lorenzo Valla, Pico Della Mirandola e Erasmo de Roterdã.

O conceito de livre-arbítrio nos quinhentos, assim, criava assertivas importantes para a salvação. Mas o epicentro da desarmonia era o lugar do homem face a Deus e aos desígnios de sua providência. Ainda que a visão de Erasmo não tenha sido adotada pela ortodoxia católica, as diferentes ordens regulares defenderam que os homens tinham um papel relevante na salvação. Do contrário, poderiam cair na heresia protestante. Dominicanos e Franciscanos, assim, asseguraram o livre-arbítrio do homem. Para além

¹⁵ José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001.

de Inácio de Loyola, quando os Jesuítas situaram-se dentre os expoentes intelectuais católicos, afirmaram-no ainda mais. Ao defenderem o livre-arbítrio, em alguma medida, as ordens religiosas defendiam uma certa dignidade do homem. Seguindo essa lógica, poder-se-ia chamar os católicos de humanistas? Alguns historiadores brasileiros julgam que sim, associando o “modelo voluntarista” aos Jesuítas e à perspectiva de valorização do homem. Alcir Pécora, por exemplo, escreve que “os colégios Jesuítas não deixaram de testemunhar de maneira eloquente a passagem dos ventos que sopravam do mundo humanista”¹⁶. Mas o que era, afinal, esse humanismo? Apesar de não referir-se ao tema do livre-arbítrio, Ronaldo Vainfas sintetiza o que estava em jogo no século XVI:

humanismo contraditório, simultaneamente criador e pessimista, aberto aos mais variados campos de saber, porém melancólico e por isso ligado à difusão da mais rigorosa ascética que o ocidente já produziu; capaz de produzir homens tão diferentes como Leonardo da Vinci e Lutero, Erasmo e Calvino, Giordano Bruno e Inácio de Loyola¹⁷.

A despeito do grande trabalho de Pécora referir-se a Antônio Vieira, o autor generaliza esta posição “humanista” como “aristotélico-tomista e inaciana”¹⁸. Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, já teria feito referência ao problema do livre-arbítrio em *Raízes do Brasil*:

Semelhante concepção é que, prolongada na teologia, iria ressuscitar, em pleno século XVI, a velha querela do pelagianismo, encontrando sua manifestação mais completa na doutrinação *molinista*. E nessa polêmica iria ter o papel decisivo, contra os princípios predestinacionos, uma instituição de origem nitidamente ibérica, a Companhia de Jesus, que procurou impor seu espírito ao mundo católico, desde o Concílio de Trento. Efetivamente, as teorias negadoras do livre-arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses¹⁹.

Tais passagens ilustram como os autores citados associaram os Jesuítas ao modelo voluntarista. Ainda que a atribuição seja plausível a partir dos escritos de Molina, em fins do XVI, o mesmo não pode ser dito em relação a meados do mesmo século. Portanto, não se deveria lançar um olhar retroativo sobre o “modelo voluntarista” para os primeiros Jesuítas, pois essa marca foi-lhes atribuída

¹⁶ Alcir Pécora, *O teatro do sacramento*, São Paulo, Edusp, 1994, p. 75.

¹⁷ Ronaldo Vainfas, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997, p. 37.

¹⁸ Alcir Pécora, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹ Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1975, p. 9.

posteriormente. Nesse período, como buscamos demonstrar, o pensamento dominicano era a referência mais importante dos Jesuítas na América portuguesa, mas sua interpretação continuava em aberto. Como sintetiza Evergton Sales Souza:

(...) ao não estabelecer uma doutrina precisa acerca da matéria da graça e de sua concordância com o livre arbítrio, a Igreja tridentina deixou aberto o caminho para a defesa de diferentes posições sobre o assunto. Mais ainda, tornou possível o surgimento de novas vertentes interpretativas acerca da conciliação entre a graça e o livre arbítrio²⁰.

Qual era a posição dos Jesuítas frente a esse “caminho em aberto” no século XVI? Em *Atuação missionária jesuítica na América portuguesa*, Adone Agnolin fornece uma das principais diretrizes para responder a esta pergunta fulcral ao apontar o *livre-arbítrio* tridentino como elemento basilar para a salvação dos índios no Brasil²¹. Em *Jesuítas e selvagens*, o mesmo autor sugere:

é a partir do reconhecimento da humanidade do selvagem que o livre-arbítrio, enquanto pressuposto da razão moral do homem constituído em sua subjetividade geral, impõe um cancelamento das diferentes histórias (sociais e culturais) e da diversidade dos sujeitos sociais, colocando-as, todas, em estrita relação com o sistema que tem em seu centro o homem²².

Esta relação do livre-arbítrio com o humanismo, compreendida por Agnolin, foi um grande mote para a presente pesquisa. Ela merece ser examinada a fundo do ponto de vista empírico. No Brasil do século XVI, o tema do livre-arbítrio parece ser um campo pouco explorado em suas relações com os âmbitos do humanismo e da Reforma, com consequências extraordinárias para os índios que ali estavam, e para toda uma geração missionária que pensara sobre sua *humanidade*. Esclarecer o uso da tênue fronteira entre graça e livre-arbítrio na formulação da atuação dos Jesuítas sobre os índios é o alvo deste esforço dissertativo, dividido em quatro capítulos. Cada um dos capítulos, por sua vez, divide-se em duas seções.

O Capítulo I busca reconstruir o complexo debate entre a *graça* e o *livre-arbítrio*, priorizando as diferenças de interpretação entre as ordens católicas. Nele são

²⁰ Evergton Sales Souza, “Catolicismo e o destino das almas dos índios: a crítica setecentista a um texto seiscentista”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VII, n. 13/14, 2008, p. 263.

²¹ Adone Agnolin, “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, *Tempo. Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*, n. 32, junho de 2012, p. 32-48.

²² *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo, Humanitas/Fapesp, 2007, p. 518.

apresentadas as definições da terminologia greco-romana acerca do assunto; procura-se compreender a interpretação de Agostinho sobre o livre-arbítrio antes e após a escrita de Pelágio; expõe-se as diversas interpretações do mesmo conceito, das tradições tomista, franciscana e florentina ao debate entre Lutero e Erasmo; reconstitui-se as principais medidas adotadas pelo concílio de Trento a respeito, destacando-se a atuação de Domingo de Soto; estuda-se as proposições de Luís de Molina concernentes ao livre-arbítrio e à graça, buscando compreender como suas teses desaguaram na turbulenta controvérsia *de Auxiliis*. Por fim, busca-se compreender sob que condições esses grandes embates teológicos ecoaram na América portuguesa. Desse modo, o capítulo reúne os embates fundamentais sobre o livre-arbítrio e a graça até princípios do século XVII, apresentando o horizonte de ideias que os Jesuítas na América portuguesa dispunham ao lidar com a questão da salvação indígena.

No Capítulo II busca-se compreender como a ideia do livre-arbítrio foi importante para a formulação dos juízos Jesuítas acerca da humanidade e da ignorância dos índios no Brasil. Em sua primeira seção, procura-se demonstrar a importância do conceito de livre-arbítrio, de raiz aristotélica, para definir que os índios eram *seres humanos* e que, como tais, eram capazes da salvação. Em primeiro lugar, introduz-se o problema na América espanhola, mormente a partir do jurista Francisco de Vitória e suas referências aristotélicas e tomistas. Em segundo apresenta-se como Manuel da Nóbrega valeu-se de certa definição de livre-arbítrio para definir se os índios possuíam alma, porque eram diferentes dos europeus e se eram capazes de ser salvos. Ao fim desta seção, defende-se que a posição de Nóbrega incluiu os índios numa concepção de humanidade comum, mas numa condição inferior e que não merecia ser exaltada. Ao contrário, deveria ser auxiliada pela graça para praticar o bem, o que colocaria Nóbrega numa visão de ser humano próxima a Domingo de Soto e, provavelmente, do concílio de Trento. Na segunda seção esquadrinha-se a posição dos Jesuítas acerca da ignorância dos índios sobre a palavra cristã a partir do tema do livre-arbítrio. Defende-se que Manuel da Nóbrega e José de Anchieta não acreditavam que os índios poderiam ser salvos antes da chegada dos europeus. Em seguida reconstitui-se o histórico do problema da ignorância e da salvação desde a ortodoxia cristã, a fim de diferenciar a posição dos Dominicanos e Jesuítas brasileiros. Enquanto o primeiro defendia que os nativos americanos estavam em situação de *ignorância invencível*, Nóbrega e Anchieta defenderam justamente o contrário. Assim, demonstra-se que os Jesuítas possuíam uma

visão negativa do ser humano, sustentando que os índios antes da chegada dos europeus estariam condenados. Ademais, sustentaram que os Tupinambá não seguiam a lei natural ao praticar o canibalismo. Finalmente, aponta-se que a lenda de São Tomé e sua passagem pelo Brasil foi associada ao mito tupinambá Sumé para justificar que os índios conheceram e rejeitaram a palavra cristã. Ao fim, procura-se destacar como o tema da *ignorância* apareceu no discurso dos Tupinambá.

No Capítulo III estuda-se a relação do livre-arbítrio com as intervenções do Diabo e de Deus na salvação dos índios no Brasil, procurando perceber como os Jesuítas enxergavam a atuação de elementos fora do arbítrio indígena, de caráter transcendente²³. Inicialmente procura-se introduzir de que modo o Diabo era visto no século XVI, bem como os fundamentos teológicos ofertados pelo tema do livre-arbítrio para tal concepção. Depois, busca-se referências documentais para compreender em que medida o demônio ou o próprio índio faziam o mal, tendo em vista diferenciar os aspectos voluntário e involuntário do mal. Por fim, discute-se como o Diabo e Deus foram compreendidos entre os tupis a partir de diferentes observadores. Conclui-se assim que os Jesuítas demonizaram os costumes tupis por um lado, mas também os responsabilizaram, por outro. Dessa forma, na parte negativa da moral, os índios ainda possuíam livre-arbítrio, mas ele foi afirmado principalmente para fazer o mal, distanciando-se de uma visão “humanista”. Na segunda seção deste capítulo estuda-se como diversos aspectos transcendentais associados a Deus manifestaram-se no plano da salvação e da perdição dos Tupinambá. Mostra-se como se dividiam as categorias de providência, predestinação e graça, para compreender a atuação de cada uma delas na documentação. Documentos diversificados mostram que também houve conciliação entre as ideias de graça e livre-arbítrio, sendo que a segunda jamais poderia subsistir sem a primeira, o que parece ser coerente a uma visão tridentina. Por fim, examina-se como as guerras e epidemias, principais causas da desestruturação tupinambá no Brasil, foram interpretadas por Anchieta como desígnios providenciais para corrigir os pecados e os maus costumes ameríndios. Interpretação diferente daquela que alude à responsabilidade dos europeus, dos índios e de Deus sobre a tragédia demográfica da conquista nas Américas espanhola e portuguesa.

²³ Esta classificação dos capítulos foi influenciada pelo livro de Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009 (1950), v. 1, p. 21-25.

O Capítulo IV busca observar os limites do aspecto voluntário dos índios, examinando sua boa ou má vontade, e as visões sobre a sua liberdade. Na primeira seção, refaz-se a trajetória da ideia de responsabilidade em Agostinho e Aquino mediante o conceito da *boa* e da *má* vontade. Em seguida apresenta-se que a boa vontade era exigida normalmente pelo desejo de batismo e pela vontade reta, cuja eficácia normalmente dependia da graça; depois interpreta-se a *má vontade* como incidente em dois termos frequentes nas fontes: a *inconstância* e os *impedimentos humanos*. Além disso, também trabalha-se com o aspecto voluntário da conversão e, posteriormente, dos aldeamentos, fazendo paralelos com a América espanhola sempre que possível. Ao fim da seção, compreende-se o medo como elemento fundamental para romper com a concepção voluntária da conversão e dos aldeamentos, concluindo que os missionários acreditavam no livre-arbítrio dos índios, mas o relativizavam em função do medo e da inconstância. Na segunda seção deste capítulo procura-se trabalhar a incidência dos debates sobre livre-arbítrio numa controvérsia importante que mobilizou Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa. Por ela, expõe-se a visão de liberdade de Nóbrega a partir de um inquérito simples: a vontade estaria mais subordinada à vontade ou ao entendimento? Interpreta-se essa visão como sendo mais próxima da versão dominicana do que da franciscana, ou da dos Jesuítas posteriores. Também busquei compará-la com outros personagens do Brasil colonial. Ademais, procura-se demonstrar como o projeto dos aldeamentos associava-se mais à visão de liberdade dominicana do que franciscana. Por fim, examinamos as transformações legais do conceito de liberdade até 1609, concluindo que a visão defendida por Nóbrega, da liberdade sendo subordinada ao entendimento, foi criticada posteriormente pelos próprios Jesuítas. E aventa-se a possibilidade de Luís de Molina e Francisco Suárez terem influenciado nessa mudança de concepção acerca da ideia de liberdade.

Portanto, esta dissertação investiga o conceito de livre-arbítrio e de graça na Europa quinhentista; as concepções de humanidade e ignorância; as intervenções da graça e do demônio; o aspecto voluntário da salvação na conversão; e o conceito de liberdade do ponto de vista privilegiado do *livre-arbítrio*, à luz dos debates europeus sobre o assunto. Em outras palavras, propõe-se compreender os debates acerca do livre-arbítrio na Europa, por um lado, e dos missionários, por outro, para formular a incidência do conceito de livre-arbítrio em relação aos índios no Brasil, desde 1549, quando se começaram a produzir os primeiros documentos produzidos pelos Jesuítas no

Brasil, até 1609, quando a primeira legislação sobre a liberdade total dos índios foi promulgada.

Capítulo I

Graça e livre-arbítrio no século XVI

Vix ullus labyrinthus inexplicabilior quan de libero arbítrio

Erasmus de Rotterdam

Neste Capítulo pretendo lançar luz sobre as definições de livre-arbítrio no século XVI, em especial no pensamento jesuíta, para entender de que maneira os missionários da América portuguesa compreendiam tal conceito. Para tal, em primeiro lugar indicarei, ainda que brevemente, as referências filológicas e histórico-lexicais mais importantes para o conceito de livre-arbítrio na terminologia greco-romana e patrística. Em segundo lugar, pretendo mapear os encontros de vocabulário a partir dos quais o conceito de livre-arbítrio emergiu nos quinhentos, desdobrando-se em querelas importantes nas posições assumidas pelo cristianismo católico e protestante frente à temática. Em terceiro, estabelecerei como a concepção católica assumiu sua posição até meados do século XVI, destacando quais mudanças conceituais estavam em jogo naquele momento. Nessa altura, o concílio de Trento será examinado como resultado dessas trajetórias conceituais. Em quarto, a maior polêmica sobre o tema do livre-arbítrio e da graça no interior do catolicismo será exposta de forma sucinta, destacando o papel dos Jesuítas na mesma. Por fim, buscarei elucidar a relevância deste debate na formação dos missionários Jesuítas que travaram contato com os índios na América portuguesa.

Para esclarecer tais ideias compreendo o livre-arbítrio de maneira ampla, isto é, como um conceito que articula muitos outros dentro do campo que viria a ser denominado teologia moral: a salvação, a graça, a predestinação, providência, vontade e liberdade. Com o intuito de perceber os usos desses vocabulários em contextos diferentes daqueles nos quais foram produzidos, recorri às fontes primárias, evitando ao máximo leituras secundárias. Desse modo, para dar conta da complexidade semântica deste conceito no século XVI, apresentarei as definições fundadoras deste universo de significados na primeira seção para, na segunda, desenvolver a definição de livre-arbítrio entre os Jesuítas e Franciscanos. Ainda que sejam labirínticos, como escreveu

Erasmus, os caminhos são compreensíveis enquanto o fio da regularidade do seu vocabulário não se perder²⁴.

1 - As fundações do livre-arbítrio

Terminologia greco-romana

Muita tinta já foi gasta para determinar se existiu o conceito de *livre-arbítrio* entre os gregos. Longe de buscar pela genealogia deste conceito, aqui pretende-se especificar os conceitos gregos que giram em torno do tema: *deliberação* ou *escolha*, definidos por *airesis* ou *ekloghé*²⁵. Provavelmente, o livre-arbítrio não seria entendido como *faculdade interna* ou *parte da alma* ou qualquer outra definição sustentada por si mesma. Apesar disso, na distinção entre o universo da *polis* e da *physis*, como bem evidenciou Jean Pierre Vernant²⁶, foi possível distinguir o que faria parte do escopo da natureza e do homem. Para este autor, o único termo correspondente ao livre-arbítrio seria *eleuthería*, entendido como lugar de oposição à escravidão.

Contudo, há um conceito que escapa ao léxico grego: *vontade*²⁷. Embora o termo *vontade* (*voluntas*) efetivamente não tenha um sinônimo, havia um correlato próximo ao sentido de apetite, denominado *búlesis*. Contudo, ele também era presente entre os animais e, na dualidade grega corpo-alma, aproximava-se muito mais da dimensão inferior. A ausência do termo parece evidente numa belíssima passagem de Aristóteles:

²⁴ “Vix ullus labyrinthus inexplicabilior quan de libero arbitrio”, Erasmo de Rotterdan, *De libero arbitrio*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012, p. 22.

²⁵ Há extensa bibliografia sobre o assunto. Alguns pesquisadores defendem que o termo existe desde os tempos homéricos, outros apenas no período clássico e outros em nenhum momento da antiguidade grega. Ver, em primeiro lugar, T. H. Irwin, “Who discovered the will? Philosophical perspectives”, v. 6, *Ethics* (1992), p. 453-473; Charles H. Kahn, “Discovering the Will from Aristotle to Augustine”, in: J. M. Dillon and A. A. Long (orgs.), *Studies in later Greek philosophy*, California, University of California Press, 1996, p. 234-260. Étienne Gilson, *O espírito da filosofia medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p. 368. Há, contudo, quem discorde dessa perspectiva e defenda que não há livre-arbítrio ou vontade entre os gregos. Ver M. Pohlenz, “Die Stoa”, apud Maria H. R. Pereira, “Introdução”, in: Platão, *República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s. d., p. XLIV.

²⁶ Ver o brilhante “Universo espiritual de pólis”, em Jean Pierre Vernant, *Origens do pensamento grego*, Rio de Janeiro, Difel, 2002, p. 53-73.

²⁷ M. Pohlenz, “Die Stoa”, apud Maria H. R. Pereira, “Introdução”, in: Platão, *República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. XLIV.

Não devemos duvidar que haja na alma um elemento além da razão, resistindo e opondo-se a ela, embora o sentido que ele e ela se distinguem um do outro não faça diferença para nós. Mas mesmo esse elemento parece participar da razão; (...) nas pessoas dotadas de continência (*Eyxpáteia*) ele obedece à razão, e presumivelmente ele é ainda mais obediente nas pessoas moderadas e valorosas, pois nestas ele fala, em todos os casos, em uníssono com a razão. Conseqüentemente, o elemento irracional parece dúplice. O elemento vegetativo [acoplado aos sentidos do corpo] não participa da razão, mas o elemento apetitivo participa da mesma em um certo sentido, até o ponto que a ouvem e lhe obedecem²⁸.

Nota-se a falta do termo em Aristóteles, mas a complexidade do sentido da *búlesis* (apetite) se acentua. Foi no período helênico – com a consolidação do estoicismo da terceira geração - que o conceito amadureceu para o sentido de *domínio de si*, definindo-se em grego apenas no século I a. C.²⁹. Em síntese, se há alguma dualidade sobre as reflexões gregas envolvendo o conceito de livre-arbítrio, esta se situa na oposição entre *Ananke* (necessidade) e a *Eklogé* (deliberação).

O signo *voluntas*, contudo, ganha seus contornos fundamentais na língua latina. A partir dele pode-se compreender vários outros interrelacionados ao horizonte de significados de “voluntariedade”, como mérito, culpa, pecado, confissão e a virtude. Para fins desta dissertação, é importante examinar tais mudanças conceituais em cinco aspectos.

Em primeiro lugar, a concepção de virtude. A excelência do homem, dentro de suas próprias capacidades, pode fazer do homem um vizinho dos deuses, como escreverá Sêneca³⁰. A *virtus* pode definir-se como “razão reta e constante”³¹ para Cícero, diferenciando-se da *areté* grega, mais associada à excelência³². Além disso, como veremos depois, havia outras virtudes mais apreciadas que outras, marcando a diferença tanto em relação a *areté*, como à concepção de falta ou vício. No famoso *O sonho de Cipião*, Cícero também acrescenta: “as almas daqueles que se entregaram às voluptuosidades corporais e se tornarem escravas delas e violarem as leis humanas e

²⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, trad. Mário da Gama Kury, Brasília, Ed. Unb, 1985, p. 30.

²⁹ Jean Pierre Vernant, “Esboços da vontade na tragédia grega”, in: Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (orgs.), *Mito e tragédia na Grécia antiga*, São Paulo, Perspectiva, 1999, p. 33.

³⁰ “(...) suas qualidades avizinham-se aos deuses, exceto pela imortalidade”, Sêneca, *Sobre a providência divina*, São Paulo, Alexandrina, 2000, p. 41.

³¹ Cícero, *De officiis*, Lisboa, Ed. 70, 2000, p. 165.

³² O conceito de excelência foi estudado profundamente no livro clássico de Werner Jager, *Paidéia*, São Paulo, Martins Fontes, 1985.

divinas, vagarão ao redor da mesma terra, uma vez saídas dos corpos, e não retornarão para este lugar, a não ser depois de vagarem muitos séculos”³³.

Esta noção de glória e penalidade, apesar de centrada no plano imanente, remete à noção greco-romana de vida após a morte, segundo ponto importante a ser examinado. Não se pode deixar de fazer referência ao livro X da *República* de Platão, no qual ele relata o mito de um guerreiro chamado Er, que desce ao reino dos mortos para contar sobre os benefícios que os homens bons teriam para além da vida. Diferente do filósofo grego, contudo, Virgílio – contemporâneo de Cícero – descreve um cenário bem mais complexo, incluindo o tribunal do famoso juiz Radamantes, cuja função consistia em eleger o futuro das almas penitentes ou excelentes, “analisando seus costumes, hábitos, ações, fortunas e fados”³⁴. Nessa passagem, o conceito de *vontade* – associado aos costumes e hábitos - assume papel basilar.

O terceiro elemento a ser apurado são os conceitos de *justiça (iustitia)*, *direito e deveres (de officis)*. A *iustitia* ciceroniana diverge da grega *dikaiosyne*. Na língua latina, estaria de acordo com a *legibus* ou *os deveres*³⁵. O vocábulo *dever*, por outro lado, não articula o seu sentido segundo a ética aristotélica, definida como “conjunto de ações que concilie a virtude e o exercício da mesma na polis para alcançar a felicidade”³⁶. Em contraste, remete à “ação reta e apropriada que vise o bem comum em qualquer circunstância”³⁷. A justiça analisaria tão somente os atos dos quais nós teríamos completa responsabilidade e não poderíamos atribuir a outrem, à fortuna ou ao nosso *fado*. Em Sêneca, o sentido de responsabilidade repete-se de maneira eloquente: “Não sou forçado a nada, não sofro nada contra *vontade (voluntas)*, e não sou servil a um deus, mas sim aquiescente, tanto mais que sei que tudo é determinado e se passa segundo uma lei fixa de valor eterno e perfeito”³⁸. Nesse sentido, a palavra latina *confessio* dependia dessa noção de responsabilidade, sendo utilizada como “declaração

³³ Cícero, “O sonho de Cipião”, tradução de Carlos Nougué, in: *Notandum* 22, Porto, CEMOrOC-Feusp / III - Universidade do Porto, jan-abr 2010, p. 50.

³⁴ Virgílio, *Eneida*, São Paulo, Clássicos Jackson, 1998, v. III, p. 704.

³⁵ Ernesto Faria, *Dicionário latino-português*, Rio de Janeiro, MEC, 1962, p. 301 e 538.

³⁶ *Idem*, p. 18.

³⁷ Cícero, *De officis*, Lisboa, Ed. 70, 2000, Dicionário organizado por Carlos Humberto Gomes ao fim do livro, p. 165.

³⁸ Sêneca, *Sobre a providência divina*, *op. cit.*, p. 59.

perante um tribunal de alguma culpa ou reconhecimento de um erro do qual era o responsável”³⁹.

Para compreender o quarto aspecto, é preciso atentar-se para a maneira pela qual Virgílio empregou o termo *culpabilis: erro, delito, crime ou falta, negligência*⁴⁰. Torna-se notável que o maior escritor latino tenha-o definido pela negativa. Segundo a estudiosa Maria Helena da Rocha Pereira, a culpabilidade associou-se à *gravitas*, entendida como peso, gravidade justa. O conceito, pois, produziu um dos sentidos do *pecado* antes do cristianismo, destoando assim do sentido de responsabilidade (*amártua*) em grego⁴¹.

Em quinto lugar, a contribuição do estoicismo romano ao complexo conceitual do livre-arbítrio não pode ser deixada de lado. A dimensão daquilo que é próprio do homem como sinônimo de virtude aparece claramente na seguinte passagem de Lúcio Sêneca:

por que nos queixamos dos deuses? Para isso que somos feitos! Que a natureza use como quiser nossos corpos e temporalidade: são seus: nós, alegres e distantes de tudo, e valentes, que nada que parece é nosso exceto a virtude (...) o que é próprio do homem? Oferecer-se ao *fatum*⁴².

Se há fados inamovíveis, por isso mesmo devia-se respeitá-los, sendo de grande valor para o homem ser por eles levado. Tendo em vista o ideal estoico de viver conforme a natureza, esse aspecto teria sido positivo a qualquer homem, romano ou grego, da Ásia menor ou africano⁴³. Na mesma linha Cícero, em *Sobre a natureza dos deuses*, escreve: “por causa da virtude é que somos louvados e nela que nos gloriamos, o que não aconteceria se esse dom viesse de deus, não de nós?”⁴⁴ A virtude, por um lado, reivindicava para Sêneca um lugar de aceitação, e mesmo de resignação. Contudo, também havia o momento de superação e reação, cujo sentido se avizinha ao de liberdade, entendido como ideal do homem sábio que poderia ser compartilhado por

³⁹ *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro, Instituto Antônio Houaiss / Objetiva, 2001, p. 797.

⁴⁰ Faria, *Dicionário latim-português*, *op. cit.*, p. 265.

⁴¹ Para examinar esse tema com mais cautela, ver Adriano Prosperi, *Delito e perdono, La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa Cristiana (XIV-XVIII)*, Torino, Einaud, 2013 e Paolo Prodi, *Uma história da Justiça: do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre consciência e o direito*, Lisboa, Ed. Estampa, 2002.

⁴² Sêneca, *Sobre a providência divina*, São Paulo, Alexandrina, 2002, p. 57.

⁴³ Em virtude desse vocabulário, o *cosmopolita*, preconizado pelos estoicos, passou a fazer mais sentido, não por acaso também numa fase imperialista (Cláudio/Nero) da história romana.

⁴⁴ Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*, tradução feita por Leandro Abel Vendemiatti, Campinas, Dissertação de mestrado em letras clássicas, Universidade Estadual de Campinas, 2003, p. 142.

qualquer criatura racional. Esses *loci communes*, reelaborados no humanismo renascentista, apresentam a virtude como um lugar contra o qual nenhum golpe de azar ou sorte ousaria abater⁴⁵.

Portanto, os tópicos centrais do repertório linguístico romano que mais se destacam para compreender o sentido da linguagem utilizada pelos Jesuítas no Brasil resumem-se – entre outros fatores – a novas concepções de: virtude, direito, culpabilidade, responsabilidade e do lugar próprio do homem.

Livre-arbítrio para Agostinho de Hipona

Tendo em vista o conceito de *gratia* e de *voluntas* em latim, pode-se afirmar que os problemas do *livre-arbítrio* já estavam dispostos? No já citado *Sobre a natureza dos deuses* e *O sonho de Cipião*, de Cícero, inúmeros aspectos daquilo que viria a ser intensamente debatido já haviam sido abordados: o problema da presciência divina, da origem do mal, da providência e da salvação. Com a ascensão do cristianismo, o conceito de livre-arbítrio ganhou a dimensão conceitual que possui hoje, ligando-se mais ao sentido da definição de ser humano face a Deus e à natureza, de um lado, e a sua salvação, de outro. Segundo Étienne Gilson, os vocábulos *liber*, *rationalis*, *potestas*, *electionis* não se separam mais da definição de um ser humano responsável por sua salvação ou perdição. Com uma erudição admirável, Gilson dispõe que as reflexões de Orígenes, Santo Êfren, Gregório de Nissa, Crisóstomo e João Damasceno estiveram permeadas de embates dessa natureza⁴⁶. O livre-arbítrio, desde então, tornou-se um dos temas mais caros à cosmologia cristã, resultantes dos incansáveis séculos patrísticos que oscilaram em conciliar ou refutar o legado greco-romano e as escrituras sagradas.

A posição de Agostinho, porém, não é comparável ao de nenhum outro autor. Não apenas pela quantidade de suas obras dedicadas ao tema. Mas pela importância que o conceito possui na unidade de seu pensamento e a força que suas teses ganharam a longo prazo. Por esses motivos, explorar a definição integral de livre-arbítrio em Agostinho de Hipona seria ir além dos limites desta dissertação. Não obstante, na

⁴⁵ “a calamidade é a ocasião da *virtude* (...) não tem caminho plano: é necessário ir de cima para abaixo, se debater em meio as ondas e comandar o navio na tempestade”, Lúcio Aneu Sêneca, *Sobre a providência divina*, São Paulo, Alexandrina, 2000, p. 45.

⁴⁶ Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 367-370.

medida em que Agostinho foi o principal pensador da oposição entre *livre-arbítrio* e *graça*, é imprescindível indicar alguns de seus princípios conceituais, bem como sua terminologia.

Respeitando-se a cronologia, em *De libero arbitrio* (395) os tópicos centrais do problema teriam sido enunciados. Neste livro Agostinho buscou dar conta do problema do *maniqueísmo*, isto é, a corrente gnóstica que construiu uma ideia de Deus tão poderosa a ponto de ser responsável pelo bem e o mal, força divina unitária da qual derivavam todas as causalidades, inclusive os atos do homem. Para contestar esta corrente, da qual ele mesmo era adepto em sua juventude, Agostinho afirmou a existência do livre-arbítrio de maneira bastante positiva sem – como ele mesmo admitiu – praticamente versar sobre o papel da graça.

O famoso asceta irlandês Pelágio da Bretanha interpretou o sentido da afirmação do livre-arbítrio agostiniano de forma bastante radical, isentando a graça face os caminhos para a salvação, e a total responsabilidade dos nossos atos diante da salvação. As teses converteram-se numa das mais famigeradas heresias cristãs, denominada *pelagianismo*, condenada no concílio de Éfeso (431). Não obstante, ela preservou-se em diversas linhagens teológicas, de modo mais ou menos explícito. Prova disso foi o desenvolvimento do semi-pelagianismo, defendido por João Cassiano (360-435)⁴⁷, heresia condenada em 1529 no sínodo de Orange. Agostinho escreveu inúmeras obras contra Pelágio⁴⁸: *Natura et gratia* (415), *Retraciones* (427), *Corruptione et gratia* (427) e o *Libero arbitri et gratia* (427). Neste mesmo último ano, concluiu a escrita de *Civita Dei*, com diversos comentários sobre o tema do *livre-arbítrio*, *graça* e *vontade*. Em *libero arbitrio et gratia*, como o título deixa entrever, o teólogo busca conciliar os dois princípios antinômicos da tradição cristã: nem a soberania da graça, nem a do livre-

⁴⁷ Para os estudos sobre Pelágio, é importante conferir John Ferguson, *Pelagius: a historical and theological study*, New York, Hardcover, 1998. Para as controvérsias em torno das obras de Agostinho, pelagianos e semi-pelagianos, ver D. Ogliari, *Gratia et certamen: The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with so-called semipelagians*, Leuven, Leuven University Press, 2003.

⁴⁸ Le Goff fala da “virada agostiniana” em 413 depois da morte de sua mãe. Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, Lisboa, Presença, 1989, p. 317. Contudo, desde os escritos de Pelágio em *Pro libero arbitrio* (415) esforça-se enormemente para combatê-lo, seguramente com mais de mil páginas sobre o assunto. No mesmo ano de Pelágio, Agostinho escreveu *Natura et gratia* (415) e, em 427, terminou de escrever seus principais escritos sobre o tema, que seriam utilizados na condenação de Pelágio no concílio de Éfeso e, nos séculos vindouros, por toda a tradição que queria defender a graça acima do livre-arbítrio. Ver introdução de Paula Oliveira e Silva em *De vera religione*, tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos, col. Imago Mundi, Porto, Afrontamento, 2012, v. 4.

arbítrio. Tomás de Aquino comentaria essa cisão quase mil anos depois: “acerca dessas questões surgiram duas heresias contrárias: maniqueus e pelagianos”⁴⁹.

Efetivamente, o bispo de Hipona buscou resolver os dois problemas e, nesta obra, intentou dar unidade a seus esforços. Muitos o julgariam, porém, antinômico nesse escopo. Os exames em separado do *Liberio arbítrio* e *Natura et gratia* inspiraram interpretações contrárias sobre a posição definitiva de Agostinho ante o debate. A exegese de seus escritos provocou grandes impactos teológicos, até hoje presentes nas inumeráveis designações cristãs. Para fins desta dissertação e levando em conta que outras passagens de sua obra serão resgatadas posteriormente, por ora examinarei sua obra em duas fases: antes e depois dos escritos de Pelágio em 415.

Sobre a primeira fase é importante determo-nos primeiramente em sua definição central: “o livre-arbítrio é um bem que, como qualquer outro, é médio, e pode-se fazer dele um bom ou mau uso”⁵⁰. Em segundo lugar, compreender os motivos pelos quais nós faríamos usos bons ou maus da nossa livre vontade. Ao fazê-lo, Agostinho transparece seu esforço para definir uma concepção mal distinta da maniqueísta. Nessa altura, ele lança uma das teses morais mais importantes da história do cristianismo: o mal não existe em si mesmo, apenas como ausência do bem. Este sustentáculo conceitual explicaria porque Deus, sendo *um*, é coerente com a diversidade. Está patente a relatividade do mal, isto é, a possibilidade de reconhecermos o mal apenas quando há comparação com uma coisa boa. Qual seria o critério para isso? A proximidade ou a distância de Deus. Portanto, o livre-arbítrio do homem seria responsável por aquilo que chamamos de *mal*. O mal não está nas coisas em si mesmas, “mas sim nos homens que podem fazer mal uso delas, escravizando-se delas.” Para ele, ser mal seria o “ato de vontade de afastar-se de Deus”. Embora tenha o cuidado de considerar que “a criatura que peca não é má, senão comparada com a que não peca”, escrevendo em seguida que “não resta dúvida que o pecado é voluntário, uma vez que espontaneamente ou conscientemente, é certo que ninguém vai pecar contra a vontade”⁵¹. O mal, por conseguinte, estaria no livre-arbítrio.

⁴⁹ Tomás de Aquino, “De veritate”, in: *O livre arbítrio*, São Paulo, Cultrix, 2014, p. 179.

⁵⁰ Agostinho, *O livre arbítrio*, São Paulo, Paulus, 1997, p. 141.

⁵¹ Idem, p.65, 142, 169 e 176.

Esta tese foi acolhida e desenvolvida pela tradição, logrando uma resposta mais ou menos definitiva ao ocaso dos maniqueus. Contudo, ainda neste livro em forma de diálogo, Agostinho oferece uma tese diversa, ao anotar que a mesma vontade seria responsável por eleger o bem:

a vontade obtém, ao aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior⁵².

Contrastante com a tese segundo a qual o homem seria responsável pelo mal, passagens como esta inspiraram Pelágio. Para o místico da Bretanha, a *graça* seria desnecessária para a salvação, visto que o homem poderia escolher o bem sozinho por intermédio de suas virtudes. Ainda que Agostinho cite a importância da *graça* nesse processo de elevação do ser, ele considera a dignidade do homem agir como uma criatura racional e eleva suas virtudes em detrimento da parte concupiscente: “mais e mais, no amor ao ser, elevarás o templo de tua alma em direção ao Ser supremo”⁵³. Nos interstícios da *vontade* estaria a responsabilidade pelo bem e o mal das suas ações - o que elevou o tema do livre-arbítrio a níveis muito superiores em relação às tradições greco-romana e patrística. A obra *De libero arbitrio* foi a melhor resposta para responder aos pelagianos sobre a origem do mal, mas a maior inspiração para Pelágio construir sua heresia milenar.

Poder-se-ia defender, a partir da obra de Agostinho, que o homem pode fazer o bem exclusivamente pela *vontade*⁵⁴. Não explorarei todas as suas respostas ante essa interpretação que muitos julgaram absurda, mas alguns pontos devem ser apartados. Em primeiro lugar, o valor da *graça* para as nossas boas ações e a responsabilidade do homem sobre o pecado. Ora, o velho testamento concedeu indiscutível importância à questão quando atribuiu ao pecado original a condição de miséria corporal dos homens na terra. O cerne do debate pelagiano acerca da vontade humana e da salvação está, entretanto, nas escrituras chamadas por historiadores modernos como a face *luterana* de

⁵² Idem, p. 141.

⁵³ Idem, p. 173.

⁵⁴ Sobre elas, Agostinho – no *Retraciones* – escreve: “reconheço que essas palavras são minhas, mas Pelágio precisa reconhecer tudo mais que vai escrito acima desse texto. Os pelagianos afirmam de tal modo o livre-arbítrio da vontade, a não deixar mais lugar a graça de Deus. Asseguram que a graça nos é dada conforme os nossos méritos. Mas que eles não se glorifiquem de me terem como advogado, sob o pretexto de que meus livros sobre o livre-arbítrio eu tenha dito muita coisa em favor da liberdade, como exigia a nossa discussão de então”. Agostinho, *Livre-arbítrio*, *op. cit.* livro III, p. 267, nota 32.

Paulo⁵⁵. É salutar parafraseá-lo, especialmente para compreender a importância desta citação para o pensamento da Reforma de mais de mil anos depois:

Sabemos de fato que a Lei é espiritual mas eu sou carnal, vendido como *escravo ao pecado*. Não entendo absolutamente o que eu faço: pois não faço aquilo que quero, mas aquilo que mais detesto. E, se faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa. Mas então não faço o que quero e sim o pecado que mora em mim. Sei que em mim, isso é, na minha carne, não mora o bem: pois *o querer bem está em mim mas não sou capaz de fazê-lo*. Se faço o que não quero, já não sou eu que faço, mas o pecado que mora em mim. (...) Por conseguinte encontro em mim esta lei: quando quero fazer o bem é o mal que se encontra em mim. *Infeliz de mim! Quem me livrará deste corpo de morte? Graças a Deus, por Jesus Cristo nosso senhor. Agora pois o meu eu está pelo espírito a serviço da lei de Deus enquanto pela carne serve à lei do pecado*⁵⁶. (Grifo meu)

A passagem “o querer bem está em mim mas não sou capaz de fazê-lo” parece ser a chave que abre a misteriosa resposta de Agostinho no *Natura et gratia* a Pelágio. Por que não somos capazes de fazê-lo? Pois “quando quero fazer o bem é o mal que se encontra em mim”, nesse *corpo de morte*. Como fazemos o bem? Embora tenha sido um grande professor de retórica, não teve maior eloquência que Paulo quando este afirmou: *graças a Deus*, na medida em que por meio dela definiu-se a única garantia para exercer o bem⁵⁷.

Esta passagem paulina é muito acenada para esclarecer a dualidade no recôndito da nossa vontade. Tanto Agostinho quanto Pelágio dedicaram livros exclusivos sobre as passagens paulinas⁵⁸. Sem querer entrar neste labirinto interpretativo, incongruente para os limites desta dissertação, basta elucidar que a posição de indignidade do homem desde o pecado original foi espantosamente amplificada. Diversas misérias daí derivaram: “Como consequência do primeiro castigo imposto ao primeiro homem, nascemos mortais, ignorantes e escravos da nossa carne”⁵⁹. Todavia, Deus “estendeu clemência até a nossa miséria”; mesmo sendo justo o eterno castigo, enviou seu filho, como *nosso redentor*, modelo de Deus mesmo na forma humana desgraçada. Diante de

⁵⁵ Theodore de Bruyn, “Introduction”, in: *Pelagius's commentary on St Paul's Epistle to the Romans* Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 12.

⁵⁶ RMS, 14, 7-25.

⁵⁷ Agostinho, *Natura et gratia*, caput LIII, parágrafo 61.

⁵⁸ Há explicações breves sobre as diferenças em Theodore de Bruyn, “Introduction”, in: *Pelagius's commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, Oxford, Oxford Press, 1993. A referência do bispo de Hipona está referenciada em Agostinho, *Explicação de algumas preposições da carta aos romanos*, São Paulo, Paulus, 2009.

⁵⁹ Apesar de estarem mais trabalhadas em *Natura e Gratia*, várias referências negativas sobre o homem já estavam presentes no *Diálogos*. Agostinho, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Edição bilingue, Introd., trad. e notas de P. O. Silva, Lisboa, IN-CM, 2001, p. 212.

tanta clemência, como ele já antes afirmara, “a natureza pecadora está em *dívida* e reconhecerás: pelas boas ações”. “Caso a vontade livre não devolver a Deus o que lhe deve pela prática da virtude, dará glória a Deus pelos castigos”. Tais passagens ilustram não apenas o caráter da graça, mas a ética da salvação enquanto necessidade de gratidão: “num e noutro caso, emprega-se a seguinte ideia: devolver o que é devido”⁶⁰.

Em *Gratia et libero arbitrio*, Agostinho de Hipona buscou desenvolver respostas contra aqueles que creem que a existência da graça nega o livre-arbítrio. Para ele, auxiliados pela graça que nos *ilumina e move* internamente para buscar alcançar nossa salvação, temos condição de agir. Nesse contexto, o batismo assume uma importância extraordinária, pois a única maneira de recebermos a graça seria *renascer* através do batismo, dando condições para sair desse corpo de morte e alcançar, enfim, a glória; não a nossa, mas a divina, a ser realizada na terra. Nesse sentido, outros termos correlatos a esse problema - como veremos ao longo dessa dissertação - mudaram de sentido, como a *providentia* e a *predestinatio*, para não falar dos problemas de conciliação entre *prescientia* e *libero arbitrio*. É bem verdade que as teses apresentadas em *De libero arbitrio* ainda se sustentaram para fundamentar o mal, mas parecem ter sido afastadas ao referir-se ao bem.

O livre-arbítrio e seus problemas diversos

Para responder aos maniqueus e, simultaneamente, a Pelágio, Agostinho recorreu a respostas extremadas, assegurando o livre-arbítrio para o primeiro embate, e a graça ao outro. Apesar de apresentar soluções, como a graça cooperante, diversos autores - ainda na patrística - escreveram livros contra Pelágio, demonstrando que as teses agostinianas foram insuficientes. Contudo, o pelagianismo foi apenas um dos semblantes dessa antinomia dramática entre *gratia* e *libero arbitrio*. Muitos outros conceitos teológicos relevantes, do ponto de vista moral ou do especulativo, estavam imbricados nessa obscura trajetória conceitual.

Quais foram os temas mais importantes? O primeiro que merece ser comentado foi o próprio termo ‘livre-arbítrio’: com tantos males que podem ser ocasionados por este bem que, como dito, pode ser a condição para todos os bens, mas também para

⁶⁰ Idem, p. 184, 145, 188, 200 e 201.

todos os males, por que afinal Deus nos fez com livre-arbítrio? Os anjos o possuem? O segundo tema, também associado àquele, seria: se não há nada de bom no homem, então sem a graça, qualquer homem deve ser condenado? Se Deus é presciente de todos os acontecimentos, como nós podemos ser responsáveis pelos nossos atos e não Ele? Se Deus é Uno e as vontades são múltiplas, como Ele possui livre-arbítrio? Qual exatamente o efeito da providência divina sobre nós?

As perguntas foram inumeráveis e estaria fora de cogitação desconsiderar a contribuição dos pensadores medievais acerca do assunto⁶¹. Teremos a oportunidade de examinar os que mais contribuíram para o desenvolvimento do tema na Idade Moderna, como, Anselmo de Cantuária (1003-1109), Tomás de Aquino (1225-1274) e Duns Scoto (1266-1308) em outras ocasiões dessa dissertação. Expor suas ideias em separado seria inadequado para serem desenvolvidas deste tópico. Por ora observamos quais foram os sentidos que essas ideias adquiriram na Idade Moderna, para elucidar, finalmente, o conceito de livre-arbítrio entre os Jesuítas.

Na virada do século XV para o XVI, inúmeras mudanças atravessavam a teologia e a filosofia. Além das renovações das artes, da filosofia e da literatura com base na Antiguidade clássica, a espiritualidade do “crepúsculo da Idade Média”⁶² também exerceu fortes influências em relação ao século das reformas. Não por acaso Pierre Chaunu, num livro hoje tido como clássico, recua o exame crítico do termo ao século XIII, no período das reformas⁶³. Tudo parece indicar que, para compreender essa virada espiritual, é preciso ir além de categorias de periodização poderosas como “Idade Média”, “Idade Moderna”, “escolástica” e “humanismo”, para dar conta das grandes metamorfoses vividas pela Europa de então. Do ponto de vista do livre-arbítrio, quatro correntes desenvolveram perspectivas novas entre o século XIII e XVI.

A primeira foi o movimento escolástico, cuja força substituiu em grande medida a tradição agostiniana por uma concepção mais sistemática a respeito do livre-arbítrio da vontade. Em diversas passagens da *Suma teológica*, Tomás de Aquino comenta a questão, e numa outra grande obra, intitulada *De veritate*, também apresenta uma seção apenas para lidar com o debate do livre-arbítrio. Em diversas passagens desta

⁶¹ Dentre os melhores estudos sobre o assunto estão: Risto Saarinen, *Weakness of the will in Medieval thought. From Augustine to Buridan*, New York, E. J. Brill, 1994 e Étienne Gilson, *O espírito da Idade Média*, op. cit..

⁶² Termo de Antonio José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1995.

⁶³ Pierre Chaunu, *As duas reformas (1250-1550)*, Lisboa, Edições 70, 2002, 2 v.

dissertação recorrerei a esses textos tomistas. Por ora, basta dizer que Aquino possuía plena consciência do problema instalado a partir da dupla face do pensamento agostiniano; mas adota a postura que a “fé católica se aproxima de uma via média, de maneira que salva a liberdade de arbítrio e não exclui a necessidade da graça”⁶⁴. A postura de Tomás de Aquino, como se sabe, produziu grande ressonância entre os “intelectuais da Idade Média”⁶⁵ afirmando poderosamente a ordem dominicana.

A ordem franciscana, apesar de não ter ostentado o vigor intelectual preconizado por Aquino, apresenta contribuições relevantes para o tema da *gratia e libero arbitrio*. Após a formação da ordem, o *doctor seraphico* Boaventura, contemporâneo de Aquino, desenvolveu teses conciliadoras entre tomismo e neoplatonismo inspirando Duns Scoto a escrever teses que abalariam profundamente o universo escolástico, desenvolvendo o *voluntarismo*⁶⁶. A partir de Guilherme de Ockham, o *nominalismo*⁶⁷ amadureceu, o que trouxe sérias consequências para a dogmática cristã da baixa Idade Média. Na virada do século XV para o XVI eles ficaram conhecidos como a *via moderna* no contexto teológico, enquanto os tomistas ficaram conhecidos como *via antiqua*.

O terceiro movimento relevante, influenciado em alguma medida pelo misticismo preconizado pelos Franciscanos e outras ordens foram as fortes personalidades deste período: Eckart e seu espiritualismo e Thomas Kempfis e o *Christi imitatio*, um dos marcos do movimento convencionalmente chamado *devotio moderna*, influenciando decisivamente a inquieta espiritualidade do alvorecer do Renascimento.

A quarta foi formada pela geração que Paul Kristeller chamou de *primeiro Renascimento*. Neste circuito, a postura anti-tomista, independente e agostiniana/(neo)platônica caracterizou a geração futura dos filósofos de Florença, posteriormente batizados de *renascentistas*⁶⁸. Teremos oportunidade de voltar a ela no

⁶⁴ Tomás de Aquino, *O livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁵ Jacques Le Goff, *Os intelectuais da Idade Média*, Lisboa, Gradiva, 1983.

⁶⁶ O termo foi utilizado para designar os defensores da ideia de que tudo – em absoluto – está condicionado à vontade de Deus. Por esta razão, Scoto concebe a vontade do homem como absolutamente livre, dada por Deus, concedendo mais espaço para o direito positivo em detrimento do natural. Ver Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 378-379.

⁶⁷ Para Duns Scoto ver: A. B. Wolter, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1990; Thomas Willians, *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Luís Alberto De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Porto Alegre / Bragança Paulista, EDIPUCRS – EST, 2008.

⁶⁸ Paul O. Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, Lisboa, Edições 70, 1995, cap. 2.

Capítulo II. Os dois filósofos que ganharam mais destaque no tocante ao livre-arbítrio nos séculos XV e XVI foram Lorenzo Valla e Pico Della Mirandolla⁶⁹.

As Reformas e o livre-arbítrio

Como sabido, Erasmo de Roterdã e Martinho Lutero corresponderam-se amplamente por cartas e lutaram contra problemas comuns no início do século XVI⁷⁰. Erasmo de Roterdã (1466-1535) foi um clássico humanista de seu tempo, embora seu brilho intelectual fosse raro até mesmo para a geração dos renascentistas. Erasmo lançou uma nova tradução do velho testamento e uma nova edição do novo. Como a imprensa já se desenvolvera, a nova edição circulou em passo acelerado. Causou impressão a diferença entre a antiga e a nova versão que se apresentava⁷¹. Como dominava muito bem latim, hebraico e grego, reconstituiu a fonética utilizada até os dias de hoje para o grego antigo e traduziu e editou muitos trabalhos da Antiguidade. Circulou em toda a Europa sem vínculos quaisquer com as universidades da época, da mesma forma que os florentinos do *quattrocento*. Era um grande leitor dos patrísticos. Muitos buscavam nele as influências de Orígenes e Pelágio⁷². Erasmo pode ser considerado um dos homens mais eruditos do seu tempo.

Martinho Lutero, apesar de não ter sido tão reconhecido quanto Erasmo do ponto de vista intelectual, dominava o hebraico e o latim. A maior parte dos comentadores define que a verdadeira virada em sua trajetória religiosa foi em Wittenberg, entre os anos de 1515 e 1516. Nesse período, ele interpretou de maneira bastante particular algumas passagens paulinas – dentre elas a já citada carta aos romanos –, desenvolvendo suas primeiras concepções sobre o valor supremo da graça face o livre-arbítrio do homem; os sete sacramentos; o valor da escolástica e da patrística obliterando a clareza da escritura bíblica e, finalmente, os escândalos clericais delatados nas famosas 95 teses

⁶⁹ Lorenzo Valla, *Diálogos sobre livre-arbítrio*, Lisboa, Colibri, 2009 e Pico Della Mirandolla, *Oração sobre a dignidade do homem*, Lisboa, Edições 70, 2006. Embora com ênfase diversa daquela que buscamos examinar aqui, não se pode deixar de mencionar a contribuição Maquiavélica para o estudo do conceito, tanto em *O príncipe*, São Paulo, Martins Fontes, 1996 quanto no *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Brasília, UnB, 1982.

⁷⁰ Pode-se encontrar fontes primárias em edições confiáveis em: Clarence Miller, *Erasmus and Luther: a battle over free will*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 2012. Para sua interpretação, ver: E. E. Halkin, *Erasmo*, México, Fondo de Cultura Económica 1992; Lucien Febvre, *Martinho Lutero, Um destino*, São Paulo, Três Estrelas, 2012; R. I. Torzini, *Labirinti del libero arbitrio*, Firenze, Olschki, 2000.

⁷¹ Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, op. cit., p. 79.

⁷² Sidnei Francisco de Nascimento, *Distintas concepções de livre-arbítrio*, São Paulo, Tese de doutorado em filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006, p. 35.

em outubro de 1517. Após publicar vários escritos importantes e proliferar sua imagem por todo o mundo, foi convidado em 1519 para um debate por Joham Eck na corte do duque da Saxônia, em Leipzig. Entre as muitas acusações, relacionaram-no com Johan Wyclif – morto em 1384 – e Jan Huss da Boêmia, condenado por sua vez no concílio de Constança em 1415. Martinho Lutero defendeu os hereges e afirmou sua inocência, tendo provado seu ardente desejo de mudança em diversas outras situações: depois de ser excomungado em 1520, participar de diversos atos públicos e ter escrito obras polêmicas, como se não bastasse, declarou ao imperador do Sacro Império Romano Germânico, Carlos V, durante a conhecida dieta de Worms, que rejeitava a conciliação tardia com os católicos⁷³.

Erasmus e *De libero arbitrium diatribi*

Em 1524 Erasmo escreveu *De libero arbitrium diatribi*⁷⁴, para questionar as teses de Lutero que defendiam a inexistência do *livre-arbítrio* desde o *Debate de Leipzig* ou *Da liberdade cristã*, cujas ideias feriram mortalmente a integridade que o homem tinha ante Deus e a si mesmo. Seu escrito, contudo, valeu-se mais de referências da própria *Bíblia* do que da interpretação de pensadores anteriores. Como o exame das teses de Lutero será mais importante para examinarmos a maneira como os Jesuítas desenvolveram seu pensamento, pode-se dizer que o argumento de Erasmo organiza-se ao menos em cinco etapas importantes em relação à defesa do livre-arbítrio.

Na primeira etapa, Erasmo deseja criticar a tese segundo a qual o livre-arbítrio serve apenas para pecar e que todas as coisas acontecem por mera necessidade⁷⁵. Para isso, ele tem muita consciência de que entrar nesta querela seria

⁷³ “Your Imperial Majesty and Your Lordships demand a simple answer. Here it is, plain and unvarnished. Unless I am convicted of error by the testimony of Scripture or (since I put no trust in the unsupported authority of Pope or of councils, since it is plain that they have often erred and often contradicted themselves) by manifest reasoning I stand convicted by the Scriptures to which I have appealed, and my conscience is taken captive by God’s word, I cannot and will not recant anything, for to act against our conscience is neither safe for us, nor open to us. On this I take my stand. I can do no other. God help me. Amen”. Apud Richard Popkin, *History of skepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 5.

⁷⁴ A tradução utilizada aqui foi a de Ezequiel Rivas na edição bilingue, Erasmo de Rotterdan, *Respuesta a Martin Lutero*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012. Também fiz consultas paralelas na versão em português: Erasmo de Roterdã, *Livre-arbítrio e salvação* (1524), São Paulo, Reflexão, 2014.

⁷⁵ Erasmo de Rotterdan, *Respuesta a Martin Lutero*, *op. cit.*, p. 82.

remontar aos tempos da Antiguidade e resgatar os argumentos de Agostinho e Pelágio, e de toda a tradição sobre o assunto.

A segunda etapa refere-se à interpretação de Agostinho. Ainda que os dois tenham sido monges agostinianos, logo no início do tratado ele escreve:

supongamos que en cierto sentido fuese verdadero lo que em alguna parte escribió Agustín, que Dios hace en nosotros tanto las cosas buenas como las malas. Que ventana hacia la impiedad, estupidez, malicia e inclinación hacia todo género de sacrilegios! Que enfermo sostendrá una lucha perpetua y trabajosa contra tu carne? Qué malvado se esforzará en corregir su vida?⁷⁶

Ao final, Erasmo afirma que conhece o fato de Agostinho ter privilegiado menos o livre-arbítrio depois de Pelágio, mas não reconhece a unidade do pensamento de Agostinho nesta cisão⁷⁷.

Apesar da argumentação pragmática, mais preocupada com os efeitos do que com os princípios, logo depois ele resgata um argumento mais teológico, compondo um terceiro momento de seu posicionamento. Segundo Erasmo, nenhum autor, à exceção de Wycliff, afirmou a inexistência do livre-arbítrio. Sua interpretação, portanto, estaria enganada, pois mesmo na velha querela entre pelagianos e padres ortodoxos, a interpretação paulina jamais poderia ser observada dessa maneira. Contra ela, cita outra passagem de Timóteo e do próprio Paulo, segundo ele defensor da graça mas também partidário da ação, do esforço e do prêmio.

Na quarta etapa, inserida na mesma temática, Erasmo admite que há passagens obscuras da *Bíblia* a respeito. Para ele, em todo o Antigo Testamento, a liberdade de arbítrio existia, ainda que diminuída. Indaga-se se antes de Cristo havia liberdade, porque os homens não teriam livre-arbítrio depois dele. Em seguida, concede alguns pontos a seu oponente, apresentando algumas passagens bíblicas que parecem não explicitar o livre-arbítrio. Contra este argumento, alega que não faria sentido algum a existência de verbos como perseverança, querer, lutar, força, entre outros, caso não houvesse livre-arbítrio⁷⁸.

⁷⁶ Idem, p. 37.

⁷⁷ Idem, p. 175.

⁷⁸ Idem, pp. 80 e 99.

Na quinta etapa, de ordem metafísica, Erasmo escreve explicitamente sobre a existência de atos divinos contingentes, isto é, sem uma causa determinada⁷⁹. Para esses atos, argumenta, a livre decisão do homem estaria garantida. Isso acabaria com a presciência divina? De modo nenhum, pois Deus prevê, mas não atua: “Para Dios, querer y preconocer es el mismo”⁸⁰. A necessidade de Deus não seria contraditória com a livre vontade do homem. A misericórdia de Deus precede nossa vontade, mas nós “deseamos, corremos, alcanzamos, aun cuasis todo esto que es nuestro debemos adscribirlo a Dios”⁸¹. Assim, Deus pode levar os homens a finalidades diferentes das que ele espera, mas ainda assim há um espaço pertinente ao homem. Apesar de ter admitido que este tópico é obscuro, Erasmo baseia-se numa concepção tríplice de *graça* que remonta aos tempos de Agostinho⁸². A primeira graça, *Influxis naturalis*, promove uma participação geral de Deus em todas as criaturas. A segunda, *gratia particularis*, operante, auxilia o homem a sair da condição de pecado. A terceira, *gratia gratum faciens*, “una gracia que hace eficaz a la voluntad, a la que hemos llamado ‘cooperante’”⁸³. A graça é o guia da obra, escreve ele logo em seguida, não escolta. Desta maneira, não se pode de maneira alguma abnegar o sentido do livre-arbítrio. Há que reconhecer o livre-arbítrio e nossa “*vertibili voluntas* (vontade flexível) que se llama arbítrio”⁸⁴.

Na sexta etapa, relacionada ao problema da propensão do homem ao mal, Erasmo sustenta que essa “no quita para nada la libertad de arbítrio”⁸⁵. O teólogo é enfático ao afirmar que, se não podemos ser autores das obras boas, também não podemos ser das más⁸⁶, e se Deus estivesse por detrás das ações boas, Lúcifer deveria estar por detrás das más. Por fim, lembrando argumentos dispostos por Agostinho, segundo Erasmo, Deus quer que concorramos ao prêmio da vida eterna. Que simplesmente não podemos indicar, em cada criatura, o defeito do criador: cabe viver a maravilha que circunda o espectro de cada espécie⁸⁷. As definições por ele dadas não pararam por aí. Rejeitou também a obrigatoriedade das *confissões*, pois considerou que

⁷⁹ Idem, p. 83. Este termo remonta à tradição aristotélica de pensamento, sendo apropriado de diferentes maneiras por Aquino e Duns Scoto, como teremos oportunidade de examinar mais adiante.

⁸⁰ Idem, p. 111.

⁸¹ Idem, p. 109.

⁸² Idem, p. 69-73.

⁸³ Idem, p. 69.

⁸⁴ Idem, p. 139.

⁸⁵ Idem, p. 132.

⁸⁶ Idem, p. 181.

⁸⁷ Idem, p. 190.

em nossa *liberdade* já seríamos julgados suficientemente por Deus⁸⁸, se salvos ou não após a morte e mesmo em vida pelas recompensas dos bons atos garantidos por sua ideia de graça. Obviamente, esta defesa fora a mais associada a Pelágio, ainda que Erasmo – inúmeras vezes neste escrito – tenha negado a validade deste pensador herético. Em outra passagem, reafirma novamente o espaço do homem:

La ley muestra que quiere Dios amenaza con la pena se no obedeces, ofrece el premio se obedeces. Por lo demás, Dios dejó la potestad de elegir a la voluntad, voluntad que creó libre y capaz de dirigirse fácilmente hacia una u otra cosa⁸⁹.

Após esses argumentos com temas tão obscuros, um dos mestres da retórica renascentista recorre a jogos de similitude para buscar compreender a relação entre a graça e o livre-arbítrio, Deus e o homem. Para ele, ainda que o barqueiro agradeça a Deus pelas tempestades, suas técnicas também valeram. As atrações e determinações de Deus não são violentas. Erasmo insiste que a graça chegaria como pedido, ajuda, apoio, auxílio e socorro⁹⁰. Mesmo quando somos instrumentos divinos, alega ele, seríamos vivos e racionais. “Los esclavos son instrumentos vivos de sus dueños, como enseña Aristoteles. (...) El dueño ordena, provee lo que hace falta; el esclavo no puede hacer nada sin el señor y sin embargo nadie dirá que el esclavo no hace nada al obedecer las órdenes del Señor”⁹¹.

Como a retórica ajuda a compreender, algumas imagens exageraram o papel do homem, outras o diminuíram, à beira da escravidão. Ora, Erasmo efetivamente esteve longe de colocar-se como pelagiano; na verdade, buscou encontrar uma via média: “En médio de ambos, esto es, al consentir, actuan ao mismo tiempo la gracia y la voluntad humana, pero de tal forma que *ut principalis sut gratia, muns principalis nostra voluntas*”⁹².

Mas se há conciliação entre graça e livre-arbítrio, ao menos na perspectiva do próprio Erasmo, também deveria haver um nível equânime entre as recompensas e os castigos, neste mundo ou depois dele. Dessa maneira, ele classificou dois tipos de *mérito*: o *auxiliar*, mais dependente de Deus, e o *puro*, praticamente independente.

⁸⁸ Quem descreve esse argumento é Lutero, considerado por ele uma das heresias pelas quais a escrita da obra justificou-se. Ver Martinho Lutero, *De servo arbitrio*. Disponível em: <http://semla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf>, Acesso em 22/11/2015, p. 7.

⁸⁹ Erasmo, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁰ Idem, p. 159-160.

⁹¹ Idem, p. 126.

⁹² “la gracia es la causa principal, y nuestra voluntad es la secundaria”. Idem, p. 149.

Dessas noções, escreveu: “a todos os que estão em vida, a todos lhes dá a vida de alcançar o prêmio; logo, todos podem correr e alcançá-lo”⁹³. Erasmo de Rotterdam dialogou com grande parte da tradição intelectual disponível para o tema do livre-arbítrio. Definiu conceitos simétricos para a providência/grança, mérito/recompensa, culpa/castigo, sintetizando todas as noções de livre-arbítrio até o seu limite.

As respostas de Martinho Lutero

Martinho Lutero escreveu no ano seguinte, em 1525, a resposta a Erasmo numa obra intitulada *De servo arbitrio*⁹⁴. Desde o princípio declara: “indiscreta e supérflua curiosidade é querer saber se nossa vontade efetua algo naquilo que é pertinente à salvação eterna, ou se cabe somente um papel passivo ante a graça atuante”⁹⁵. Como proveniente da então periférica Alemanha, escreveria na condição de um *bárbaro*, mas não de um *herege*.

A primeira fonte de erro das teses anteriores de Erasmo viria da falsa ideia de Deus. Segundo Lutero, aquele teria se valido de Epicuro e outros pagãos sem centrar-se nas escrituras: “Sócrates e Platão são nossos amigos [destaque para a ausência de Aristóteles], mas é nas Escrituras que está a verdade”⁹⁶. Como se não fosse o bastante, Lutero critica o ceticismo com o qual Erasmo entende Deus⁹⁷, para o seu juízo demasiado *mundano* e distante das escrituras.

O que estava em jogo nos debates não era apenas Deus, mas a *vontade divina* definida por ele como “eterna, imutável e perfeita”⁹⁸. Julgava todos os autores da patrística, por serem meros retóricos ao *utilizarem* os termos *presciência*, *necessidade* e *determinação física parcial* e rejeitar o termo *fatum*. No seio da *teologia*, Lutero

⁹³ Erasmo apud Lutero, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁴ Nesta etapa utilizarei a versão em espanhol, já citada e a em português: Martinho Lutero, *Da vontade cativa*, in: *Obras selecionadas*, v. IV, São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura de São Leopoldo, 1993. Também recorri a *Acerca da justificação* (1535): *Obras selecionadas*, Rio Grande do Sul, Sinodal, 1992. Em algumas situações, realizei uma tradução levemente modificada do texto, a partir da conferência com o original em latim.

⁹⁵ Lutero, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁶ Tradução livre, Erasmo, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁷ Para os limites da “incredulidade” ou “ateísmo” erasmiano, ver a segunda parte do livro de Erasmo de Rotterdam. Lucien Febvre, *O problema da incredulidade no século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

⁹⁸ Erasmo, *op. cit.*, p. 13.

promoveu a *ruptura* que alteraria profundamente a forma como a teologia cristã e mesmo a católica lidaria com o assunto. Parecia ter consciência disso ao afirmar:

Por que estes conceitos não de ser ignorados por nós cristãos, de tal forma que é falta de respeito a Deus, curiosidade indiscreta e coisa vã tratá-las e sabê-las, se entre os poetas pagãos e mesmo entre o povo são de uso comum e andam de boca a boca. Tomemos somente Virgílio: Quantas vezes menciona o termo *fatum*! (...) O que quer o poeta pagão é precisamente indicar que o *fatum* pode mais que todos os esforços humanos e mais ainda: *impor sua necessidade* a todas as coisas e a todas as pessoas. (...) Por esta razão criaram também aquelas três Parcas como seres *implacáveis, inexoráveis e imutáveis*. E aqueles que quiseram parecer sábios fugiram de tais disputas (...) passando por alto o que os poetas, o povo e a consciência dos mesmos considerou mais usual, certo e verdadeiro⁹⁹.

Nessa passagem, Lutero justifica-se historicamente, defendendo que o povo e os pagãos tinham mais consciência do que os “os que quiseram parecer sábios” quanto ao fato da *vontade de Deus* ser maior do que os homens. Seu movimento linguístico foi feito para legitimar sua ideia acerca da predestinação, pois ele atribuiu a Paulo a clareza sobre esta relação entre *fatum/anake*, de raiz greco-romana, com o livre-arbítrio. Escreveu que “Deus pré-sabe e quer *imutavelmente* todas as coisas não de um modo em que as coisas estejam livres para o jogo da contingência, senão de uma maneira que não poderia ocorrer de outra forma”¹⁰⁰, de maneira que “Deus recompensará todos aqueles que o esperam”, já que:

todas as coisas ocorrem para os eleitos segundo os seus desígnios. Os que de antemão conheceu também os *predestinou* a serem conformes à imagem de seu filho, para que este seja o primogênito de muitos irmãos. E aos que predestinou, a esses também chamou. E aos que chamou, também justificou. E aos que justificou, a esses também glorificou¹⁰¹.

A *predestinação* seria mais bem desenvolvida por Calvino. O que importa nessa renovação linguística empreendida por Lutero para fundamentar sua doutrina da *predestinação* é sua conclusão de que Deus não poderia ser *tanto* se nossa *vontade* fosse livre. Lutero coloca em franca oposição graça e livre-arbítrio, concluindo que de qualquer forma a graça se adianta provocando nos homens a ação que deseja¹⁰². Vimos que na segunda fase do pensamento agostiniano, as boas ações não poderiam deixar de ser feitas por Deus, e as más seriam de nossa responsabilidade devido a nossa condição corporal. Lutero levou às últimas consequências os argumentos de Agostinho. Após

⁹⁹ Idem, p. 15.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ RMS, 8, 28-30.

¹⁰² Lutero, *op. cit.*, p. 90.

desenvolver o que Paulo chamava em Romanos 8 de *lei do pecado*, concluiu que tudo o que o homem fazia de bom era devido à graça divina, e tudo que fazia de mal devia-se às tentações do demônio¹⁰³.

A vontade humana se acha portanto colocada entre Deus e o Demônio e se deixa levar como um cavalo. Se é Deus a guiá-la, vai *onde* Deus quer e *como* Ele Quer. (...) Se o Demônio dela se apossa vai *aonde* ele quiser e *como* quiser. Ora *a vontade humana não é livre* para escolher um senhor: os dois cavalheiros discutem o domínio sobre ela¹⁰⁴.

Nessa condição, alguém ousaria propor alguma coisa em favor da autonomia da vontade? Sem a *graça*, o que pode restar do *livre arbítrio*? “O livre-arbítrio nada é”, responde ele. Afirma que Agostinho já havia concluído sobre a matéria há séculos, mas fora mal interpretado. Contudo, ainda resta o que é humano: a *vontade* preserva-se em seu pensamento, mas ao invés de *livre* poderia ser *cativa* ou *serva*. Ao contrário do que se possa pensar, o monge agostiniano não lançou seus ferozes ataques aos teólogos nessa altura. Teria faltado a eles, disse, clareza para observá-la e defini-la como “certa força diante da graça”. Ante a graça divina o intelecto humano seria comparável ao arbítrio de um piolho, isto é, nada. O que restaria para os atos voluntários, a seu ver, Agostinho já havia sentenciado: *assentimentos*, conquanto *concupiscentes* e de uma fraqueza deplorável. “Se segues a água, ela te encaminha; se resistes, ela te arrasta ou afoga sem chances de seres salvo”¹⁰⁵. Rejeitava assim qualquer tipo de recompensa já que ela pressupõe alguma atividade humana. Deus seria a imutabilidade que nos consola, alerta e fortalece para perseverar e vencer as situações, suportar o mal e, sobretudo, fazer o bem.

Face as suas teses, Erasmo e todos os seus seguidores estariam condenados, pois foram incapazes de se perguntarem se havia ou não o livre-arbítrio. Após expor suas ideias, Lutero teve consciência do divisor de águas que sua obra acabaria por significar: “Ah, valente maestro do livre-arbítrio! Quem são vocês afinal? Uma voz dotada de palavras vazias e nada mais. (...) Onde está agora a diligência latina, no interior da grega, que de tal maneira se deixa enganar por tão falso conteúdo?”¹⁰⁶

¹⁰³ No capítulo 3, voltaremos ao tema do livre-arbítrio e do demônio.

¹⁰⁴ Lutero, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁵ Parte muito semelhante à senequiana: “o destino guia que o segue e arrasta que se recusa a segui-lo”, Lúcio Sêneca, *Cartas a Lúcio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. XXXV.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 37.

A lucidez histórica do momento em que vivia e do movimento que estava a empreender impressiona:

Tal é o caso da *primeira opinião* confrontada consigo mesma: nega que o homem poderia querer o ápice do bom, embora ainda lhe reste alguma aspiração que tampouco reconhece como sua. A *segunda*, já sabemos, é a mais dura que sustenta que o livre-arbítrio pode pecar e nada mais. A terceira, mais dura de todas é a de (...) Wycliffe que sustenta que o livre-arbítrio é uma palavra vazia e tudo que é feito, é feito por pura necessidade. Contra essas opiniões luta a indagação¹⁰⁷.

Consequências do livre-arbítrio para as religiões reformadas

Sob o argumento de que Deus só poderia ser conhecido a partir de suas palavras, julgou serem naturais os conflitos em relação à religião para ouvir seu *verbo*, e acreditou que não se interromperiam enquanto a verdade não se mostrasse. A famosa expressão “quem não está comigo contra mim está”¹⁰⁸ teria sido proferida para defender justamente os conflitos de religião de seu tempo. O luteranismo espalhou-se de maneira extraordinária, tamanha a insatisfação daqueles tempos com a Igreja católica e as condições sociais, econômicas e *psicológicas*¹⁰⁹.

O clima de intolerância já se instaurara desde a virada do século, tendo sido os anabatistas a expressão mais radical desse processo. As guerras civis alemãs, no entanto, já anunciavam a revolta mesmo antes do século XVI, época conhecida como a das primeiras guerras de religião¹¹⁰. À medida que o século avançou e mesmo após a morte de Lutero, diversos conflitos instalaram-se em toda a Europa, nas armas e nas letras. Apesar do uso da mesma fonte escrita, diferenças na ordem moral e sacramental foram importantes para intensificar a tempestade da discórdia. Entre as muitas perturbações encontravam-se as discordâncias relativas ao sacramento, aos autores cristãos e, finalmente, ao livre-arbítrio. A *confissão de Augsburgo* (1530), no artigo 18,

¹⁰⁷ Idem, p. 55.

¹⁰⁸ Idem, p. 20.

¹⁰⁹ Entender por quais motivos o movimento da Reforma espalhou-se naquelas proporções foi uma das principais preocupações da historiografia moderna, demasiado extensa para ser reproduzida neste capítulo. Esta dissertação se valerá, antes de mais, dos seguintes trabalhos: Lucien Febvre, *Aux coeurs religieux du XVIe siècle*, Paris, Le Livre de Poche Biblio Essais, 1983; Pierre Chaunu: *As duas reformas* (1250-1550), Lisboa, Edições 70, 2002, 2 v., e muitos trabalhos capitais de Jean Delumeau, incluindo *A confissão e o perdão*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998; *História do medo no Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001; *Nascimento e afirmação da Reforma*, São Paulo, Pioneira, 1989 e *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

¹¹⁰ Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, *op. cit.*, p. 162.

escrita por Melanchton, não concede ao livre-arbítrio existência própria, a não ser enquanto dependente da graça para o bem e dependente do demônio para o mal¹¹¹.

As teses de Lutero contra Erasmo foram levadas a sério, e apresentaram cisões sem precedentes do ponto de vista teológico e moral, como uma espécie de incêndio derivado de um fogo inicial: o debate do livre-arbítrio. Diversos herdaram suas concepções, além dos já citados, como Zuínglio, Ecolampadio, Bucero, Nicolás Storck e o famoso Thomas Muntzer¹¹². Contudo, o tema do livre-arbítrio ganhou ainda mais força, como se sabe, com as teses de João Calvino, ao desenvolver suas teses acerca da *predestinação* em *Institutio religio Christiani*, a partir de uma interpretação fulcral da segunda fase de Agostinho. Do *Institutio*, livro fundamental que impactaria profundamente a teologia cristã, surgiram os cinco pontos fundamentais do calvinismo¹¹³.

Eles tornaram-se o tronco de uma série de ramificações e inúmeros debates teológicos que giraram em torno da *predestinatio versus liberi arbitri*, como se fosse uma árvore de pêndulos. A diversidade do vocabulário teológico das religiões cristãs reformadas que procurou dar conta desse tema expressa a complexidade e a importância da posição que todos deveriam assumir frente ao embate, incluindo os Jesuítas da América portuguesa. Nesse período, as cisões entre *monargistas* e *sinergismo* e *supra* e *infralapsarismo* eram incontroláveis¹¹⁴. A primeira tendência foi criada por Jacob Arminius (1560-1609) com a declaração dos *remonstrantes*, de 1610. Esta declaração foi fruto da Reforma e não do catolicismo, e na verdade surgiu de uma dissidência em relação aos cinco pontos calvinistas, na qual se valoriza a atuação do homem na

¹¹¹ A figura de Melanchton foi assaz complexa e inconstante, características que, inclusive, valeram-lhe fortes críticas por parte de Lutero. Em *Lugares teológicos*, Melanchton escreve: *sensin irrepsit philosophia in Christianum et receptum est impium libero arbitrio dorgma (...) vocabulum rationis aequo pernicuissimum...nulla est voluntatis nostrae libertas*”, apud Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1556 (1880-1882), v. I, p. 663.

¹¹² Nesse campo segui de perto as conclusões de Risto Saarien, *Weakness of the will in Renaissance and Reformation thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 164-200.

¹¹³ Os cinco pontos são: a total incapacidade do homem depois do pecado original; a eleição daqueles que foram salvos ou reprovados; a redenção de Cristo apenas para aqueles que foram favorecidos pela graça; a concepção de vocação ou graça irresistível e a concepção de salvação incondicional, isto é, aqueles que foram escolhidos para a salvação jamais se desviarão deste caminho. Eles foram dispostos no sínodo de Dort em 1619. Idem, p. 164-174.

¹¹⁴ Monergismo: crença de que a salvação seria possível tão somente pela graça. Sinergismo: a salvação viveria pela cooperação do homem com a graça. Supralapsarismo: doutrina que parte do princípio de que todos foram *predestinatus* ou *reprobatus* antes da criação do homem. Infralapsarismo: crença na eleição depois da queda. Para essas referências foram consultadas, dentre outras, a *Encyclopédie théologique*, organizada por M. L’Abbé Migne em 52 volumes, disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2078931>. Acesso em 20/12/2015.

salvação, revitalizando o semi-pelagianismo. Sua posição começou a tomar força num momento em que a Holanda possuía grande protagonismo político. Tamanha foi a força desta corrente que foi necessário estabelecer uma solução para o conflito entre arminianos e calvinistas. Finalmente, foi realizado o sínodo de Dort na Igreja reformada holandesa entre os anos de 1618 e 1619. Nele, os arminianos foram considerados hereges, embora tenham se preservado e dado luz a outras ordens¹¹⁵. Mas estender o assunto seria descrever o teatro intelectual da Reforma, saindo das diretrizes desta dissertação, cujo tema pauta-se mais pelo estudo do ataque a tais ideias, empreendidos pelos Dominicanos e Jesuítas.

2 - O livre-arbítrio entre Jesuítas e Dominicanos

Humanismo e Contrarreforma na península ibérica

Vamos, então, a outro campo da batalha. O cenário teológico no sul da Europa era bem discrepante, como a vasta documentação permite constatar. A posição de Erasmo de Rotterdam era fundamental para o futuro da cristandade. Carlos V e Henrique VIII pediram a Erasmo que escrevesse contra Lutero. Contudo, como vimos, Erasmo era a favor de muitas mudanças, mas declarou-se fideísta em relação ao papado e à instituição católica. Depois do *Servo arbítrio* de Lutero, Erasmo chegou a enviar uma resposta denominada *Hyperaspistes*, elaborada entre 1526 e 1527¹¹⁶, para desautorizar as teses do monge alemão. Entretanto, nem este escrito nem o anterior tiveram uma boa recepção. A maior parte dos seus leitores, exceto o papa Clemente VII, não gostou de seus escritos¹¹⁷.

¹¹⁵ Depois que Maurício de Nassau veio a falecer, contudo, eles regressaram ao seu país para reerguer a dissidência até hoje existente. Tais teses foram fundamentais para a fundação da Igreja metodista, sob os mesmos pressupostos, fundada na Inglaterra por John Wesley. Apesar das visões tendenciosas, pode-se organizar a difícil cronologia reformada em Alister Mc Grath, *Origens intelectuais da Reforma*, São Paulo, Cultura Cristã, 2007. O mesmo pode ser dito acerca de R. C. Sproul, *Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio ao longo da história*, São Paulo, Cultura Cristã, 2001.

¹¹⁶ O *Hyperaspistes* não merece tanta atenção porque, apesar de Erasmo já ser um homem muito reconhecido nesse tempo, a obra teve relativamente pouca influência entre seus contemporâneos na península ibérica. Recentemente saiu sua tradução por Pedro Rivera Díaz, *Hyperaspistes de Erasmo de Rotterdam*, traducción comentada y anotada de un pasaje del volume segundo: sobre las figuras de dición y el libre albedrio, Mexico, Dissertação de mestrado em letras e filosofia, Universidad Autónoma de Mexico, 2015.

¹¹⁷ Ezequiel Rivas, Introducción, in: Erasmo, *Discusión...*, op. cit., p. 13. Para maiores detalhes de sua biografia e da relação com o universo da reforma em geral, ver Johan Huizinga, *Erasmus and the age of reformation*, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Em síntese, pode-se afirmar que o humanismo cristão por ele defendido provocou mudanças, mas não os fundamentos da resposta católica à *Reforma* de Martinho Lutero. Por sua vez os Dominicanos, ordem que controlava a Inquisição, observaram poucos argumentos de seu grande espírito formador, Aquino, nos escritos de Erasmo¹¹⁸.

Antes do concílio de Trento, muitos letrados do sul da Europa esforçaram-se por destronar as ideias de Lutero do império da Reforma sob outras bases. Alguns foram mais aceitos que outros. Erasmo esteve entre os heterodoxos e muitos receberam suas influências. Suas primeiras traduções teriam começado em 1533 na Espanha, embora tenha caído no *Index inquisitorial* alguns anos depois, sendo permitida apenas a circulação de sua obra em latim, com numerosas restrições¹¹⁹. Ainda assim, Damião de Góes, Juan de Valdés e Joaquin Camerario receberam forte influência de seu pensamento, inclusive no referente ao livre-arbítrio, mas que – pela falta de impacto entre os Jesuítas e na Contrarreforma – não podem aqui ser examinadas. Entre portugueses e espanhóis, estudar os herdeiros de Erasmo ajuda a compreender melhor o que estava fora da Contrarreforma mais do que dentro. Afinal, alguns deles foram condenados apenas por desenvolver suas ideias¹²⁰. Não demorou muito para que a junta de Valladolid decidisse pela aceitação de parte de sua obra em 1527¹²¹. Todavia, examinar os erasmistas seria deter-se mais nos domínios da Renascença do que nas fronteiras dos reformadores ou ortodoxos ibéricos.

Muitos eram os reformadores espanhóis aspirantes a uma transformação, embora a desejassem mais para manter a soberania católica sobre a protestante do que por quaisquer outros motivos imaginados. Entre os cardeais, inclusive os inquisidores, destacam-se o cardeal Baronio, Toledo e, finalmente, Roberto Bellarmino. Alguns prelados também ganharam força, como Carlos Borronco e Thomás Villanueva. O papa Pio V, cuja carreira indicava mudanças poderosas em concomitância ao concílio de

¹¹⁸ As maiores autoridades no assunto são, sem dúvida, Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1956 e Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, *op. cit.*

¹¹⁹ Menendez Pelayo, *op. cit.*, p. 737.

¹²⁰ Entre a imensa bibliografia sobre Contrarreforma produzida sobre o assunto, nesta dissertação seguimos de perto os autores já citados Jean Delumeau, Pelayo e Bataillon. Para a cronologia, Michael Mullet, *A Contra-Reforma e a Reforma católica nos princípios da Idade Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1985, ainda é bastante útil.

¹²¹ Manuel Augusto Rodrigues, *op. cit.*, p. 147.

Trento, também aspirava por maiores transformações¹²². Carlos V não poderia ficar de lado neste contexto, na condição de imperador da *monarquia universalis*¹²³.

Mas se a alta hierarquia eclesiástica espanhola participou no estandarte desta mudança, membros da nobreza, cristãos-novos e jovens místicos estiveram na retaguarda deste grande movimento histórico na história do cristianismo. Entre outras contribuições, foram responsáveis não apenas pelo envio de missões enviadas aos Novos Mundos, como pela criação novas ordens, lançando novas diretrizes para a renovação espiritual europeia. Os Franciscanos ganharam notoriedade, crescendo em suas ordens internas, incluindo a dos capuchinhos e a dos carmelitas descalços. Elas também desenvolverem-se a partir de personalidades, ou de “carismas”, como alguns preferem definir¹²⁴, como San Juan de La Cruz, São João de Deus e São Pedro de Alcântara. Sem entrar em seus pormenores, é importante lembrar que inúmeras heterodoxias ganharam força nesse período: joaquinitas, sufistas, quietistas, irenistas, além dos místicos e alguns luteranos. As expressões espirituais do *siglo de oro* são tão importantes quanto difíceis de definir. Humanista? Barroco? Soberbo?

A mesma Espanha que ostentava o elevado grau espiritual era a da Inquisição mais agressiva da história. Portugal passou por um processo semelhante, embora com as devidas diferenças, como a historiografia de uma geração buscou incessantemente demonstrar¹²⁵. Como mostrou Manuel Augusto Rodrigues, até 1520 houve momentos de abertura, mas que caíram na ortodoxia à medida que a heresia luterana se espalhou. Ainda assim, como ele bem sintetizou, na corte de João III, até Trento, não se sabia os limites entre “humanismo e classicismo, humanismo cultural e humanismo formal, entre

¹²² Adriano Proserpi, *El concilio de Trento: una introducción histórica*, Madri, Junta de Castilla y León, 2008, p. 31.

¹²³ Pagden narra perfeitamente este processo em relação a Carlos V do ponto de vista intelectual da Espanha quinhentista e seiscentista. Anthony Pagden, *Lords of all the world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, sobretudo capítulos 1 e 2.

¹²⁴ Weber indica que os santos funcionam como uma forma de realizar exercícios espirituais para desenvolver o carisma *in locus* individual, funcionando bem na cultura europeia popular do sul e herdeira do pré-animismo mágico. Max Weber, *Economia e sociedade: fundamentos para uma sociologia compreensiva*, Brasília, Editora Unb, 2009, p. 280.

¹²⁵ Sobre a Contrarreforma em Portugal, além dos autores anteriormente citados, as maiores referências utilizadas para esta dissertação foram: Sebastião da Silveira dias, *Braga e a cultura portuguesa do Renascimento*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1972, o clássico *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, 2 v. e *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, 2 v.; Manuel Augusto Rodrigues, *Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1981 e o recente Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*, Lisboa, Horizonte, 2006.

humanismo literário e humanismo doutrinário”¹²⁶. Nesse período o Colégio das Artes e a Universidade de Coimbra, profundamente renovados com o câmbio de estudantes e retores, eram influenciados por Salamanca e Paris, tendo – por esta via – orientado seus estudos numa direção tomista. Os maiores humanistas portugueses também datam dessa época, como os erasmianos Damião de Góis e André Resende e os grandes mestres João de Barros, Sá de Miranda, Fernão de Oliveira e Luís de Camões¹²⁷.

A Contrarreforma acentuou-se a partir de D. Henrique e D. Catarina com o estabelecimento da Inquisição portuguesa (1547), acompanhada pela irrupção da heterodoxia e o controle dos Jesuítas sobre o Colégio das Artes. Valentim da Luz, Luís de Granada e Bartolomeu dos Mártires são alguns dos teólogos que plantaram o que, mais tarde, desenvolveu-se nos notáveis *Cursus conimbricenses*, além da difusão do famoso *Ratio studiorum* jesuítico. O enfraquecimento do humanismo laico e cristão, nessa mesma época, multiplicou as disciplinas teológicas: “especulativa à apologética, pastoral à asceta e mística, estudos bíblicos e canônicos à eloquência sagrada”¹²⁸. Tudo indica, na linha tênue entre humanismo, heterodoxia e heresia, que na Contrarreforma portuguesa e espanhola tenha prosperado uma cultura intelectual fértil o bastante para os Jesuítas se desenvolverem.

O livre-arbítrio nos *Exercitia spiritualia* de Inácio de Loyola

Nesse ínterim, nasce a ordem que mais nos interessa estudar a partir da figura de Inácio de Loyola: os Jesuítas. Loyola foi uma das figuras entre o Renascimento e as reformas, entre uma Espanha virada para os Novos Mundos e outra virada para a Europa. Para além de informações biográficas, o presente tópico busca compreender as relações entre os Jesuítas e o livre-arbítrio a partir do próprio Inácio de Loyola para, posteriormente, abordar como a Companhia valeu-se mais ou menos desta suposta relação.

¹²⁶ Manuel Augusto Rodrigues, *op. cit.*, p. 151. Do ponto de vista prático o autor, no mesmo texto, argumenta que humanismo poderia significar anti-cruzadismo, pluralismo religioso, biblismo, culto desformalizado e anti-escolasticismo.

¹²⁷ Sebastião Silva Dias, *As origens do sentimento... op. cit.* Outra referência importante, apesar da abordagem mais enciclopédica, é Antônio José Saraiva, *História da literatura portuguesa*, Porto, Editora Porto, 2001 e o *Humanismo em Portugal*, Lisboa, Europa-América, 1956.

¹²⁸ Manuel Augusto Rodrigues, *op. cit.*, p. 145.

O *Exercitia spiritualia* foi publicado e provado em Roma em 1548 pelo papa Paulo III. Nele, podem-se observar inúmeras referências ao problema do livre-arbítrio, cujo conteúdo teremos a oportunidade de examinar. A confiar em sua autobiografia e na bibliografia especializada, parece que o autor finalizou a primeira versão por volta de 1526¹²⁹. Provavelmente começou sua redação no mosteiro de Montserrat, após abandonar seus familiares nobres no país basco e ganhar inspiração religiosa a partir da vida de Francisco de Assis. Nesta ocasião, em 1522, parece ter tido uma visão muito profunda, convencendo-se a prolongar sua vocação religiosa em Jerusalém. Lá foi recebido por Franciscanos, mas tendo sido impedido de uma série de coisas, voltou para a Espanha, desta vez para Barcelona e ali permaneceu algum tempo, até decidir ir estudar na Universidade de Alcalá. Neste local foi denunciado pela Inquisição, em função de suas pregações baseadas – justamente – nos *Exercícios*. Fica preso por 42 dias e 22 em Salamanca. Neste período, a princípio, o manuscrito deste pequeno livro pode ter sido perdido.

De qualquer maneira, os *Exercícios espirituais* foram escritos no momento inicial da trajetória de Loyola, antes dele iniciar seus estudos em Paris e conviver com os primeiros Jesuítas que o auxiliariam na fundação da Companhia¹³⁰. Ainda que não tivesse uma formação sólida do ponto de vista intelectual nessa altura da vida, é notável quantas vezes ele meditou sobre a liberdade, a vontade e o livre-arbítrio neste pequeno livro. Basta perceber que até mesmo em sua oração central, há menção ao termo “tomad, señor, recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad”¹³¹. Por outro lado, seu desejo de afirmar este conceito teológico católico frente aos protestantes aparece em pelo menos duas passagens: “no debemos hablar mucho de la predestinación”¹³². Dois parágrafos adiante, escreve na regra 17 uma restrição mais incisiva:

¹²⁹ Há referências sobre esse processo em sua autobiografia e nos seus diários espirituais, disponíveis em <http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/textos-ignacianos/>. Acesso em 11/03/2015. Também há comentários enriquecedores sobre sua trajetória em John O’Malley, *The first jesuits*, Harvard, Harvard University Press, 1993, capítulo 1.

¹³⁰ Idem, capítulo 2.

¹³¹ Nesta dissertação utilizo a edição em espanhol disponível em <http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/textos-ignacianos/>. 35. Em alguns momentos, também busquei referências na edição em português, traduzida por Vital Cordeiro Pereira, Braga, Livraria A. I., 1990.

¹³² Inácio de Loyola, *op. cit.*, parágrafo 366.

no debemos hablar de la gracia tan largo ni con tanta insistencia que se engendre veneno para negar la libertad. (...) no de tal suerte ni manera, mayormente en nuestros tiempos tan peligrosos, que las obras y el libre albedrio reciban detrimento alguno o se tengan por nada¹³³.

Qual seria a relação entre graça e livre-arbítrio para Inácio de Loyola? Para fins desta dissertação, podemos entendê-lo da seguinte maneira: os exercícios espirituais estão muito preocupados em estabelecer o que seria próprio do homem em sua relação com Deus, para com os outros, para sua própria alma e, finalmente, para sua salvação. Logo no parágrafo 33 Loyola esclarece sua mensagem:

es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, en todo lo que cae bajo la libre determinación de nuestra libertad y no le está prohibido; en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y así en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados¹³⁴.

Mas o que há dentro de nós? O pensamento límpido de Loyola logo indica: “hay en mí tres pensamientos, es a saber: uno propio mío, el cual sale de mi propia libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, uno que viene del buen espíritu y otro del malo”¹³⁵. Levando em conta o vocabulário concernente ao livre-arbítrio levantado na parte inicial deste capítulo, esta passagem ostenta sua clareza. Em sua própria alma – composta por vontade, memória e entendimento – há três tipos de pensamento. O que depende de nós seria inseparável do livre-arbítrio. O que vem de fora seria da ordem do demoníaco ou da graça. Prossegue Loyola em seu raciocínio. No que consiste o mérito? A resistência ao pecado. No que consiste o pecado? Se for venial¹³⁶, em não resistir às tentações do diabo. Se for mortal, em agir conscientemente pelo mal.

Como o homem pode eliminar de si os pecados? Em certa medida, parece que os exercícios espirituais foram redigidos também para isso. Pela confissão, valendo-se pela memória de elementos para, como se de um colóquio se tratasse, relatar seus erros, pedir auxílio pela graça ou conselho. Ou pela penitência, vencendo a carne e tudo aquilo

¹³³ Idem, parágrafo 369, regra 17^a. A passagem é explícita não apenas pela menção dos ‘tempos perigosos’, mas também porque Lutero escreve - justamente - que o livre-arbítrio “nada é”, como vimos.

¹³⁴ Idem, parágrafo 23.

¹³⁵ Idem, parágrafo 32.

¹³⁶ O conceito de pecado venial provém de Anselmo de Kustbery, do século XI, que o distingue do pecado mortal. Le Goff enxerga esta definição como uma espécie de flexibilização da ideia de pecado e mesmo de rigidez moral associada à noção de purgatório. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 191.

que há de mal no homem, exercitando-se para eliminar todos os afetos para encaminhar a própria vontade a fim de servir a Deus¹³⁷.

Em seguida, Loyola descreve de maneira minuciosa a natureza da vontade. Sobre ela, foi enfático ao afirmar que o meio deveria subordinar-se ao fim, lembrando a definição agostiniana segundo a qual o livre-arbítrio não seria outra coisa senão um bem médio. Finalmente, Loyola escreve como se deve agir para decidir por uma boa escolha no sentido espiritual, tendo como critério a escolha pelos bens imutáveis e não mutáveis. Em primeiro lugar, deveríamos deixar Deus mover nossa vontade, pedindo a Ele que façamos o melhor para nossa alma. Em segundo, deveríamos ter alteridade em busca da perfeição da alma; colocarmo-nos no lugar do outro; imaginarmo-nos no momento da morte e no dia do juízo final. Após as duas etapas, chegar-se-ia à última: decidir de maneira tranquila o bem imutável com vistas a salvar a própria alma. As obscuras referências intelectuais adotadas por Loyola indicam que, paulatinamente, a afirmação do livre-arbítrio funcionou como uma identidade católica face à rápida expansão protestante, sendo até uma resposta mais definitiva. Como veremos nos capítulos subsequentes, os Jesuítas na América portuguesa foram formados pelos *Exercícios* e pela poderosa tradição dominicana desse período, o que fundamentou muitos de seus juízos teológicos.

O concílio de Trento e o livre-arbítrio

Erasmus ou Loyola teriam influenciado diretamente o concílio de Trento? A confiar nos estudos de Adriano Prospero, os debates conciliares giraram mais em torno do problema luterano, de questões internas da Europa e da consolidação da ortodoxia do Vaticano¹³⁸. Do ponto de vista institucional, os episcopados fortaleceram-se em detrimento das ordens religiosas¹³⁹.

¹³⁷ Inácio de Loyola, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁸ Adriano Prospero, *El concilio de Trento: una introducción histórica*, Valladolid, Junta Castilla-León, 2008. Para outras referências ver Alain Tallon, *Le concile de Trente*. Paris, Cerf, 2010; John W. O'Malley, *Trent and all that: renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, Hubert Jedin, *Historia del concilio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972, 2 v.

¹³⁹ John O'Malley, *Os primeiros Jesuítas*, *op. cit.*, p. 499.

Dois Jesuítas, entretanto, estavam presentes no concílio: Salmerón e Laínez¹⁴⁰. Pela leitura da correspondência entre esses teólogos e Loyola nos longos anos do concílio, pode-se entrever que os Jesuítas estavam pouco interessados em assumir posição afirmativa nesse debate. Nos primórdios da Companhia, Loyola lançou críticas ácidas aos ‘alumbrados’ que perdiam mais tempo tentando conciliar scotistas, nominalistas e Dominicanos do que em salvar almas. A ênfase no *modus procedenti* da Companhia de Jesus adquire nessa altura uma postura mais mística, por um lado, e prática, por outro, definindo-se de maneira indissociável das missões no ultramar. Apenas no processo de expansão da produção intelectual dos Jesuítas, com a figura de Roberto Bellarmino¹⁴¹, Luís de Molina e Francisco Suárez, a situação começaria a mudar.

Mas, afinal, quais eram esses debates que buscavam conciliar scotistas, nominalistas e tomistas? O concílio de Trento envolveu muitos temas e, como se sabe, foi dividido em três etapas. A primeira, que nos interessa diretamente, desenrolou-se entre os anos de 1545-1548 e debateu, dentre outros temas, o da *justificação*. O livre-arbítrio constitui um dos tópicos mais debatidos na primeira fase do concílio de Trento, em virtude da insistência protestante que, como vimos, não parou em Lutero. Estava longe de ser fácil oferecer uma resposta teológica imediata. Seja como for, o Concílio tinha o desafio de buscar uma saída que não caísse nem na heresia luterana, nem na pelagiana. Como fazer isso?

Há inúmeras menções do livre-arbítrio no decreto VI, concernente ao tema da justificação e, *grosso modo*, da salvação. Ao longo dos outros capítulos, voltaremos a muitos deles. Por ora, basta mencionar os cinco primeiros cânones:

Cân. I - Se alguém disser, que o homem pode se salvar para com Deus por suas próprias obras, feitas com apenas as forças da natureza, ou por doutrina da lei, sem a graça Divina, conseguida por Jesus Cristo, seja excomungado.

Cân. II - Se alguém disser que a divina graça, fornecida por Jesus Cristo, é conferida unicamente para o homem, para que possa com maior facilidade viver em justiça e merecer a vida eterna, como se,

¹⁴⁰ Idem, p. 380.

¹⁴¹ Além de ter sido um dos pivôs da Contrarreforma católica, Roberto Bellarmino esteve presente nos debates sobre livre-arbítrio ao escrever, quando o concílio de Trento ainda não havia sido concluído, no livro quatro das *Disputationum*, sobre livre-arbítrio, graça, predestinação e salvação. René Miller indicou sua importância ao longo do concílio de Trento em *Os Jesuítas: seus segredos e seu poder*, Rio de Janeiro / Porto Alegre / São Paulo, Globo, 1946, p. 125.

por seu livre arbítrio e sem a graça, pudesse adquirir um e outro, ainda que com trabalho e dificuldade, seja excomungado.

Cân. III - Se alguém disser, que o homem, sem que lhe seja antecipada a inspiração do Espírito Santo, e sem seu auxílio, pode crer, esperar, amar, ou arrepender-se conforme convém para que lhe seja conferida a graça da salvação, seja excomungado.

Cân. IV - Se alguém disser, que por seu livre arbítrio o homem, movido e estimulado por Deus, nada fizer para cooperar no acompanhamento de Deus, que o estimula e chama para que se disponha e se prepare para conseguir a graça da salvação, e que Dele não pode discordar mesmo que queira, a menos que seja um ser inanimado, e nada faça absolutamente, e apenas aja como sujeito passivo, seja excomungado.

Cân. V - Se alguém disser, que o livre arbítrio do homem foi perdido e extinguido depois do pecado de Adão, ou que é coisa só de nome, sem importância e sem função, introduzida pelo demônio na Igreja, seja excomungado¹⁴².

Os três primeiros cânones dirigem-se à heresia pelagiana, condenando aqueles que acreditam na salvação mais a partir do livre-arbítrio do que nos auxílios da graça e, no mais extremo, independentes da graça. Os dois últimos, em contraste, dispõem-se diretamente contra as teses de Lutero, anunciando que iriam excomungar quem não reconhecesse o papel do livre-arbítrio e do próprio homem na salvação. A obra de Agostinho foi citada muitas vezes, mas a dualidade em cheque não foi explicitada, uma vez que se tratava da apresentação de cânones. Um dos aspectos mais difíceis de buscar a conciliação da Igreja com as teses protestantes foi a relação entre a escritura e a interpretação dos grandes doutores da Igreja. Também aqui o livre-arbítrio apresenta uma particularidade: como o termo estava mais presente na tradição escolástica que nas escrituras, o conceito pôde ser questionado pelos protestantes, ainda que Agostinho raramente tivesse a sua autoridade questionada.

¹⁴² *Canon 1.* Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Jesum gratia posse justificari coram Deo: anathema sit. *Canon 2.* Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit: anathema sit. *Canon 3.* Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut pænitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur: anathema sit. *Canon 4.* Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit. *Canon 5.* Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana invecum in Ecclesiam: anathema sit, in: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Sessio_VI-Decretum_de_Justificatione_LT.doc.html. Acesso em 02/11/2015.

Colocar-se entre uma heresia e outra para afirmar a ortodoxia canônica romana não era tarefa simples naquele momento. Noutros decretos a tentativa de conciliação entre graça e livre-arbítrio foi indireta. Ao tratar da predestinação e daqueles que eram ‘escolhidos’, por exemplo, demandou-se que a fé e as obras também fossem consideradas. Quando, por outro lado se afirmava mais enfaticamente que os homens estariam condenados sem o batismo, tinha-se também o cuidado de indicar que o livre-arbítrio não estava extinto. Por fim, como veremos no Capítulo III, os tipos de graça seriam especificados e indicados como coerentes à vontade humana, tanto sendo causa quanto efeito da ação¹⁴³.

Embora não tenhamos a oportunidade de refazer os bastidores de cada decreto, não podemos deixar de evidenciar as ideias morais que mais nos interessam: graça e livre-arbítrio. A pergunta fundamental, por trás de todas as outras, era: se o livre-arbítrio existe, em que medida ele pode ser exercido para a salvação (justificação)?

A depender da resposta, poder-se-ia cair no luteranismo ou no pelagianismo. Algumas passagens do concílio de Trento ilustram esta dificuldade. Por um lado, no capítulo VIII, seção VI, se afirma: “somos salvos pela graça pois nenhuma das coisas que precedem à salvação, seja a fé ou sejam as obras merece a graça da salvação porque se é graça, não provém das obras, ou como diz o Apóstolo, a graça não seria graça”¹⁴⁴. Ora, se não provém das obras, isso quer dizer que o livre-arbítrio estaria ausente? Para não deixar margem a este tipo de interpretação, afirma-se quase o contraditório no capítulo XVI: “nem se estabelece nossa salvação como oriunda de nós mesmos, nem se desconhece, nem despreza a santidade que vem de Deus, pois a santidade que chamamos nossa, porque está inerente em nós, é nossa salvação, e é de Deus”¹⁴⁵. Nas linhas anteriores, os capítulos estabelecem que não haveria nenhum tipo de mérito em nossas obras caso não houvesse, antes da nossa, a redenção de Cristo a dar-nos condições para a salvação. Portanto, preconiza-se uma espécie de via média, solução

¹⁴³ Predestinação: cap. 12. Capítulo 1: em tal grau eram escravos do pecado e estavam sob o império do demônio e da morte que não só os gentios por força da natureza, como também os judeus pelas Escrituras da lei de Moisés, poderiam se erguer ou conseguir sua liberdade; mesmo que o livre arbítrio não fora extinto. Cooperação, capítulo V: tocando Deus o coração do homem pela iluminação do Espírito Santo, nem o próprio homem deixe de fazer alguma coisa, admitindo aquela inspiração, pois ela é desejada, e nem poderá mover-se por sua livre vontade sem a graça divina em direção à salvação na presença de Deus, in: <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>. Acesso em 17/11/2015.

¹⁴⁴ “quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur; »si enim gratia est, jam non ex operibus; alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia jam non est gratia”.

¹⁴⁵ “neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei; quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est”.

aliás esperada neste concílio¹⁴⁶, para o qual participaram nada menos que 66 doutores teólogos. “Jamais on ne vit tant de théologiens” para resolver esses problemas, disse um observador da época¹⁴⁷. Não era para menos: o concílio de Trento foi tão revolucionário que jamais se imaginou que se necessitaria de outro¹⁴⁸.

Dominicanos e Franciscanos debatem a justificação

Numa leitura mais apurada, contudo, vê-se ambiguidades no texto. Não por incompetência, mas pela habilidade de contemplar posições distintas das ordens religiosas. Quando Loyola escreveu que ele não queria participar dos embates entre as ordens, tinha razão. Apesar da identidade católica ter se reforçado em oposição ao protestantismo, cisões teológicas mais antigas já ocorriam, ao menos desde o século XIII. Como vimos, desde os impactantes escritos de Tomás de Aquino, o baluarte dominicano ostentou sua altura, mas também teve de lidar com dissidentes. Por exemplo, com um dos teólogos mais influentes deste período, Duns Scoto¹⁴⁹, da Bretanha, cuja maior obra foi *Quaestiones de metaphysica*¹⁵⁰.

Contudo, nos limites desta dissertação, mais que observar os fundamentos teológicos do pensamento franciscano, importa avaliar a recepção de sua obra no referente à salvação, com força suficiente para ser denominada *via moderna*, a fim de

¹⁴⁶ Jean Delumeau sintetiza este processo: “Les définitions du concile de Trent se tinrent constamment à egale distance de l’otimismo des Pélagiens et du pessimisme des Lutheraniens”. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire...*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴⁷ Idem, p. 113.

¹⁴⁸ Adriano Prospero, *op. cit.*, p. 12. Importa referir que há uma diferença de visões entre Adriano Prospero e Jean Delumeau. Enquanto o primeiro destaca que as disposições do concílio de Trento foram novidade frente aos anteriores, Delumeau destaca que não as proposições, mas o cumprimento das mesmas é que teria sido revolucionário.

¹⁴⁹ Sua principal posição era defender que a vontade de Deus estaria acima de todas as coisas, inclusive da razão, sendo o único princípio a ser respeitado o de não contradição. Dessa maneira, Deus tornar-se-ia causa de todas as coisas, inclusive das nossas ações. Contudo, ao ser fundada na vontade e não na razão, a causalidade por trás de todas as coisas não seria somente determinada, mas contingente. Em seu pensamento, há uma radical separação entre natureza e vontade, de tal maneira que o reino do determinado tornava-se o da natureza e o da contingência o da vontade. Como sintetizou Étienne Gilson, se a natureza é sempre determinada e princípio de determinação, a vontade é essencialmente indeterminada e princípio de indeterminação. Assim, “é sem dúvida em Duns Scoto que a espontaneidade do querer assume sua forma definitiva”. Sendo a *vontade absoluta de Deus* e a *vontade do homem* diante da contingência soberanas, não é difícil compreender que há aí um princípio compatibilista, isto é, a ação do homem e da graça de Deus tornava-se *una* para alcançar a salvação. Ver Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 375-384.

¹⁵⁰ Este livro, baseado no mais em São Boa Ventura, um dos teólogos fundadores da ordem franciscana e uma influência fundamental para Guilherme de Ockham e o movimento que se tornaria conhecido como *nominalismo*.

distinguirem-na da *via antiqua* tomista. Em suma, dois aspectos de sua obra assumiram dimensões importantes nos anos que circundaram o concílio de Trento. Em primeiro lugar, ainda que Scoto não tenha necessariamente afirmado isso, mediante sua concepção de contingência e voluntarismo, os caminhos aceitos para a salvação tornar-se-iam mais amplos. Essa posição era extremamente problemática em tempos de Reforma, ainda que fosse útil para afirmar o valor do livre-arbítrio, visto que poder-se-ia cair no pelagianismo. Em segundo, a defesa radical de que a vontade de Deus estava por trás de todas as coisas poderia criar um caráter de *necessidade* para todas as causas, inclusive para as nossas próprias ações. Nesse caso, como conciliar a *prescientia* divina com o livre-arbítrio? O risco de diminuir o valor das nossas ações era inaceitável, com o risco de cair no luteranismo.

Diversas ordens faziam-se presentes neste impasse no Concílio de Trento. No ano anterior e no posterior à realização do concílio, o franciscano Andrés de Vega escrevera uma série de obras sobre o assunto¹⁵¹, destacando-se como um dos principais - senão o maior - representante da ala franciscana no concílio de Trento. Andrés de Vega era professor na Universidade de Salamanca. Como se sabe, esta grande universidade esteve afinada intelectualmente à Universidade de Paris e a outros centros que, além das obras de Aquino, desenvolviam o pensamento de Duns Scoto e Guilherme de Ockham. Contudo, seus primeiros críticos, ainda em fins do século XV, reafirmaram algumas teses tomistas em favor do fortalecimento da ordem dominicana¹⁵². O pensamento de Francisco de Vitória constitui a forma mais elaborada da afirmação da ordem dominicana, seja para o debate jurídico, seja para o soteriológico. Após sua formação em Paris, Vitória introduziu a *Summa theologica* de Tomás de Aquino, substituindo o *Livro das sentenças* de Pedro Lombardo, e direcionou a perspectiva tomista para assuntos teológicos, jurídicos, e políticos em princípios do século XVI. Ele e seus

¹⁵¹ *Opusculum de iustificatione, gratia et meritis* (1546) *Tridentini Decreti de iustificatione expositio et defensio* (1548). Ele também escrevera, a pedido do imperador Carlos V, pareceres sobre a administração do batismo indígena na Nova Espanha. Informações disponíveis em *Catholic encyclopedia*, disponível em <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=11947>. Acesso em 19/12/2015.

¹⁵² Tais autores ficaram conhecidos como a *via antiqua*, cujos maiores representantes eram Herveo Natalis, Capreolo e Juan de Nápoles. Silvestre de Ferraria e principalmente Tomás de Vio (cardenal Cayetano) destacaram-se nessa posição dominicana mais sólida. Este último foi um dos maiores comentadores de Aquino de todos os tempos, a ponto do papa Leão XIII ordenar que as edições de Aquino fossem acompanhadas de seus textos. J. A. García Cuadrado, *Domingo Bañez (1538-1604): introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Serie de filosofía española (Universidad de Navarra), 1999, p. 20.

discípulos Malchor Cano (1509-1560), Pedro de Sotomayor (1511-1564) e o grande Domingo de Soto (1496-1560) compuseram o período áureo desta primeira geração salamantina.

Livre-arbítrio por Domingo Soto em *Gratia et Natura*

Domingo de Soto foi professor de teologia de Carlos V e, na condição de sucessor de Vitória, foi o dominicano com maior prestígio no concílio de Trento, participando de sua primeira etapa. Após seu encerramento, lançou o importante *Ad Sanctum Concilium Tridentinum de natura et gratia libri tres*¹⁵³. Ainda que o próprio Vitória entrasse nos pormenores sobre o problema da *graça* e do *livre-arbítrio*, coube a Domingo de Soto buscar a solução definitiva para o problema da justificação segundo a perspectiva dominicana frente às teses franciscanas e nominalistas. Vale a pena evidenciar este processo à luz de sua própria pena, quando ele escreve: “La cuestión entre los católicos ha sido definida, fuera de toda controversia, en sentido afirmativo”¹⁵⁴. Efetivamente, desde Erasmo, passando por alguns reformadores heterodoxos até Vitória, todos afirmavam a existência do livre-arbítrio. Mas o fundamento da *graça*, segundo ele, “se explica en un nominalista y sus afines, pero no en un tomista”¹⁵⁵.

Tais diferenças teológicas parecem sutis, mas possuem enormes consequências institucionais, sacramentais e sobre a economia da salvação. Em princípio, quando ele nomeia *controvérsia* pode-se pensar na famosa controvérsia *De auxiliis* que, embora viesse a acontecer apenas no final do século, teria existido sob a forma de um pré-molinismo – como alguns historiadores costumam dividir¹⁵⁶. Contudo, a *controvérsia*

¹⁵³ O próprio Vitória também possui escritos sobre o tema, tardiamente editados. Contudo, como se sabe, sua obra tornou-se mais famosa pelo debate sobre a jurisdição em relação aos índios e ao território americano. Para os recentes escritos sobre *graça* e livre-arbítrio, ver Friedrich Stegmüller, “Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina”, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934, p. 166-482.

¹⁵⁴ Domingo Soto apud Vicente Muñoz, *Gracia...*, *op. cit.*, p. 135-136.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 124.

¹⁵⁶ O termo foi cunhado por Francis Stegmüller, *Geschichte des molinismus*, Münster, Ascendorff, 1935. Para um estudo mais apurado das fontes pré-molinistas, ver Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia: textos y documentos*, Salamanca, Biblioteca de los teólogos españoles, 1968, p. 13-101. Também é bastante lúcido o texto de Juan Antonio Hevia Echevarría, *Introducción a la concordia del libre arbitrio...*, *op. cit.*, p. 9-29. Para uma visão mais ampla, ver A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932.

entre católicos já existia¹⁵⁷, como Soto reconhece, mesmo ao meio-dia do maior concílio da Igreja, dentro daquilo que Jean Delumeau chama de “incertitude doctrinale sur la justification”¹⁵⁸.

O livro *Gratia et natura* é pouquíssimo trabalhado, sobretudo se comparado à quantidade de análises dedicadas à sua obra jurídica. Sinteticamente, a obra de Soto é dividida em vários temas, tendo como prioridade a dimensão da natureza elevada do homem em contraste com seu estado de inocência, no estado de natureza caída, depois do pecado original, ponto elementar para definir os limites entre o que faz parte da graça e o que faz parte do mérito no tocante à salvação do homem. Já no índice e no prefácio ele dedica-se a responder às heterodoxias cristãs mais importantes do período, desde o nominalismo, já mencionado, até os luteranos, passando por Zuínglio e Catharino¹⁵⁹. Como define Jean Delumeau, o problema do pecado original era uma das maiores causas da discussão, em função da qual 44 congregações particulares e 61 gerais foram reunidas para rebater a concepção luterana “extrêmement dramatique du péché originel”¹⁶⁰.

Para voltar ao ponto de partida desta dissertação, Soto logo define o livre-arbítrio como causa da dinâmica entre a natureza elevada ou caída¹⁶¹. Como sintetiza brilhantemente Gilson,

de Santo Agostinho a São Tomás de Aquino e a Duns Scoto, todos os pensadores cristãos coincidem em declarar que o livre-arbítrio continua sendo, depois do pecado original, o que era antes de ser cometido. O próprio São Bernardo insiste com vigor na ‘integralidade’ do querer no estado de natureza caída, e São Tomás encontra a palavra decisiva, chamando de ‘natural’ essa liberdade que nada pode fazer o homem perder¹⁶².

¹⁵⁷ O erudito francês A. Gaudel faz um estudo pormenorizado sobre os decretos, e conclui que “para no definir lo que era objeto de discipaión entre los discípulos de S. Buenaventura y los discípulos de S. Tomás” que “fue principio del Concilio no dirimir controversias de escuela sino condenar los errores”. Citado em Vicente Muñoz, *op. cit.*, p. 45-46.

¹⁵⁸ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire...*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵⁹ Ambrozio Catarino Politi (1548-1553) foi um dominicano que escreveu a vida inteira sobre este tema. Participou do concílio de Trento e escreveu contra o franciscano Bernardino de Ochio, a fim de enterrar a heterodoxia de São Boaventura. Domingo Soto escreveu contra ele, pois ele defendia que o pecado original só estaria em Adão e não em nós. Vicente Muñoz, *op. cit.*, p. 68-69.

¹⁶⁰ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire...*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶¹ Domingo Soto, “Facultatem naturalem liberi arbitrii ad bene agendum”. Ver Vicente Muñoz, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁶² Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 381.

Ao pensar sobre a dinâmica do homem na sua salvação desde a perspectiva tomista, Domingo de Soto afirma que “*natura est principium motus*”¹⁶³ com uma dimensão concupiscente, depois da queda, mas uma finalidade sobrenatural, divina, com a qual pode se encontrar mediante a graça que, por sua vez, faz com que o homem seja partícipe da natureza divina¹⁶⁴ mediante suas virtudes¹⁶⁵. Definido dessa maneira, ele estabelece algumas diferenças com a maior autoridade dominicana entre os comentadores tomistas da época, Tomasso de Vio, mais conhecido como Cayetano (1469 – 1534)¹⁶⁶.

Para Soto, há universalidade na descendência do pecado original. Na justiça original, o homem tornou-se miserável, mas graças aos méritos de Cristo, foi-lhe concedida a graça para recuperar a retidão outrora perdida. Nesse sentido, a graça sempre seria concebida para ele como dívida, uma vez que não merecíamos tais auxílios. Explorando as definições agostinianas, mas reinterpretadas à luz de uma nova antropologia tomista, haveria três tipos de *gratia*: *operanti*, *santificanti* e *gratofaciente*¹⁶⁷. Elas, contudo, não seriam a nossa finalidade: “*el fin del hombre y el ángel... no es la gracia, sino la bienaventuranza celestial cuya semilla es la gracia*”¹⁶⁸.

Ainda que tenha considerado algumas dimensões positivas no homem, contra soluções pelagianas e semipelagianas, Soto especificou que o homem não pode fazer nada bom – após a queda – sem a graça. Isso não significa, porém, que sejamos privados de mérito. Nós o possuiríamos num segundo processo denominado *gracia cooperante*, quando “*es necesario nuestro asentimiento, cooperación y por tanto,*

¹⁶³ Idem, p. 10.

¹⁶⁴ “La gracia es cierta participación en la naturaleza divina”. Idem, p. 15.

¹⁶⁵ “Así como el alma obra por medio de las potencias, del mismo modo la gracia, que está en la esencia del alma, no obra por si sino por medio de las virtudes, que están en las potencias”. Idem, p. 16.: “así como el alma obra por medio de las potencias, del mismo modo la gracia, que está en la esencia del alma, no, obra por si sino por medio de las virtudes, que están en las potencias”.

¹⁶⁶ Para Vicente Serrano Muñoz, enquanto Cayetano dispõe que a natureza do homem seria fazer o que seu próprio ser limita e ter apetite é simplesmente modificar um objeto, Soto considera que o homem possui finalidades sobrenaturais dentro do seu ser natural. Vicente Muñoz, *op. cit.*, p. 35.

¹⁶⁷ Tais termos remontam a toda a tradição católica de pensamento e continuaram a ser profundamente debatidos em todos os reformados. Síntese de Soto: “la gracia es operante cuando queremos el bien, pero cuando lo practicamos es cooperante.” A santificante seriam os auxílios em particular. Soto define *gratofaciente* como possibilidade do homem dirigir-se rumo a uma finalidade sobrenatural. Este termo esteve por traz do conceito de *santidade*, sobre o qual veremos mais em outras situações, e sobre o qual Gaudel interpreta que outras ordens reivindicavam outros nomes, como retidão. Vicente Muñoz, *op. cit.*, p. 16, 56 e 46 respectivamente.

¹⁶⁸ Idem, p. 46.

disposición a nuestra justificación”¹⁶⁹. A face mais pessimista de Soto revela-se no último capítulo de sua obra, ao tratar da dimensão do mérito. Nele, endossando a posição dominicana, já presente em Vitória e Cayetano, criticou Duns Scoto e afirmou que, sem a graça, o homem “nulla est prorsus dignitas, auque ideo neque meritum”¹⁷⁰. Colocando-se de maneira mais profunda no debate pelagiano, Soto defende que a graça foi dada a nós na condição de débito e não de crédito; por isso estaríamos sempre em dívida com ela, e não ela conosco. Por esta razão, a justificação deveria vir dela e não de nós, ainda que não se negue a nossa ação como cooperantes da salvação. A solução de Domingo de Soto gerou uma série de reações, sendo inclusive referenciado pelos reformados. *Natura et gratia*, embora não tenha sido tão conhecida quanto *De iustitia et Iuri*, serviu de referência para os Jesuítas por algumas décadas da segunda metade do século XVI, e por isso faremos referência a suas reflexões em diversas ocasiões. Em virtude das reações pós-concílio de Trento, outra geração de Dominicanos na escola de Salamanca formou-se. Antes de explicar seus tópicos centrais será preciso, porém, acompanhar a trajetória intelectual dos Jesuítas a respeito do livre-arbítrio.

Como exposto, durante o concílio de Trento, Inácio de Loyola não incentivou a participação ativa de seus componentes. Embora a inspiração franciscana seja indiscutível, os autores Dominicanos são os que mais aparecem nas *Constituições*: Tomás de Aquino, John Mair e Cayetano e Domingo de Soto, a princípio, eram as referências teológicas para a posição ortodoxa, fiel ao Vaticano e, por consequência, àquilo resolvido em Trento. Se Inácio de Loyola não se dispusera a adentrar nas querelas envolvendo o tema da *natureza* e da *graça*, posicionando-se em princípio ao lado dos Dominicanos, seus sucessores não hesitaram em dela participar.

Como informa Jean Delumeau, desde o concílio alguns grandes nomes da Companhia opuseram-se à concepção de *dupla justificação*¹⁷¹, como Diego Lainez (1512-1564) e Alfonso Salméron (1515-1585). Na segunda fase do concílio, um importante confronto de ideias iniciou-se: dos limites da graça e do livre-arbítrio. A princípio, a posição católica – como vimos – deveria estar em favor do livre-arbítrio

¹⁶⁹ Idem, p. 153.

¹⁷⁰ Idem, p. 166.

¹⁷¹ A concepção de dupla justificação, sugerida pelo cardeal Contarini, foi substituída por uma única, inerente, conceito que abarcava a graça e o mérito na economia da salvação. Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther..., op. cit.*, p. 76.

para rechaçar a posição protestante. Quando iniciou-se o debate, Miguel Du Bay, teólogo flamengo da Universidade de Louvain, preocupado, como todos, em conciliar a escritura e a tradição, iniciou sua argumentação pela perspectiva de Agostinho. Seus argumentos caíram em concepções mais condescendentes à graça que ao livre-arbítrio, o que fez com que o acusassem de protestante. Ele foi reconhecido como herege em 1567 nos tempos do papa Gregório XIII¹⁷². É importante reforçar a gravidade deste fato, pois o teólogo em questão era, nada mais nada menos, o professor de teologia de Carlos V. Em resposta a um pedido da universidade para responder às acusações, Roberto Bellarmino, jesuíta, foi o crítico mais duro de suas posições, desfavorecendo cada vez mais os que apostavam na graça divina. Depois, ele próprio tornou-se professor do imperador da *monarquia universalis*. Sua posição foi determinante na história do pensamento jesuítico¹⁷³, pois, para além das referências de Loyola nos *Exercícios*, o tema do livre-arbítrio doravante seria uma marca da Companhia de Jesus, reafirmado sucessivas vezes.

Vicente Beltran de Herade afirma que, nos anos de Salamanca pós-concílio, houve uma cisão: de um lado, os Dominicanos articularam-se em torno do convento de São Estevão, tornando-se cada vez mais heterodoxos, ao passo que os Jesuítas, sob o alibi da paz e das reformas, desenvolveram-se intelectualmente de forma extraordinária¹⁷⁴. Diversos aspectos da doutrina tomista foram debatidos. Nesse contexto, dois autores Jesuítas destacaram-se: Montemayor e Luís de León, defensores de que Cristo havia tido mérito frente às ordens do Pai, para afirmar o livre-arbítrio em todos os níveis humanos, inclusive em Cristo. A posição, firmada num debate proposto por Zuinglio na Universidade de Alcalá, lhes custou caro. Foram denunciados pela Inquisição por Domingo Bañez e impedidos de professar suas ideias. Tais autores ficaram conhecidos como pré-molinistas¹⁷⁵, cujas obras Diego Nuño – dominicano fortemente crítico a eles - referencia como “requicios manifestos de Pelagio hereje”, considerando “unas erronias, otras temerarias y otras malsonantes”¹⁷⁶.

¹⁷² Cândido dos Santos, *Jansenismo em Portugal*, Porto, Tese de doutorado em história, Universidade do Porto, 2007, p. 56.

¹⁷³ Ludmila Gomides Freitas, *O sal da guerra*, Uberlândia, Tese de doutorado em história, Universidade Federal de Uberlândia, 2014, p. 46.

¹⁷⁴ Vicente Beltran de Herade, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷⁵ Juan Antonio Echeverría, Introducción a la edición española de Domingo Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina* (1595), Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2002.

¹⁷⁶ Vicente Beltran, *op. cit.*, p. 65.

Luís de Molina e a *Concordia*

A repercussão desses autores, contudo, não pode ser comparável a de Luís de Molina, responsável – junto com Francisco Suárez – por construir, a partir da frente jesuíta, a segunda geração tomista. Desta vez, à distância do centro salamantino, concentraram-se nas Universidades de Coimbra e Évora, conforme veremos mais à frente. Luís de Molina (1535-1600) foi um dos autores Jesuítas mais polêmicos da Idade Moderna. Estudou filosofia em Coimbra entre 1554 e 1558. Embora tenha aspirado a participar do famoso *Comentarii Collegii Conimbricencis*, do colégio de artes da Companhia de Jesus, não logrou esta posição. Redigiu suas principais obras pouco antes de morrer e conheceu muito pouco da imensa repercussão que sua obra ganharia no campo teológico e jurídico. Escreveu, entre os anos de 1593 até o ano de sua morte, três volumes - de um total de sete - denominado *Iustitia et Iuri*. Nele, há concepções fundamentais a respeito da escravidão¹⁷⁷, tráfico e jurisdição dos reinos sobre o território da América, além de pareceres sobre alguns aspectos missionários associados aos Jesuítas, como teremos oportunidade de trabalhar no último capítulo.

Em 1588, seis anos depois da condenação dos Jesuítas pré-mencionados, Luís de Molina escreveu a *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione, et reprobatione*. Este livro possui mais de 700 páginas e contém críticas a diversas linhas da Reforma, aos Franciscanos e, finalmente, aos Dominicanos. Diversas autoridades do período elogiaram e rechaçaram a obra que, por fim, deu origem ao *molinismo*, com grandes consequências para a espiritualidade cristã do século XVII. Seu conceito mais célebre, não resta dúvida, foi o de *ciência média*, a partir da qual ele busca conciliar presciência divina e livre-arbítrio. Contudo, o problema da justificação envolve outros temas morais que, por sua vez, relacionam-se a outras definições teológicas, formando um cenário que, embora cheio de nuances, possui uma unidade que buscaremos aqui mostrar.

Logo no início de seu grande livro, Molina fez uma espécie de síntese da polêmica até fins do século XVI. Para ele, os reformistas argumentam em favor da *necessitas*, remontando à tradição grega, lembrando as antigas heresias dos astrólogos

¹⁷⁷ António Manuel Hespanha, “Selvagens e bárbaros”, in: *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008 e Zeron, *op. cit.*, p. 220-223.

e maniqueus¹⁷⁸. De modo semelhante a Erasmo, Luís de Molina buscou mostrar nas escrituras passagens que podem justificar o livre-arbítrio, ou negá-lo. Seu esforço, porém, dirige-se para novas definições e o diálogo com o concílio de Trento, aspecto mais importante desta dissertação. Luís de Molina definiu liberdade como “ato em exercício”, opondo-se à *coertio e servitute*, concebendo-a com base mais na vontade do que no entendimento, pois lá estaria o lugar da *potestas*¹⁷⁹. De maneira semelhante a Soto, discorre sobre o homem em estado de inocência, condição na qual teria *sempiterna libertas* e virtudes sobrenaturais. Fora deste estado, entraríamos num estado de debilidade. Ao invés de considerar que o homem nada poderia nessa condição, entretanto, escreveu que somos capazes de fazer ações boas e cumprir a lei pelo que há de natural em nós. Para ele,

el Concilio de Trento parece defender la misma conclusión, porque, cuando define que las obras morales buenas no bastan para la justificación del hombre sin la gracia divina a través de Jesucristo, declara que puede haber obras morales buenas que sólo se den por virtud de la naturaleza humana o por enseñanza de la ley¹⁸⁰.

Esta interpretação do cânone supracitado é extremamente flexível no tocante à possibilidade dos homens bem agirem independentes da graça. Apesar de afirmar que “sin la gracia de Dios y sólo con su voluntad libre, no puede inclinarse hacia la justicia a ojos de Dios”¹⁸¹, esta demarcação é fundamental, na medida em que, a depender da justiça, o homem poderia alcançar a graça somente a partir de si mesmo, ainda que estivesse sujeito ao pecado original - o que ia de encontro à grande parte da tradição.

Se o homem possui algum valor sem a graça, ele aumenta sua responsabilidade ante a graça. Repetindo uma fórmula de Soto, Molina argumenta que, não obstante a maldição de Adão, Cristo deu-nos condições para nos recuperar com a graça divina. De maneira mais particular, Molina define que, por via das virtudes sobrenaturais – a fé e a caridade – poderíamos reestabelecer a continuidade entre as nossas ações e o desejo de agir conforme a vontade de Deus¹⁸². Embora reconheça o valor transcendente da fé, sustenta que ela é capaz de iluminar nosso entendimento, mover nossa vontade e

¹⁷⁸ Luís de Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁹ “si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedida por el juicio de la razón”. *Idem*, p. 16.

¹⁸⁰ À frente, deixa ainda mais clara esta proposição: “Con estas palabras, el Concilio no niega — sino que más bien afirma — que, en virtud de las fuerzas de la naturaleza y de la enseñanza de la ley, pueden realizarse obras, sin la gracia de Jesucristo, conformes a la ley natural y escrita”. *Idem*, p. 35.

¹⁸¹ *Idem*, p. 45.

¹⁸² *Idem*, p. 47.

recuperar a retidão das nossas ações¹⁸³ rumo à beatitude e a salvação. A graça, pois, também estaria dentro de nós¹⁸⁴, através de virtudes que ligam-se tão somente à livre-vontade como crer, ter esperança e arrepender-se¹⁸⁵. Defender o inverso “estrechará sobremanera el camino de la salvación, empujará a los hombres a la desesperación y turbará a la Iglesia de Dios con grandes preocupaciones”¹⁸⁶.

Como explicar, contudo, que o livre-arbítrio teria um peso tão grande, a ponto de alargar os caminhos da bem-aventurança? Preocupado com a acusação de ser pelagiano, Luís de Molina dedicou muitas páginas para denunciar os erros dos patrísticos, que defenderam a tese segundo a qual todos seriam salvos e tornaram-se, no desdobrar da história eclesiástica, hereges. O jesuíta, já nas conclusões do livro, reafirma sua convicção de maneira mais clara: “tras la caída del género humano y el beneficio de la redención, Dios también quiere que todos se salven, pero sin perjuicio de la constitución y el curso de las causas del universo y con dependencia del libre arbitrio de los hombres”¹⁸⁷.

Como normalmente ocorre no pensamento teológico, não há ponto fora da costura. Para justificar tal concepção de livre-arbítrio, Molina empreendeu uma verdadeira redefinição de todos os conceitos que estariam além do livre-arbítrio, seguindo a divisão ontológica de Aquino na *Summa teologica* e no *De veritate*¹⁸⁸: concurso geral de Deus, a *gratia*, a *preascientia* divina, Sua *voluntate*, *providentia* e, finalmente, *predestinatio*. Não entraremos nas definições, apenas nas sínteses por ele formuladas para, a partir delas, buscar uma definição mais clara no tocante à justificação:

¹⁸³ Luís de Molina reconhecia que a contrição – arrepender-se verdadeiramente - dependeria da graça, mas para ocorrer precisaria agir em simultaneidade com o nosso arbítrio. A maioria dos teólogos julgava que tal atitude só seria possível com a graça. Molina acreditava que isso seria muito perigoso: “la eficacia de esta dilección y de este propósito depende del auxilio cotidiano y particular junto con la aplicación simultánea de la cooperación del libre arbitrio del hombre justificado”. Idem, p. 123.

¹⁸⁴ Idem, p. 105.

¹⁸⁵ Idem, p. 340.

¹⁸⁶ Idem, p. 124.

¹⁸⁷ Idem, p. 533.

¹⁸⁸ Este tema será estudado com cautela no Capítulo III. Por ora, é importante referir que, para Tomás de Aquino, Deus, na criação do mundo e no estabelecimento de hierarquias, estabeleceu uma ordem na qual todos esses termos – tão parecidos entre si – ganharam unidade: esta ordem seria, seguindo os passos que ele mesmo indica na *Suma*: Deus>Vontade de Deus>Providência>Predestinação>Graça. Tomás de Aquino, *Suma teológica, op. cit.*, p. 132-453.

los adultos alcanzamos la justificación y la vida eterna con dependencia de que libremente lo queramos, de tal manera que el efecto íntegro de la predestinación depende simultáneamente de la voluntad libre de Dios y del influjo libre de nuestro arbitrio¹⁸⁹.

Dentre todos os conceitos acima enunciados do livre-arbítrio, não há outro em que o tema da *necessitas* seja melhor aplicado que no caso da *predestinação*. Ainda assim, nesse campo, haveria espaço para as nossas ações. Afirmar isso, do ponto de vista teológico, seria diminuir o poder de Deus? Se Deus era onisciente, como ele poderia prever nossas ações? Nesse campo, Luís de Molina foi muito cauteloso ao defender que há uma *contingência* na rede de causalidades gerada pela vontade divina. Em diversas passagens Aquino referiu-se ao conceito de indeterminação, ao descrever a passagem da vontade de Deus e a providência. Na condição de causa segunda, a providência garantiria que as criaturas racionais possuam possibilidade de agir para além do necessário, de tornarem-se efeitos de si mesmas sempre que houvesse espaço na *contingência*¹⁹⁰. Desse modo, nós seríamos efeitos da vontade divina, mas não por *necessidade*. Daí surgiria um problema: como Deus saberia de antemão futuros que seriam *contingentes*?

Para Molina, este obstáculo poderia ser resolvido com o seu conceito de *ciência média*. Haveria, até o momento de sua escrita, duas ciências divinas contempladas no termo onisciência. A primeira seria a ciência de inteligência, que viria antes do ato de vontade divina, e saberia tudo o que iria ocorrer em potencial. A segunda seria a ciência da visão, ou ciência livre, que se ocuparia, para além das contingências, de como as coisas realmente sucediam. Essa poderosa definição também supunha que Deus poderia prever e providenciar o ato livre do homem. Segundo ele, seus “adversários” – desde nominalistas, passando por Dominicanos, até luteranos - afirmavam que a ciência pela qual Deus conhece os futuros condicionados seria natural. No entender de Molina, tal ciência não garantiria realmente o arbítrio humano. Assim, ele escreve:

afirmamos que toda la certeza de la ciencia divina por medio de la cual Dios presabe que, sin lugar a dudas, van a producirse los actos — tanto buenos, como malos — del arbitrio creado, no procedería exclusivamente de las predefiniciones de conferir auxilios y concursos — pues, sin que éstos pudiesen

¹⁸⁹ Luís de Molina, *op. cit.*, p. 718.

¹⁹⁰ Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, p. 445.

impedirlo, el arbitrio podría inclinarse en sentido contrario —, sino que procedería de la ciencia media, por medio de la cual Dios conoce, con anterioridad a todo acto de su voluntad¹⁹¹.

Mais precisamente: “esta ciencia no sólo antecedería a todo acto de la voluntad divina, sino que también sería un conocimiento que — por así decir — iluminaría y guiaría a esta voluntad”¹⁹². Em síntese, a ciência média seria um meio de solucionar o compatibilismo entre graça e livre-arbítrio sem excluir nenhum dos dois processos para a salvação. Como as citações demonstram, ela resolveria uma série de problemas. Em primeiro lugar, indica qual seria o valor da graça e do livre-arbítrio para a salvação; em segundo, explica como Deus poderia saber/fazer os atos que estão e não estão em sua responsabilidade; em terceiro, nós seríamos responsáveis junto à graça pela nossa salvação. Em síntese, Molina esclarece as consequências morais dessas definições:

Dios siempre respeta la libertad innata que el arbitrio posee para otorgar o no su consentimiento, para influir o no influir y para cooperar o no cooperar; pues Dios ha querido que el libre arbitrio del hombre posea de manera ínsita esta libertad, para que, una vez puesto en manos de su propia decisión, sea dueño de sus acciones y, en consecuencia, sin que pueda impedirlo la predestinación, pueda ser realmente sujeto de virtud o depravación, de mérito o demérito, de alabanza o vituperio y de premio o castigo, como atestiguan constantemente las Sagradas Escrituras y los Concilios¹⁹³.

Ainda que Molina tenha buscado estabelecer uma concórdia teológica em suas afirmações, o jesuíta espanhol também explicitou suas discórdias. Em diversas situações escreveu contra Duns Scoto e os nominalistas. Há quem veja uma forte influência do nominalismo em Luís de Molina, mas ele próprio – apesar de considerar a noção de contingência – criticava fortemente a noção segundo a qual Deus estaria por trás de nossas ações¹⁹⁴. Na mesma esteira, desta vez contra Domingo Soto e Cano, Molina esforçou-se por demonstrar que Deus exerceria sua força sobre os efeitos de maneira parcial e simultaneamente ao livre-arbítrio em relação aos efeitos. Por isso, produz uma causa livre e não necessária¹⁹⁵. Cisões teológicas como essa geraram outras no campo moral. Sem entrar em cada uma delas, é importante esclarecer que Molina enxerga na

¹⁹¹ Idem, p. 506-507.

¹⁹² Idem, p. 476.

¹⁹³ Idem, p. 683.

¹⁹⁴ Idem, p. 251 e 421.

¹⁹⁵ “Los salmanticenses, entre los que se cuentan Domingo de Soto (*De natura et gratia*, lib. 1, cap. 18) y Melchor Cano, ofrecen la siguiente causa: Con su concurso universal Dios coopera con todas las causas segundas a modo de causa natural constituida por ley, de tal modo que siempre estaría dispuesto a otorgar su ayuda a las causas segundas, como si actuase por necesidad de naturaleza y no libremente”. Vicente Muñoz, *op. cit.*, p. 270.

doutrina de todos os Dominicanos de seu tempo um prejuízo para o livre-arbítrio. Domingo Soto foi um dos menos criticados, se comparado a Bañez e sua concepção do duplo auxílio da graça¹⁹⁶ e as interpretações tomistas de Aquino, em especial as de Cayetano, apelidado por Molina de “obscuro”¹⁹⁷ em seus comentários de Tomás de Aquino no tocante à predestinação, futuros contingentes e a reprovação.

Reações de Domingo Bañez e Francisco Suárez

Depois que Molina lançou suas teses, muitos Dominicanos reagiram. Ainda que o jesuíta tenha buscado fazer a conciliação, sua doutrina causou a controvérsia *De auxiliis*, pois logo foi denunciada pela Inquisição sob a acusação de pelagianismo. A primeira crítica dirigia-se à possibilidade do homem fazer certo bem independente da graça; segundo, à definição de que a ciência média diminuiria o poder de Deus ante os homens. A terceira crítica dirigiu-se contra a ideia segundo a qual o homem teria o mérito de completar suas obras para o bem sem conceder devida importância à graça¹⁹⁸, diminuindo assim o poder de Deus. Domingo Bañez, na altura o maior expoente dos Dominicanos, foi o responsável por tais apontamentos, amparado por Diego Muñoz e Diego de Yagas¹⁹⁹. Embora ele já possuísse alguns escritos sobre o tema, reuniu suas teses centrais na *Apología de los hermanos dominicos contra la concordia de Luís de Molina* (1595). Para angariar suas críticas, o conceito de *graça dupla* foi reforçado. Resumidamente, ele reivindicava a sucessão de causalidades como exclusiva da causalidade divina²⁰⁰. Dessa maneira diminuía-se o vigor do livre-arbítrio e, portanto, a participação do homem na salvação, para afastar-se mais do pelagianismo e reafirmar a identidade dominicana – como o próprio título evidencia – no valor da graça.

Em nome dos Dominicanos, de Tomás de Aquino e outras autoridades, Bañez negou o conceito de ciência média de Luís de Molina, bem como nossa participação direta nas ações que nos levariam à salvação. É importante remarcar que Aquino, apesar de dar respostas claras a muitas controvérsias, nesse aspecto pode ser interpretado tanto

¹⁹⁶ Luís de Molina, *Concordia*, *op. cit.*, p. 333-337.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 115.

¹⁹⁸ Nesse outro campo, havia três outros tipos de graça: eficaz, que depende da ação do homem, a sobrenatural e a suficiente.

¹⁹⁹ Vicente de Herendia, *Domigno Bañez...*, *op. cit.*, p. 381-410.

²⁰⁰ Domingo Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la concordia de Luís de Molina*, Oviedo, Pentalfa, 2002, p. 87.

para um lado quanto para outro. Para se ter uma ideia, no início da *Suma teológica* ele definiu que “se é necessário que o predestinado seja salvo, é por necessidade condicionada que não tolhe o livre-arbítrio”²⁰¹. Por um lado, portanto, ele especificou a necessidade de pensar-se o livre-arbítrio mesmo face a predestinação. Por outro, alegou: “não há, no entanto, distinção entre o que procede do livre-arbítrio e o que precedeu da predestinação, como não se distingue o que procede da causa primeira e da causa segunda”²⁰². Mais à frente, admitindo esta dificuldade, escreveu: “o dom da graça excede o conhecimento do homem”²⁰³.

Apesar de Molina sugerir que a ciência média era coerente com o tomismo, Bañez contrapôs-se às suas teses com diversos argumentos. Para ele, a ciência da visão podia prever as ações humanas e num tema tão obscuro como o da relação entre graça e providência. Ao todo, na *Apologia*, Bañez refutou 14 pontos²⁰⁴ da obra de Molina, orientando o conselho da Inquisição espanhola a condenar a obra. Os Jesuítas recorreram, e até mesmo Felipe II de Espanha pronunciou-se sobre a polémica. Em 1598, Clemente VIII decidiu que Jesuítas e Dominicanos realizassem seus debates na própria sede pontifícia.

Roberto Bellarmino e Leonardo Lessius, grandes autoridades Jesuítas na época, pronunciaram-se a favor de Molina²⁰⁵. O maior testemunho desses ricos embates, contudo, parece estar nas discussões de Bañez e Francisco Suárez, na época também denunciado pela Inquisição por dar aulas “livres demais”²⁰⁶. Neste escrito sucinto, ele escreveu “en defensa de la Compañía acerca del libre albedrio”²⁰⁷. Ali, acusou os Dominicanos de defenderem argumentos que poderiam ser julgados calvinistas, de não seguirem à risca às decisões do concílio de Trento e, finalmente, de considerarem mais a perdição do homem que o seu arbítrio. Bañez respondeu longamente, reafirmando suas

²⁰¹ Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, p. 454.

²⁰² Idem, p. 459.

²⁰³ Idem, p. 205.

²⁰⁴ *Apologia...*, *op. cit.*, p. 175-178.

²⁰⁵ Cândido dos Santos, *op. cit.*, p. 6-8.

²⁰⁶ Vicente de Herendia, *op. cit.*, p. 426.

²⁰⁷ Idem, p. 418-426. Francisco Suárez foi um dos maiores teólogos da Idade Moderna. A águia dos teólogos, como chamado por Antônio Vieira, foi responsável por construir a segunda geração do tomismo, nos aspectos jurídico, teológico ou metafísico. Suas maiores obras são *De legibus* (1601-1603) e *Dysputationes metaphysicae* (1597), sendo a disputa 19 de maior interesse para o nosso estudo, intitulada *De causis necessario et libere seu contingenter agentibus*. Para a bibliografia pertinente à importância do livre-arbítrio na obra de Suárez, ver: A. García de La Sienra, “El libre albedrio y la gracia: Molina, Suárez y la Reforma”, in: A. Cardoso, A. M. Martins, e L. R. Santos (orgs.), *Francisco Suárez (1548-1617): tradição e modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999, p. 265-277 e, do mesmo autor, “Causalidad humana y divina en Suárez”, in: *Tópicos: revista de Filosofía*, Madri, n. 27, 2004, p. 9-24.

teses da *Apologia a los dominicos*²⁰⁸. Em virtude da violência dos debates, o próprio papa presidiu os debates. Em 1602, durante uma das sessões, surpreendentemente, o papa faleceu, sendo substituído por Paulo V, que em 1607 considerou que nenhuma das concepções poderia ser considerada herética²⁰⁹. Tal desfecho, indiretamente, terminou por ser uma vitória dos Jesuítas, na medida em que a obra de Molina não foi condenada. Contudo, este debate prolongou-se a tal ponto que em 1611 foi lançada outra bula proibindo que o tema fosse debatido. Como se não bastasse, o papa seguinte, Urbano, renovou a mesma proibição nos anos de 1625 e 1641²¹⁰, para condenar – respectivamente – o armianismo e o jansenismo.

O livre-arbítrio e a atuação dos Jesuítas na América portuguesa

As duas dissidências teológicas acima demonstram que o tema do livre-arbítrio, do ponto de vista teológico, é inesgotável. Como muitos que já percorreram essa mesma estrada descreveram, tem-se a impressão de andar em círculos labirínticos cheios de antinomias que não encontram solução definitiva e parecem renovar-se apenas em termos de vocabulário. Obviamente, não podemos cair nessa armadilha reducionista típica da história das ideias tradicionais, em que se busca um fio condutor atemporal por detrás de uma complexidade histórica inesgotável. Nessa dissertação busca-se mais observar as consequências morais – sobretudo para o Novo Mundo – dos embates do que considerá-los em si mesmos.

Com efeito, já no início do século XVI a defesa do livre-arbítrio era uma identidade da Companhia de Jesus, como as referências nos *Ejercicios espirituales* não

²⁰⁸ Domingo Bañez, *op. cit.*, p. 426-473.

²⁰⁹ Juan Antonio Hevia Echevarría, *La polémica De auxillis y la Apología de Banez: introducción a la edición española de la Apología*, in: Domingo Bañez, *op. cit.*, p. 11-12.

²¹⁰ As datas não são aleatórias. Tais proibições ocorreram em virtude de duas outras heresias que ganharam força nesse período, o armianismo e o jansenismo. A primeira data dos anos posteriores ao sínodo de Dort, já explicado. Já a bula de 1541 foi estabelecida contra a obra de Cornélio Jansen, escrita na França em 1640, denominada *Augustinus*. Jansen dedicou 22 anos para desenvolver, na obra do autor tido como o mais importante da tradição cristã, argumentos para desterrar a obra de Luís de Molina. Antoine Arnauld escreveu corroborando suas ideias que, por sua vez, seriam resgatadas novamente por Blaise Pascal. O jansenismo foi um dos pilares do anti-jesuitismo característico do século XVIII, como uma vasta bibliografia foi capaz de captar, infiltrando-se como uma espécie de heterodoxia católica. Ver Cândido dos Santos, *op. cit.*, p. 7-10. Para compreender as relações teológicas entre a controvérsia *De auxiliis* e o jansenismo, ver Guido Stucco, *The catholic doctrine of predestination from Luther to Jansenius*, Bloomington, Xlibris, 2014, p. 219-270. Para estudos em torno do jansenismo em Portugal por uma perspectiva teológica, ver Evergton Sales Souza, *Jansenismo et réforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640 à 1790)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

deixam mentir. Contudo, antes da *Controvérsia De auxiliis*, outras disputas estavam em jogo, em especial a dos Dominicanos e Franciscanos. Uma das perguntas mais importantes a serem respondidas nessa dissertação é a seguinte: como os primeiros Jesuítas se portaram frente à questão da justificação, de meados do século XVI até princípios do XVII? Uma indagação fundamental, pois nesse período delinearam-se uma série de concepções acerca da catequese e da imagem dos índios no Brasil que, em grande medida, foram preservados ao longo dos séculos, como demonstra uma extensa historiografia.

Como vimos, os debates teológicos suscitaram antinomias morais de diversos tipos. Afirmar ou não o livre-arbítrio implicava sermos mais ou menos responsáveis pela salvação, o que indiretamente repercutia em diversas questões, como por exemplo: a dignidade do homem, os limites de sua responsabilidade *independente e dependente da graça* e, finalmente, seus méritos ante a própria salvação. Ao pensarmos na imersão da primeira geração de Jesuítas no novo continente, afirmar que o homem poderia salvar-se de forma mais ou menos dependente da graça, por sua vez, relacionava-se a inúmeros aspectos teológicos e morais no trato com o gentio americano. Se o gentio americano era considerado um ser humano, ele dispunha de que meios para serem salvos? Os “ameríndios” conheciam ou não a palavra de Cristo? Levando-se em conta que os europeus foram os primeiros a dar-lhes a palavra, os gentios que morreram na ignorância foram salvos? Ou bastava que cumprissem a lei moral? Do contrário, por que todos não teriam sido salvos? Haviam sido reprovados desde o princípio pela providência divina? Finalmente, caso tenham sido condenados, sua condição de ignorantes seria idêntica à condenação de cristãos culposos comuns? A depender da afirmação do livre-arbítrio sobre a graça, essas respostas poderiam ou não ser respondidas.

Ademais, quando se indica a indignidade do selvagem americano, quais seriam as suas possibilidades de auxílio? Por outro lado, não as tendo, sua natureza selvagem o dominaria, ou o demônio influenciaria todos os seus atos, isentando-o de responsabilidade? Quem seriam os responsáveis pelas suas desgraças, considerando-se a desigualdade com o homem europeu, passando pelas doenças e, finalmente, a guerra?

E ainda, ao afirmar-se o livre-arbítrio dos índios, o que deveria ser reconhecido como feito de *voluntariedade*? O *batismo*? A *conversão*? Que virtudes lhes seriam

exigidas? Sair do universo do pecado para o do caminho da beatitude poderia ser algo feito por eles mesmos? Por fim, uma vez recebendo o batismo, eles poderiam libertar-se do pecado tal qual os europeus, ou seus hábitos os impediriam?

Antes da *controvérsia De auxiliis*, vários debates teológicos circundavam o universo cristão no tocante à graça e ao livre-arbítrio, seja entre os católicos e os protestantes ou entre Franciscanos e Dominicanos. Nesse ínterim insere-se o inquérito desta dissertação: como os debates sobre a graça e o livre-arbítrio foram utilizados pelos missionários da segunda metade do século XVI e em princípios do século XVII, para lidar com o problema da salvação indígena?

Antes de responder a tais aspectos, será preciso fundamentar como os Jesuítas travaram contato com as ideias expostas ao longo deste capítulo. Como se sabe, Diogo de Gouveia, reitor da Universidade de Paris, sugeriu a D. João III o envio das missões Jesuítas para a América portuguesa²¹¹ em 1539. No mesmo ano, o papa Paulo III aprovou a “fórmula do instituto” e, mediante a bula *Regimi militantis Ecclesiae*, a própria criação da Companhia de Jesus, sob a direção de Inácio de Loyola²¹². A primeira leva de missionários chegou em 1549²¹³. Na mesma embarcação, estava Thomé de Souza e o novo projeto colonial português, denominado governo-geral. Como se sabe, o fato das missões terem chegado neste momento de transformação política foi importante para se estabelecerem com mais força na jovem colônia.

Alguns anos antes, em 1537, a mencionada bula *Veritas Ipsa* havia estabelecido a humanidade e a capacidade dos índios, além da importância da Igreja e das monarquias ultramarinas expandirem a fé para o novo mundo. Dentro de um dos mais importantes documentos Jesuítas, as *Constitutiones Societatis Jesu*, há menção à “vocação missionária” dos Jesuítas e o *noster modus procedenti*²¹⁴. Ali apresentou que todos deveriam conduzir-se ao *monopanto*, isto é, ao princípio do “um por todos ou todos por um”²¹⁵. Destaca-se também a *Carta sobre a obediência*, na qual Loyola redigiu princípios fundamentais que deviam ser obedecidos, mas outros deviam ser

²¹¹ Serafim Leite, “Introdução geral”, in: MB, vol. I, p. 32.

²¹² Serafim Leite, “Introdução”, in: MNOP, p. 12.

²¹³ Nela estavam João Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, Antonio Pires, Diogo Jacome e Vicente Rodrigues. Entre 1549 e 1568, chegaram mais de 60 missionários. Afranio Peixoto, “Missão jesuítica ao Brasil de 1549 até 1568”, in: *Cartas avulsas, op. cit.*, p. 65-73.

²¹⁴ Inácio de Loyola, *Constitutiones societatis Jesu*, in: *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Roma: Borgo S. Spirito, 1936.

²¹⁵ João Adolfo Hansen, *Manuel...*, *op. cit.*, p. 12.

atendidos à medida que correspondiam mais ou menos às situações com as quais os missionários se deparavam²¹⁶. Este pressuposto fornecia, até certo ponto, autonomia para os colégios e as residências²¹⁷ das terras de missão tomarem decisões²¹⁸. Parecendo a princípio escrever sobre as missões, Loyola dizia que era necessário:

Colocar-se diante dos olhos da história, daquilo que se tem a contemplar. Será aqui como três pessoas divinas olhando toda a superfície da terra cheias de homens que desciam aos infernos, decidem na eternidade da sua divindade que a segunda pessoa [Jesus Cristo] assuma a natureza humana para a salvação do gênero humano²¹⁹.

A proeminência da salvação também estava explícita no Regimento de 1548. D. João III de Avis demonstrou essa preocupação em diversas ocasiões²²⁰ e escolheu Manuel da Nóbrega para incumbir-se da *missio* nas Índias de Portugal. Escolhido para liderar os “soldados de Cristo”, o jesuíta tinha formação em Coimbra e Salamanca. Era ciente da maior parte dos debates apresentados no primeiro capítulo. Embora nem todos os Jesuítas que o acompanhavam tivessem a mesma formação, pode-se compreender que sua base teológica era semelhante²²¹. Além disso, os princípios Jesuítas expostos acima ajudam a explicar que as diferenças no próprio corpo de missionários era mal vista, o que aliás pode ser evidenciado pelas sucessivas vezes em que, nas cartas, escreveram “servo inútil”, depois de assinar o nome.

Nos textos mais especulativos do Brasil colonial, como o *Diálogos da conversão do gentio* e o debate de Nóbrega com Quirício Caxa, pode-se ter uma dimensão mais clara de que os Franciscanos, os Dominicanos modernos, especialmente Navarro e Soto, e os textos base de Agostinho e Aquino eram conhecidos e utilizados. Portanto, apesar de Nóbrega escrever que a virtude era mais importante que as letras, o mesmo jesuíta não hesitou em escrever meses depois da sua chegada: “ho Pe Navarro e eu [pedimos],

²¹⁶ O'Malley, *The first jesuits*, Harvard, Harvard University Press, 1993.

²¹⁷ As residências eram subordinadas aos colégios centrais.

²¹⁸ José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000, p. 44.

²¹⁹ Loyola apud Charlotte Castelnau-L'Estoile, *op. cit.*, p. 401.

²²⁰ O rei escreveu a Mem de Sá e ao prelado do Brasil: “conservais em bons propósitos (...) para que com isso, os anime a receber o sacramento do batismo e veja que se pretende mais a sua *salvação* que a sua *fazenda*”. Arquivo de História Colonial, Lisboa, I, 45-47, apud Leite, 1938, p. 210.

²²¹ Ver Manuel da Nóbrega, “Respostas à Quirício Caxa”, in: *Opera omnia*, *op. cit.*, p. 397-426.

os livros que já lá pedi, porque nos fazem muita mingoa para dúvidas que cá há, que todas se perguntão a mym”²²².

Sem desconsiderar as singularidades de cada jesuíta e o tempo que escreveram, os capítulos que se seguem abordarão a incidência dos debates acerca do livre-arbítrio ora apresentados em suas cartas. Ainda que Inácio de Loyola e muitos Jesuítas não valorizassem a dimensão especulativa nas missões²²³, diversas reflexões de cunho teológico tiveram que ser reavaliadas durante o processo de administração dos sacramentos, soteriologia e trabalho indígena. Os Jesuítas não possuíram um Bernardino de Sahagún, um Las Casas, uma imprensa na América. Muito menos um sistema missionário que priorizasse a meditação e a reflexão teológica elevadas, como a referente ao livre-arbítrio. Como as bases teológicas eram o norte da ação dos Jesuítas, dos juízos que formulavam e das decisões que tomavam em relação aos índios no Brasil, é preciso reconstruí-la a partir dos seus fragmentos presentes nas cartas epistolares. Elas não apenas foram importantes para a correspondência interna da Companhia, mas também para construir a imagem do Brasil e de seus habitantes²²⁴.

Não compreendê-la seria ignorar a gramática da língua das ideias, sem a qual se entende a direção imediata das afirmações missionárias, mas não o norte das mesmas. O historiador deve compreender o norte do discurso missionário a partir do sul: o solo de conversão. Manuel da Nóbrega chegou a narrar que, logo depois de sua chegada ao Brasil, os missionários estariam estudando muito²²⁵. Cabe ao historiador ver a gramática nas letras brutas. O norte (europeu) e o sul (americano) dos discursos. Perceber que havia diferença entre o missionário, o teólogo e o convertido e o errante ameríndio, mas também unidade.

²²² Manuel da Nóbrega *apud* Adriana Gabriel Cerello, *O livro nos textos jesuítas do século XVI (1549-1563)*. São Paulo, dissertação em história social, Universidade de São Paulo, 2007, p. 110.

²²³ O'Malley, *op. cit.*, p. 380.

²²⁴ Para a rápida difusão dessas cartas pelo mundo, ver Serafim Leite, “Introdução geral”, in: MB, v. I, p.55-56. Para uma visão mais aprofundada, ver Adriana Gabriel Cerello, *O livro nos textos jesuítas do século XVI (1549-1563)*, *op. cit.* e João Adolfo Hansen, “o nu e a luz: cartas Jesuítas do Brasil”, in: *Nóbrega: 1549-1558, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38 (1995).

²²⁵ Nóbrega, p. 454.

Capítulo II

A humanidade e a ignorância

“fazer a história contemplar a própria morte, de tal forma que o mundo possa ser imaginado de maneira radicalmente heterogênea”

Walter Mignolo

Este capítulo pretende estudar a maneira pela qual o livre-arbítrio na Europa influenciou a posição dos Jesuítas acerca da humanidade e da ignorância dos índios na América portuguesa. Para dar conta desse tema, será dividido em duas seções. Na primeira, apresentarei como possuir livre-arbítrio ou não poderia significar um estado maior ou menor de humanidade. Na segunda, estudarei o tema da ignorância associado ao do livre-arbítrio, lugar conceitual onde reside a responsabilidade do homem diante da salvação.

1 - A humanidade dos índios

Os primeiros olhares

Muita tinta foi gasta para definir a humanidade dos índios do século XVI. Não parece haver dúvida que a formulação dessa percepção deveu-se às concepções medievais e da antiguidade acerca do homem. Inusitadas associações deixam entrever percepções nebulosas sobre a terra e seus nativos, cuja imagem foi construída mais a partir do imaginário europeu que da América em si mesma. A fauna e a flora tropicais exuberantes, tão distantes do temperado continente europeu, deixaram um olhar edênico e maravilhoso bem documentado, seja pela letra dos missionários, seja pelos próprios conquistadores.

Como mostraram Sérgio Buarque de Holanda e Jaime Cortesão, os primeiros relatos sobre a então Ilha de Vera Cruz foram tão fantásticos quanto os da América

espanhola²²⁶. Desde os tratados históricos do século XVI, até os relatos mais completos da segunda metade dos quinhentos e princípios do século XVII, há detalhes sobre os animais, as frutas, as árvores, o clima e o regime dos ventos nessa estranha região que os antigos não conheciam. As descrições de José de Anchieta, de Pero Cardim e, posteriormente, de Simão de Vasconcelos, são exemplares jesuíticos sobre o tema em questão. Os mais variados homens que passaram pelo Brasil no século XVI, desde Nicolas Durand de Villegagnon, na liderança da *França Antártica*, até o português Gabriel Soares de Souza, ferrenho anti-jesuíta, também anotaram suas boas impressões sobre a terra do Brasil. Os franceses André Thevet e Jean Léry, apesar de serem inimigos mortais no campo religioso, sendo o primeiro franciscano e o segundo discípulo de Calvino, também construíram imagens positivas sobre a terra brasileira. Frequentemente, inclusive, compararam o que sabiam de outros relatos advindos da antiguidade, como os de Heródoto, Plínio e Aristóteles para sofisticar suas visões, por um lado, mas para apresentar o novo que ali se mostrava e parecia ser, aos olhos de quem o vislumbrava, o paraíso terrestre²²⁷.

É verdade que os primeiros olhares sobre os nativos americanos também reconheceram ali seres humanos ingênuos, pacíficos e dóceis. Em estudo célebre, Anthony Pagden sintetiza a forma pela qual os olhares dos primeiros relatos e reflexões sobre a América construíram a imagem do “bom selvagem”, de um lado, e de “tábula rasa”²²⁸, de outro. Os discursos eloquentes de Montesinos e as defesas ferrenhas de Bartolomeu de Las Casas pela “liberdade” dos índios também indicaram uma imagem positiva dos ameríndios das Américas Central e do Sul. Tais ideias tiveram ressonância nas obras de grande filósofos como John Locke e Jean Jacques Rousseau, e no indianismo/indigenismo posterior²²⁹. No entanto, basta observar a construção histórica dos índios quinhentistas para perceber que o processo foi bem mais complexo que os juízos supracitados podem nos fazer supor.

²²⁶ Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso*, São Paulo, Brasiliense, 2000, p. 1-42. Jaime Cortesão, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Lisboa, Portugália, 1964, p. 241. Para uma visão histórica detalhada acerca do reconhecimento da “América” em separado do Oriente, ver Edmundo O’Gorman, *A invenção da América*, São Paulo, Editora Unesp, 1992.

²²⁷ Sérgio Buarque de Holanda, *Visão...*, *op. cit.*, p. 230.

²²⁸ Anthony Pagden, *The fall of nature man the American Indian and the origin of comparative ethnology*. New York, Cambridge University Press, 1992, p. 53.

²²⁹ Para diferenciar *indigenismo* e *indianismo* ver Walter Mignolo, *Histórias locais/projetos locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003, p. 210.

Não é o caso de levantar aqui esse longo processo histórico, assunto que outros já fizeram com grande competência²³⁰. Para o caso da América portuguesa, objeto dessa dissertação, a visão sobre os nativos americanos foi bastante diversificada. Nos primeiros relatos Jesuítas sobre os ameríndios, é possível perceber também uma imagem muito positiva, se não sobre os seus costumes, acerca de sua boa disposição para a conversão. Numa das primeiras cartas de Manuel da Nóbrega, escritas de Salvador ainda em 1549, ele escreveu, por exemplo, que “é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade”²³¹. Sua boa disposição também é acompanhada pelo elogio da boa aparência²³², tanto física, quanto de seus adornos, a longevidade, a avidez com que combatiam, e a inocência. A ausência de propriedade privada foi notada e valorizada por muitos, desde Manoel da Nóbrega até Gândavo, para não falar dos franceses²³³. O último aspecto, que por sinal seria muito utilizado pelos românticos do século XIX, seria a boa recepção com os estrangeiros.

A maior parte dessas afirmações foi formulada nos anos iniciais das missões. Por um lado, as cartas edificantes dos primeiros anos das missões buscavam atrair novos missionários para trabalhar na vinha do Brasil²³⁴. Por outro, procurava convencê-los da eficácia e da validade de sua atuação em solo americano para seus superiores. Além disso, os primeiros anos das missões contaram com batismos em massa e grande aptidão

²³⁰Entre outros, ver: Ronald Raminelli, *Imagens da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996. Manuela Carneiro da Cunha, “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”, *Estud. av.* vol.4 no.10 São Paulo Sep./Dec. 1990. Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, em especial capítulos 1 e 2. Carlos Fausto, “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in: Manuela Carneiro da Cunha, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 381-386.

²³¹ Manuel da Nóbrega ao D. Martín de Azpilcueta Navarro, Salvador, 10 de agosto de 1549, in: Serafim Leite, *P. Manuel da Nóbrega (Opera Omnia)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1955, p. 54. A partir de Agora escreverei apenas MNOP.

²³² “feição deles e parda, algo avermelhada; de bons rostos e bons narizes. Em geral, são bem feitos. Anchieta: “são como vermelhos de cor, de estatura mediana, a cara e os membros são mui bem proporcionados” *apud* Alcmenno Bastos, *O índio antes do indigenismo*, Rio de Janeiro, Sete Letras, 2011, p. 27.

²³³ Gabriel Souza: “Tem estes Tupinambá uma condição muito boa para frades Franciscanos, porque o seu fato, e quanto têm, é comum a todos os de sua casa que querem usar dele: assim das ferramentas, que é o que mais estimam, como das suas roupas, se as têm, e do seu mantimento; os quais, quando estão comendo, pode comer com eles quem quiser, ainda que seja contrário, sem lho impedirem nem fazerem por isso carranca”. Nóbrega: “Entre eles, os que são amigos vivem em grande concórdia e amor, observando bem aquele que se diz (...) se um deles mata um peixe, todos comem deste e assim de qualquer animal”. Gândavo: “todos, como digo, são iguais e em tudo tão conformes nas condições, que ainda nesta parte vivem justamente, e conforme a lei da natureza” *apud* Idem, p. 27-28.

²³⁴ As cartas edificantes compreenderam uma categoria específica, dentro da epistolografia jesuítica, para estimular novas levas de missionários. Ver Charlotte Castelnau-l’Estoile, *Operários de uma vinha estéril*, Bauru, Edusc, 2006, cap. 2. José Eisenberg, *As missões Jesuítas e o pensamento político moderno*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000, p.46-58.

para o gentio compreender a fé. Contudo, após cerca de sete anos a tônica das cartas jesuíticas reunidas na *Monumenta brasílica* começou a mudar consideravelmente.

A metáfora da “via estéril” do Brasil passou a repetir-se nas correspondências epistolares²³⁵. A imagem dos índios transformou-se sensivelmente com o passar dos primeiros anos das missões²³⁶. Se no início de suas práticas missionárias Manuel da Nóbrega acreditava que o gentio era um papel em branco, como relatamos, em 1558 ele julgava que o gentio era o “mais triste e vil gentio do mundo”²³⁷. O que teria feito os Jesuítas alterarem tanto sua visão?

Diversos fatores contribuíram para a mudança de prisma. Como veremos melhor no Capítulo III, havia três grandes empecilhos para a conversão: o canibalismo, a nudez e a poligamia²³⁸. Somados a esses três problemas, a inconstância de sua fé, isto é, o fato de converterem-se ao cristianismo para, logo em seguida, volverem aos antigos costumes. Esse fenômeno tornou-se um dos agravos para o desalento dos Jesuítas na diligência para a conversão. A interpretação sobre seus ritos, sua miséria e o fato de não possuírem aparentemente nenhuma religião nem governo também contribuíram para construir a fórmula mais repetida do Brasil colonial: da mesma forma que na língua tupi não se pronunciava F, R e L, eles não possuíam nem fé, rei ou lei. Tais juízos foram proferidos sobre os Tupinambá, claramente diferenciados dos Tapuia na documentação. Segundo o vocabulário corrente no Brasil colonial quinhentista, a designação Tapuia referia-se a uma série de tribos nômades sem costumes em comum²³⁹. Sua ocupação, como descreveu Gabriel Soares de Souza e muitos outros, oscilava entre “caçar e comer raízes” ou comer “outras imundícies” no sertão adentro. Eles situavam-se da boca do rio da Prata até o rio Amazonas²⁴⁰.

²³⁵ Charlotte Castelnau-l’Estoile, *Operários... op. cit.*. A autora identifica a expressão até meados do século XVII.

²³⁶ Dauril Alden, “Changing jesuit perceptions of indigenous of the Brasil during the Sixteenth Century”, *Journal of World History*, v. 3, n. 2 (1992), p. 205-218.

²³⁷ Manuel da Nóbrega, Bahia, 8 de maio de 1558, a Miguel Torres, in: MNOM, p. 281.

²³⁸ Ao comentar esse aspecto, Adone Agnolin analisa de forma profícua o exame jesuítico sobre os tupis do século XVI, classificando-os segundo o excesso e a falta. Adone Agnolin, “Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII”, São Paulo, *Revista de História*, n. 154, junho de 2006, p. 25-26.

²³⁹ Para mais referências sobre esse termo, ver Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, tupi e ‘tapuia’ no Brasil colonial*, Bauru: Edusc, 2003 e John Manuel Monteiro, *Tupis, Tapuia e historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*, Campinas: Tese de livre-docência apresentado ao departamento de Antropologia da Unicamp, 2001.

²⁴⁰ Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, p. 413.

Seja como for, entre os missionários aventou-se a seguinte questão: seriam os nativos da América portuguesa homens como os europeus e as demais nações? Em caso de resposta positiva, possuirão as três potências da alma, quais sejam, intelecto, vontade e memória? Poderiam ser livres? Viveriam de acordo com a lei natural? O fato de possuírem alma ou não foi uma questão realmente importante para a conversão e a coexistência dos índios com os europeus na América portuguesa. Manuel da Nóbrega nunca deixou de acreditar que possuíam alma. Mas alguns missionários e mesmo o conhecido bispo Sardinha defenderam que eles não eram dignos da salvação por lhes faltar a condição anímica²⁴¹. Os moradores dos arredores das missões da Bahia, segundo Nóbrega, também “tinham para si que o gentio não tinha alma”²⁴². Afirmar que não possuíam alma equiparava-os aos animais, o que poderia justificar o uso do seu trabalho na condição de escravos.

O embate sobre a alma, embora não seja tão bem documentado, esteve associado ao tema da escravidão indígena, o principal motivo de discórdia entre Jesuítas e os moradores da América portuguesa. Desde o princípio da atuação dos inácianos, o estatuto jurídico da *humanidade* foi fundamental para garantir a liberdade ou a escravidão do gentio. Nóbrega narra tais problemas ainda no seu primeiro ano no Brasil: “Nesta terra todos os homens ou a maior parte deles têm a consciência sobrecarregada por causa dos escravos que possuíam contra a razão”²⁴³. Mas, afinal, o que dizia exatamente a lei naquele momento?

O primeiro aparato legal produzido para os nativos da América portuguesa data de 1548. Nesse momento, o sistema das capitanias hereditárias saía de cena para dar lugar ao governo-geral, cujo primeiro nomeado como governador foi Tomé de Souza. O primeiro regimento sobre trabalho indígena carregava o seu nome. Ele especificava que os índios não eram naturalmente escravos, mas em algumas situações apontava a legalidade de sujeitá-los a tal condição. A primeira, bastante peculiar ao caso da América portuguesa, era adquiri-los pela escravidão de corda, pelo “resgate” dos cativos Tupinambá que seriam canibalizados por seus oponentes antes dele ocorrer²⁴⁴. O

²⁴¹ Manuel da Nóbrega, 1552, Bahia, a Simão Rodrigues, in: *MNOP, op. cit.*, p. 132-140.

²⁴² Manuel da Nóbrega, *Diálogo da conversão do gentio, op. cit.*, p. 3.

²⁴³ Manuel da Nóbrega, *Opera omnia, op. cit.*, p. 80.

²⁴⁴ O nome justifica-se pela presença da corda entre os cativos que seriam comidos no ritual tupi canibal. Algumas fontes leem esses homens como cativos, escravos, mas o próprio relato de Hans Staden, que ficou prisioneiro entre eles, desmente essa tese. Aqueles que seriam devorados normalmente não fugiam, de acordo com as fontes, porque isso mancharia sua honra. Ver Hans Staden, *Dois viagens ao Brasil, op.*

segundo caso, menos comum, era o da escravidão voluntária, que será analisada no Capítulo IV. Finalmente, a terceira situação era a da guerra justa.

A escravidão via a guerra justa pressupunha adquirir escravos como espólio de uma guerra autorizada e chancelada por alguma autoridade colonial ou reinol. A maioria dos moradores, porém, adquiriam escravos indígenas sob a justificativa dessa brecha judicial, mas também pelos “costumes da terra” - como veremos no Capítulo IV. Entretanto, não demorou muito para que os Jesuítas denunciassem a prática. A recorrência era alta o suficiente para haver uma designação compartilhada para nomeá-la. Ela era denominada “saltos”, isto é, “assalto” das tribos do sertão de São Paulo de Piratininga, Bahia, Rio de Janeiro e Espírito Santo²⁴⁵. Nesse movimento, os ameríndios eram capturados na condição de escravos, posteriormente vendidos para realizar trabalhos forçados.

Tais práticas tornaram-se mais frequentes no século XVII. Mas quando os Jesuítas chegaram já era generalizada. Por essa razão, constituiu-se como um dos pontos cardeais de disputa entre os missionários e os moradores ao longo da história colonial. Os Jesuítas brasileiros buscaram encontrar justificativas para afirmar que os índios eram suficientemente capazes para serem salvos, com o intuito de impedir a escravidão praticada pelos portugueses. Tais aspectos, contudo, já haviam sido intensamente debatidos no caso da América espanhola algumas décadas antes. Pela mesma linhagem de pensamento, aliás, da maior parte dos Jesuítas que estavam no Brasil naquela altura: a escola de Salamanca.

O argumento espanhol

Como se sabe, o principal sistema de trabalho utilizado na América espanhola foi o das *encomiendas*, construído desde muito cedo pelos primeiros conquistadores. Desde que a organização foi formada, no entanto, as oposições dos missionários se iniciaram. Como informou Lewis Ranke, as primeiras juntas foram convocadas por Fernando II de Aragão ainda em 1504 para debater a justiça na maneira como os

cit. Para as noções de resgate, ver: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., v. II, p. 207-208 e João Pacheco de Oliveira, “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”, in: João Fragoso & Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014, v. 1, p. 167-228. David Brion Davis possui uma discussão sobre o fato de haver escravidão ou não antes da chegada dos europeus nas Américas. Ver David Brion Davis, *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001 (1967), p. 26-30.

²⁴⁵ Serafim Leite, *História Geral da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., v. II, p. 194.

escravos estavam sendo tratados. Nessa altura, diversos missionários destacaram-se. Montesinos, em primeiro lugar, pelo fato dos seus famosos sermões terem influenciado na construção das Leis dos Burgos de 1512. Este conjunto de prerrogativas proibia os espanhóis de chamar os nativos americanos de “cães” e de batê-los durante os duros regimes de trabalho, práticas rotineiras dos *encomenderos*. Como era de se esperar, muitas reagiram à legislação. Para resolver o problema, uma nova junta foi enviada em 1513, dentro da qual a atuação de Pedro de Ávila e Palacios Rubios se destacou muito. O resultado de suas intervenções construiu o famoso *requerimiento*, documento jurídico relevante no qual se prescrevia a necessidades dos índios consentirem com a dominação espanhola. A reação de diversos governadores do período, como Manuel Rojas e Antonio de Villasante, foi na contramão dessas mudanças legais. Para lidar com os diversos problemas jurídicos decorrentes desses embates em torno do trabalho indígena, entre outros aspectos, foi criado o *Consejo de las Indias* em 1524²⁴⁶.

As maiores autoridades ocidentais daquele conturbado período emitiram documentos oficiais sobre o assunto²⁴⁷. A bula *Altitudo divini consili* e a *Sublimis Deus*, ambas de 1537, promulgadas por Paulo III, foram fundamentais para considerar os habitantes das *Indias occidentais* livres e aptos para receber a fé cristã. As *Leyes nuevas*, de 1542, foram as primeiras a definir a liberdade dos índios nos domínios do império e as restrições das *encomiendas* já na autoridade de Carlos I. Os *virreyes* e *encomenderos* do Peru e da Nueva España rapidamente reagiram e a controvérsia sobre o trabalho dos índios continuou. Em 1549, ocorreu a controvérsia mais eminente para a humanidade dos índios, movida por Juan Ginés Sepúlvedas e Bartolomeu de Las Casas em Valladolid. Em síntese, o primeiro célebre letrado, conhecido pela tradução da *Política* de Aristóteles, defendeu que os índios americanos poderiam ser considerados “escravos naturais”. O segundo, ilustre missionário e ferrenho defensor da causa indígena, defendia que os índios não poderiam ser enquadrados nesta concepção, considerando-os como plenamente capazes de receber a palavra cristã. O debate pendeu para o lado de Las Casas, conhecido no porvir pelo epíteto de *Apostolo de las Indias*.

²⁴⁶ Lewis Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1994, p. 11-52.

²⁴⁷ Nos primeiros ciclos de navegação, diversas bulas papais permitiram a escravidão dos pagãos nas novas terras conquistadas, como a *Dum Diversas* (1452), a *Romanus Pontifex* (1455). Ainda no século XV, apenas um ano depois do encontro de Cristóvão Colombo, a *Intercetera* (1493) permitiu o *dominium* territorial quase irrestrito dos reinos ibéricos sobre os territórios ultramarinos ocidentais conhecidos no período. Para uma visão ampla de tais bulas, Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 41-50.

A despeito das conclusões invertidas, os maiores especialistas no assunto concordam que tanto Sepúlvedas quanto Las Casas possuíam bases aristotélicas, mas o que estava em jogo era a aplicabilidade ou não das teses do filósofo para os nativos americanos.²⁴⁸ O maior pensador por trás da posição lascasiana foi Francisco de Vitória. Este teólogo foi um dos responsáveis pela gênese da primeira geração do neotomismo, como vimos no Capítulo I. Para o tema dos americanos, seu trabalho mais relevante seria o *De Indis*. À maneira escolástica, o autor buscou defender a tese central de que os índios eram os verdadeiros donos do seu próprio *dominium*²⁴⁹. Em síntese, o núcleo da argumentação de Vitória no referente à associação entre livre-arbítrio e natureza humana está resumido na seguinte passagem: “si para que uno sea capaz de domínio se requiere el uso de la razón”²⁵⁰. Ora, se os índios possuíam razão, então dispunham de algum *dominium* sobre si mesmos, sendo ilícita a ocupação de suas terras.

Sua argumentação parece gravitar em torno do fato deles possuírem razão ou não. Esse mote, por sua vez, associa-se ao aspecto mais importante da relação entre estatuto de humanidade e da escravidão, postulado por Aristóteles de maneira límpida no parágrafo 1260 da *Política*:

se os escravos possuem qualidades morais, onde está a diferença entre eles e os homens livres? Ou se não possuem, isto é estranho, pois são seres humanos e participam da razão. É aproximadamente a mesma dificuldade levantada acerca da mulher e da criança (...) isto nos leva imediatamente à natureza da alma: nesta, há por natureza uma parte que comanda e outra que é comandada, às quais atribuímos qualidades diferentes, ou seja, a qualidade do racional e do irracional. É claro, então, que o mesmo princípio se aplica aos outros casos de comandante e comandado. Logo, há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de várias maneiras o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as várias partes da alma, mas possuem-na diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança tem, posto que em formação²⁵¹.

Nessa passagem, a associação entre a capacidade do “ser racional”, entendido como possuir a “faculdade de deliberar”, estaria intimamente associada aos muitos

²⁴⁸ Lewis Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1949, p. 124 e 125. Carlos Moura Zeron, *Linha de Fé*, São Paulo: Edusp, 2010, p. 386.

²⁴⁹ Francisco de Vitória, *Relectio de indis*, Madri, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1967, p. 83.

²⁵⁰ Idem, p. 78.

²⁵¹ Aristóteles, *Política*, Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília, Editora UnB, 1997, p. 32.

níveis de *dominação*. A partir dela, pode-se explicar, pelo menos, quatro aspectos da dominação presentes na argumentação de Vitória em *De Indis*. Em primeiro lugar, o fato do homem racional e livre ser aquele que *domina* o escravo da mesma forma que a alma comanda o corpo. Como vimos, Las Casas, Sepúlveda e, antes deles, Vitória, discutiram se os escravos referiam-se à condição de escravos naturais ou não. Francisco de Vitória argumentou que não, defendendo, como dito, que os índios possuíam capacidade racional suficiente para deter *dominium*, diferenciando-se de um escravo, que não possuiria as virtudes para tal. Efetivamente, afirmar sua capacidade *racional* significou também defender a sua *liberdade*, no sentido de ter *dominium*, como veremos no Capítulo IV.

Em segundo lugar, esse argumento associa-se a ao tema da desigualdade entre os homens. Segundo Aristóteles, a desigualdade dos homens era natural, podendo ser compensada pela escravidão que poderia “corrigir” a diferença entre os seres racionais pelo princípio que justifica o fato de Aristóteles subordinar a política à ética: a *areté* ou *excelência*²⁵². Ao refletir sobre o “atraso” dos índios, como importantes nomes da historiografia perceberam, Vitória não atribuiu a desigualdade à *natureza* dos nativos, mas aos seus costumes, entendidos pela tradição aristotélica como *segunda natureza*²⁵³: “por lo cual el que parezcan tan retrasados y tan romos se debe, creo yo, a su mala y bárbara educación”²⁵⁴. Na altura desses argumentos, Francisco de Vitória chega a defender que deseja lutar contra aqueles que acreditam que “el Señor en sus singulares desígnios condenó a todos estos bárbaros a la perdición (...) y les entrego em manos de los españoles”²⁵⁵.

Em terceiro lugar, como vimos, Vitória argumentou que deter *dominium* era o mesmo que ser racional. Ora, se os nativos das índias não eram naturalmente escravos, o que eles seriam? Ao final da primeira parte de seu livro, Francisco de Vitória perguntou-se sobre a relação do *dominium* no tocante a diversas criaturas que estariam entre o racional e o irracional. Na raiz da questão, Vitória comentou exatamente sobre a passagem reproduzida, argumentando que Aristóteles não defendeu a escravidão

²⁵² Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília, Editora UnB, 1985, p. 22.

²⁵³ Pagden, *La caída...*, *op. cit.*, p. 143.

²⁵⁴ Francisco de Vitória, *op. cit.*, p. 82.

²⁵⁵ Idem, p. 123-124.

daqueles que possuíam curto engenho, mas simplesmente exerciam sua faculdade de mando segundo a capacidade natural e inteligência²⁵⁶.

Após trabalhar com esse diagnóstico sobre a natureza racional dos índios, adentramos no quarto aspecto: a educação. Como demonstra Anthony Pagden, Vitória defende que a educação podia fazê-los sair desta condição miserável de barbaridade e torná-los cristãos, como os europeus, entrando naquilo que é próprio do homem²⁵⁷. Nessa altura de seu texto, há uma associação surpreendente entre os camponeses europeus e os índios da América²⁵⁸, capazes de “viver como homens”, mas que na prática não estavam muito longe de viver como “brutos animais”²⁵⁹.

Como veremos à frente, tais concepções de Vitória também tiveram fortes efeitos no caso das missões brasileiras. Contudo, há um aspecto de argumentação de sua argumentação que foi deixada de lado, mas é fundamental para compreender a incidência do conceito de livre-arbítrio nas missões do Brasil: a capacidade do índio deliberar.

Na passagem supracitada de Aristóteles, a relação entre ser racional e deter a *faculdade de deliberar*, bem como a relação entre “homem racional” e “homem livre” estão relacionadas. O conceito de liberdade aqui não significa “fazer o que desejar”, sem impedimentos, mas poder comandar aquilo que pode ser comandado. Como vimos no Capítulo I, embora o termo “vontade” não existisse no vocabulário grego, o sentido adquirido pela ideia de livre-arbítrio também associou-se à Aristóteles. Havia pressupostos filosóficos importantes em sua definição, contemplando claramente a importância do livre-arbítrio na definição do que Aristóteles considerava como “ser humano”²⁶⁰. Em primeiro lugar, como sugeri em diversas passagens de sua obra, o

²⁵⁶ “ineptos y romos como se dice, no por esse se puede negar que tengan verdadero dominio”. Idem, p. 84.

²⁵⁷ “La condición y las obligaciones sociales de los pobres son muy parecidas a las del esclavo natural, con una distinción fundamental: el hombre pobre no es inferior de forma *innata* a su señor; aunque menos dotado, menos inteligente, sin embargo es capaz de observar los *prima praecepta* de la ley natural y, con la ayuda de sus señores, incluso de hacer la transición a los *secunda praecepta*, por lo tanto, es capaz de adquirir conocimiento y virtud y, en resumen, de lograr su fin *qua* ser humano”, Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, Madri, Alianza, 1988, p. 140-141.

²⁵⁸ Adriano Prosperi fornece subsídios para a associação entre os camponeses da Idade Moderna e os juízos formulados pelos Jesuítas sobre os índios no século XVI, indicando os rústicos de cá e os rústicos de lá. Ver Adriano Prosperi, *Tribunais da consciência*, São Paulo, Editora Unesp, 2014.

²⁵⁹ Francisco de Vitória, *Relation...*, *op. cit.*, p. 82.

²⁶⁰ Para uma excelente interpretação das apropriações da noção de alma e ser humano em Aristóteles, ver Gilson, *op. cit.*, cap. 5.

homem foi definido como capaz de deliberar. Como percebeu Jean Pierre Vernant, a deliberação seria o aspecto mais importante na vida política, sendo inclusive um dos motivos pelos quais o homem seria racional e um “animal político”²⁶¹. Sobre os assuntos morais, escreveu ele, podemos deliberar, ao passo que não podemos fazer nada quanto às resoluções do mundo natural. Ninguém há de legislar sobre tempestades, mas temos o poder de deliberar sobre a cidade via as constituições, leis e variadas regras. Essa concepção é basilar na metafísica aristotélica, para a qual o lugar do homem é diferenciado dos animais na medida em que ele move a si mesmo e não é apenas movido, como os demais seres da natureza. Por essa razão, mais tarde, Aquino define liberdade exatamente como a possibilidade de mover a si mesmo pelo intelecto²⁶². A capacidade de ser racional, portanto, estava intimamente associada à capacidade de deliberar, isto é, à capacidade de livre escolha a partir do intelecto.

Francisco de Vitória, em *Relación de los indios*, usou o mesmo tema para apresentar a possibilidade dos índios terem *dominium*, tanto sobre si mesmos, quando sobre os outros e as coisas, equivalendo o sentido da liberdade ao de *dominium*²⁶³. Após citar Tomás de Aquino, sustentou que: “la criatura racional tiene dominio sobre sus actos, puesto que, com El mismo dice, ‘uno es dueño de sus actos porque puede elegir entre esto y lo otro’”²⁶⁴. Possuir *dominium* era o mesmo que possuir livre-arbítrio? Na mesma página, Francisco de Vitória apresentou definições fundamentais para a relação entre *liberdade*, *dominium* e *poder*:

“décimos ‘no está em mi facultad, no está em mi poder’, quando no soy dueño de algo. Y, como las bestas no se mueven a sí mismas, sino que más bien son movidas, como afirma Santo Tomás en el lugar citado, por la misma razón tampoco tienen dominio”²⁶⁵

Parece claro que a possibilidade de mover-se a si mesmo equivalia a de ter *dominium*. Francisco de Vitória buscou defender o *dominium* que os índios possuíam sobre si mesmos a partir da comparação com outras criaturas, sempre levando em consideração que a relação de dominação equivalia à relação entre o racional e o

²⁶¹ Jean Pierre Vernant, “O universo espiritual da polis”, in: *Origens do pensamento grego*, Rio de Janeiro, Difel, 2002, p. 53-72.

²⁶² “imperar é ato da razão, pressupondo o ato da vontade, em virtude do qual a razão move por império para o exercício no ato”. Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, v. III, q. 17 a.2, p. 218-219.

²⁶³ “Y no vale lo que dice Silvestre, que a veces el dominio no significa derecho, sino poder solamente. Y así el fuego tiene dominio sobre el agua. Pero si para el dominio bastaría eso, el asesino tendría dominio para matar a un hombre que puede hacerlo, y el ladrón para robar dinero” apud Pagden, *La caída...*, *op. cit.*, p. 80.

²⁶⁴ Francisco de Vitória, *op. cit.*, p. 80.

²⁶⁵ Idem.

irracional. Ele começava pelos animais até chegar às crianças. Quanto aos primeiros, embora reconhecesse que alguns animais possuíam mais poder sobre outros, eles não possuíam o *dominium*, sendo natural e lícito que o homem os matasse, inclusive por diversão²⁶⁶. Para os segundos, se bem que também amparado pela Bíblia: “el fundamento del domínio es la imagen de Dios, que también está em los niños (...) no se pude decir el mismo de la criatura irracional, porque el niño no existe para utilidade de outro, como el bruto, sino por razón de sí mismo”²⁶⁷

Amparado por tais argumentos, Vitória concluiu que os nativos da América não podem ser impedidos de serem verdadeiros donos. Se até mesmo as crianças²⁶⁸ - argumentou ele - teriam *dominium*, por que seria lícito os espanhóis usurparem-lhes a terras em que viviam e a sua liberdade? Como último argumento, também apresenta que antes da chegada dos europeus eles eram donos absolutos de suas terras.

A seu ver, o que provaria sua capacidade de serem livres não seria viver conforme a natureza. Mas a forma racional pela qual conduziam suas cidades, criava leis e organizações dispostas para si. Dessa maneira, poderiam ser educados e inseridos no universo cristão. Assim, pode-se afirmar que o dominicano Francisco de Vitória, com base na Política de Aristóteles, defendeu que os gentios possuíam *dominium*, eram livres e capazes de compreender a palavra cristã, sendo mais identificados com as crianças do que com os “escravos por natureza” descritos por Aristóteles.

A humanidade na América portuguesa

Nas justificativas apresentadas por Vitória, a imagem e o nível de humanidade dos índios estiveram atrelados às concepções de *dominium*, liberdade e aos costumes. Como extensa bibliografia foi capaz de mostrar, as concepções de Vitória, Las Casas e os debates associados à escola de Salamanca influenciaram decisivamente nas missões brasileiras.

As ideias centrais dos salamantinos estiveram presentes no reconhecimento e nas percepções iniciais sobre a salvação dos índios no Brasil em diversas dimensões: de onde vieram? Como explicar o homem americano a partir da Bíblia? Sendo o gênero humano apenas um, como explicar a desigualdade entre os europeus e americanos? Os

²⁶⁶ Idem, p. 82.

²⁶⁷ Idem, p. 81-82.

²⁶⁸ Sobre a relação entre índios e crianças, ver Pagden, *op. cit.*, p. 89-154.

problemas do Brasil, contudo, diferenciavam-se em alguns níveis. Em primeiro lugar, os nativos presentes na costa brasileira distanciavam-se dos Aruaques, Guaranis, Incas e Astecas. Em segundo, os teólogos e missionários espanhóis não haviam refletido especificamente sobre o Brasil nesse período, seja pelo desconhecimento, seja porque a terra pertencia a Portugal.

Por esses motivos, os Jesuítas esforçaram-se para pensar nos argumentos teológicos a partir dos quais se poderia justificar a humanidade dos índios do Brasil. Em 1556-1557, quando os primeiros anos das missões já haviam passado e os conflitos com os moradores se acirrado, Manuel da Nóbrega escreveu um dos poucos textos especulativos na atuação missionária daquele tempo: o *Diálogo da conversão do gentio*. Manuel da Nóbrega criou um colóquio entre Gonçalo Alvarez e Nugueira, respectivamente um ferreiro e um pregador, dentro do qual foram discutidos diversos temas associados à conversão dos índios no Brasil, como a sua humanidade.

Após debater-se uma série de temas, como a possibilidade de aceitarem a palavra cristã e os métodos para melhor proceder no esforço de sua conversão, Manuel da Nóbrega colocou a seguinte questão:

Alvarez: Eles tem alma como nós?

Nugueira: Isso está claro, pois a alma tem três potências, entendimento, memória, vontade, que todos tem²⁶⁹.

Não resta dúvida que os nativos americanos seriam tão aptos quanto os europeus do ponto de vista da sua *psicologia*, recorrendo-se à clássica divisão agostiniana. Ora, afirmando tais potências, o livre-arbítrio humano estaria garantido, na medida em que ele foi identificado como *faculdade* interna dependente da vontade e do entendimento. Mas, se de um lado o livre-arbítrio explicava o que havia de universal nos homens, por outro também explicava a sua diversidade, pois a partir da atuação dos homens começavam as suas diferenças, e não a partir da natureza. O *Diálogos da conversão do gentio* foi explícito nessa concepção, na sequência de seu texto. Seu interlocutor questiona-o acerca dessa suposta igualdade nas *faculdades* da seguinte forma:

Gonçalo Alvarez: Bem estou com isso. Mas como são os outros todos mais polidos, sabem ler, escrever, tratão-se limpamente, souberão a filosofia, inventarão as scientias

²⁶⁹ Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre o livre-arbítrio. Diálogo sobre a conversão do gentio*, São Paulo, Metalibri, 2006, p. 8-9.

que agora há, e estes nunca soberão mais do que andarem nus e fazerem huma frecha?
Ho que está claro aver [desigual] entendimento em huns e outros²⁷⁰.

A contestação do sentido de igualdade apresentado acima é um raro testemunho de um dos missionários do Brasil colonial, especialmente provenientes do principal idealizador dos aldeamentos, mestre de Anchieta e aliado de Mem de Sá. Manuel da Nóbrega, internamente, sabia – como Vitória – que a capacidade de invenção de cidades, a escrita e a filosofia poderia indicar um abismo intransponível entre europeus e americanos. A posição, porém, não poderia ser aceita em virtude da unidade cristã do gênero humano. Tendo ciência desses questionamentos, pontuou:

Alvarez: Ainda que, segundo me parece delles, pera estes fim de se converterem e serem christãos não há mister muita intelligencia, porque as obras mostram quãos poucas mostras elles tem de o que poder vir a ser (...) pois a pessoas mui avisadas ouvi eu dizer que estes não erão próximos, e porfia-no muito, nem tem pera si que estes são homens como nós.

Nugueira: Bem! Se elles não são homens, não serão próximos, porque se os homens, e todos, mãos e bons são próximos. Todo o homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma, e este eu ouvi dizer que era próximo²⁷¹.

Ser homem significava ser próximo, isto é, possuir a mesma natureza. Ainda que aparentemente a natureza dos mesmos fosse difusa e pouco propícia à conversão. Manuel da Nóbrega, ciente dessas dificuldades, escreveu o seguinte:

Nugueira: “Não He essa rezão de homem que anda fazendo no Brasil no mato, mas estai atento e entenderéis. Terem os romanos e outros gentios mais policia que estes não lhes veio de terem melhor entendimento, mas de terem melhor criação e criarem-se mais politicamente”²⁷²

Essa passagem clarividente ilustra o alinhamento das posições de Vitória quanto à diversidade humana. A diferença entre os homens não apontava para um melhor *entendimento*, constatação que diluiria a unidade humana. Ela dirige-se ao problema da criação, remetendo novamente à concepção segundo a qual os costumes podiam ser corrigidos e polidos por intermédio da política. As heranças de Francisco de Vitória parecem ser, nessa altura, muito claras. Novamente, o livre-arbítrio possuía crucial importância. Na franca oposição entre aqueles que habitavam no mato e os que viviam

²⁷⁰ Idem, p. 10.

²⁷¹ Idem, p. 4-5.

²⁷² Idem, p. 10-11.

na política a política como o lugar próprio da deliberação, recinto no qual as criaturas não eram comandadas, mas mandavam, escolhiam e, portanto, se diferenciavam. Além da deliberação, a educação seria o outro alicerce da política, também dependente da educação. Aqui, os valores seriam sempre ensinados. Manuel da Nóbrega desejou explicar, como o próprio subtítulo de seu *Diálogo* sugere, que a diversidade humana não era natural, mas poderia ser explicada pelo próprio homem²⁷³; responsável pela educação, pelos costumes, pela moral e pelas virtudes. Por sua História. Nessa altura de seu texto, pode-se ter a dimensão da importância da concepção de livre-arbítrio no reconhecimento da humanidade dos índios. Se por um lado o livre-arbítrio definia a unidade do gênero humano, por outro ele também indicava a sua diversidade ao reconhecer no Homem o poder de deliberar. O reconhecimento da humanidade ameríndia efetuado por Manuel da Nóbrega, valeu-se do conceito de livre-arbítrio para atribuir a unidade e a diversidade sob a responsabilidade do próprio homem. Adone Agnolin compreendeu esse processo ao afirmar o seguinte: “o livre-arbítrio, pressuposto da razão moral (...) que se constituirá em sua subjetividade geral: isto vem a significar que não há mais lugar para as diferenças históricas, nem para a diversidade dos sujeitos sociais”²⁷⁴

Mas de que maneira o livre-arbítrio poderia ser o pressuposto da razão moral? A relação entre “o que compete ao homem” com a moral é muito bem evidenciada pela herança aristotélico-tomista, que teve em Domingo Soto uma das diferenciações mais claras ao dividir virtudes em teologais e morais:

Las virtudes, aunque nuestra naturaleza tenga dellas algun principio & inclinacion, pero son de Dios, que nos las infunde en el batismo. La fe, como dicho es, para creer lo que nos tiene revelado y prometido. La esperanza, para que aquella confianza de lo que esperamos nos anime y effuerce a perseverar y proseguir en cumplir sus mandamientos. La charidad como también se dixo, para que su amor y del próximo nos tenga abraçados con el. Y por esto estas virtudes sse llaman teologales: que quiere decir divinas, porque tienen a Dios por objeto. Las otras quatro son moreales por que son de nuestras costumbres. Pero a estas quatro llaman cardinales, que quiere decir principales. Porque como se dixo delos pecados, son como madres de dóde nacen las otras, y como principios adonde se reduzen (...) las virtudes nos disponen a obrar conforme a razón²⁷⁵.

²⁷³ “Diversitas tamen oitur ex educatione aliisque circumstantiis, non vero ex natura quae arqualis est omnibus homibus”. Idem.

²⁷⁴ Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens...*, op. cit., p. 483.

²⁷⁵ Domingo de Soto, *Summa de la doctrina christiana*, Toledo, Casa de Iuã de Auala, 1554, p. 25-26.

As virtudes que nos dispõe a agir de acordo com a razão e que dependem de nós são quatro: a temperança, a prudência, a liberalidade e a firmeza. Elas são denominadas morais porque dependem dos costumes, como define claramente a passagem acima. Dessa maneira, há forte oposição entre o que depende de nós e o que faz parte do reino da natureza e da graça. José de Acosta, famoso jesuíta que atuou no Peru, anos mais tarde, ao dividir a história da América entre “moral” e “natural” explicitou a mesma relação entre “moral”, “costumes” e “livre-arbítrio”:

(...) todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva, por ser juntamente historia y filosofía y por ser no solo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció dar el nombre de Historia natural y moral de las Indias, abrazando con este intento ambas cosas²⁷⁶

Como se viu no Capítulo I, entretanto, havia várias maneira de se compreender o livre-arbítrio. A qual concepção ele estava se referindo? A tridentina? A tomista-vitoriana? A humanista, próxima de Erasmo e Lorenzo Valla? Ou a agostiniana? Loyola, afinal, também escrevia que “a diversidade das culturas humanas não pode servir de engano para não se ver o gênero humano”²⁷⁷.

É preciso ir mais fundo no pensamento de Nóbrega para perceber qual a maneira pela qual Nóbrega o entendia e utilizada. A reflexão acima, influenciada por Vitória, foi apenas um ponto de partida que demandava outro debate, mais associado ao momento pelo qual o catolicismo europeu passava: a Graça. Qual era relação entre a graça a diversidade dos índios brasileiros em relação aos europeus? Em outras palavras, como dar uma explicação a partir de Agostinho, citado sete vezes nesse *Diálogo*, sobre esse problema? Se a unidade humana possui entendimento, vontade e memória, ela também possui uma fonte eterna de corrupção, como vimos no capítulo anterior: o corpo. A base agostiniana da unidade humana está presente na seguinte passagem:

Todos os portugueses, como castelhanos, como tamoios, como Aimorés, ficamos semelhantes a besta por natureza corrupta, e nisto somos todos iguais, nem dispensou a natureza mais com huma geração do que com outra, posto que dá melhor entendimento a um do que a outro²⁷⁸.

²⁷⁶ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madri, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, p. 5.

²⁷⁷ Charlotte Castelnuovo-l'Estoire, *Operários de uma vinha estéril*, Bauru, Edusc, 2009, p. 401.

²⁷⁸ Idem, p. 9.

Nossa semelhança liga-se mais à corrupção da nossa natureza, assemelhando-se à bestas, mas também a nossa alma. Continuou ele afirmando que “todos temos huma alma e huma bestialidade, e sem graça somos todos hum”. Essa última passagem ilustra uma concepção deveras negativa do ser humano. É preciso discernir duas visões a respeito do livre-arbítrio, diversas na construção da unidade do gênero humano na concepção de Manuel da Nóbrega. Na primeira, já citada, os homens mostram-se capazes de diferenciarem-se uns dos outros pela política, as letras e a filosofia. Já na segunda, apenas a graça é responsável por torná-los diferentes, pois, ainda que tenham entendimento e costumes associados à razão, ela de nada vale sem a presença de Deus, capaz de libertar do homem o “corpo de morte”. Estão em jogo duas tradições, de Vitória e de Agostinho: qual teria sido exatamente a posição de Manuel da Nóbrega?

Sair da posição teológico-filosófica e introduzir as diferenças entre os homens americanos e os outros povos do ponto de vista histórico parece ser um passo fundamental para começar a explicação. Como Anthony Pagden e Adone Agnolin observam, as “etnologias comparadas” estudavam as diferenças para construir a unidade do gênero humano²⁷⁹. No profundo *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Manuel da Nóbrega ofereceu duas explicações.

Na primeira, ele perguntava-se: “de que veyo estes negros serem tão bestiais, e todas as outras gerações, como os romanos, e os gregos, e os judeus, serem tão discretos e avissados?” Respondeu de pronto que:

os judeus, que erão gente de mais rezão que no mundo havia, e que tinham conta com Deus, e tinham as Escripturas desde o começo do mundo, adorão huma bezerra de metal, e não os podia Deus ter que não adorassem os ídolos e lhes sacrificavam os próprios filhos, não olhando as tantas maravilhas que Deus fizera por elles, tirando-os do captiveiro do Faraao (...) de maneira que, se me cotejardes error com error, cegueira, com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do Pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo²⁸⁰.

Nesse aspecto, Manuel da Nóbrega esclareceu que, apesar dos judeus serem os mais racionais daqueles idos tempos, não conseguiram enxergar o que Deus havia feito por eles ao se libertarem do domínio do faraó. Ele constata a impossibilidade dos homens, por mais racionais que fossem, praticarem o bem. Nesse sentido, parece enquadrar-se numa concepção extremamente dramática do pecado original,

²⁷⁹ Para explicar a gênese e a consolidação da etnologia ver introdução de Pagden, *op. cit.*

²⁸⁰ Manuel da Nóbrega, *Diálogos*, *op. cit.*, p. 10.

aproximando mais os homens do “pai da mentira” (Diabo) do que do “pai da verdade” (Deus). A mesma comparação foi feita com gregos e romanos, demonstrando que a diferença entre os homens era dada pela graça:

E o que dizeis das sientias que acharam os philosophos que denota aver entendimento grande, isso não foi geral beneficio de todos los humanos, dados por natureza, mas foi especial graça dada por Deus, não a todos os romanos ou a todos os gentios, senão a hum ou a dous, ou a poucos, pera proveito e formosura de todo o universo²⁸¹.

A “especial graça” dada por Deus indicava o caráter da diversidade que não foi dada a todos os humanos, bem como a ciência dos grandes filósofos. Apresentou que nem todos possuíam “entendimento grande” e a “graça especial” não teria sido dada a todos. Com efeito, o pensamento de Nóbrega torna-se mais organizado a partir dessa citação: a natureza do homem seria única, sendo a desigualdade resultado tanto da sua “política” e “educação” quanto da graça. Nesse sentido, tanto a graça quanto o livre-arbítrio estariam presentes na explicação da desigualdade humana. Ainda que romanos e judeus tenham construído a razão, elas desenvolveram-na para si, ao passo que a graça garantia benefícios a todos os humanos.

A segunda explicação histórica sobre a desigualdade foi bíblica. Ao inquirir sobre as descendências dos índios, o jesuíta descreveu sua opinião:

Gonzalos Alvazer : Pois como tiverão 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 veo por maldição de seus avoz, porque estes creemos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, por isso, ficarão nus e tem outras mais misérias. Os outros gentios, por serem descendentes de Set e Júpher, era rezão, pois eram filhos de benção, terem mais alguma vantagem. E porem toda essa maneira de gente, huma e outra, naquilo que se crião, tem huma mesma alma e hum entendimento, e prova-sse polla Escriptura, porque logo os primeiros dous irmãos do mundo hum segio huns costumes e outro outro. Isac e Ismael ambos forão irmãos, mas Isaac foi o mais político e Ismael andou nos matos. Hum homem tem dous filhos de igual entendimento, hum criado na aldeã e outro na cidade; o da aldeã empregou seu entendimento em fazer um arado e outras cousas da aldeã, o da cidade em ser cortezão e político: certo está que ainda que tenha diversa criação, ambos tem hum entendimento natural exercitado segundo sua criação²⁸².

²⁸¹ Idem, p. 10.

²⁸² Idem, p. 14.

Esta citação esclarece sobre o afirmado anteriormente. A unidade do gênero humano “provasse polla Escritura”, pois possuíam uma mesma alma e um mesmo entendimento. Mas esses irmãos *exercitaram* seu entendimento natural de maneira diferente segundo a criação, sendo Isaac, filho de Set e Júpiter, mais político, e Ismael, filho de Cam, que “andou nos matos”. Novamente a referência dos que viviam nos “matos” e na “política”. Contudo, como vimos, Nóbrega não acreditava que os índios teriam caído num estatuto de desumanidade, mas simplesmente tiveram criações diferentes. A maldição, portanto, não era determinante.

Apesar de esclarecedora, essa passagem possui uma dificuldade: a maldição da nudez e das misérias de Cam. Nóbrega indagava-se sobre a bestialidade e a miséria “destes negros” a partir de uma condenação divina. Como se sabe, uma das maiores justificativas teológicas para a miséria dos etíopes foi a sua descendência de Caim, associação feita também pela cor escura da pele, divulgada especialmente por Gomes Eanes Zurara. Efetivamente, embora Zurara estivesse se referindo aos “etíopes”, a associação com os americanos era direta. A diferenciação dos “negros” não existiu de maneira clara até o século XVI, de maneira que muitas assertivas a respeito dos africanos e ameríndios podem ser comparadas²⁸³.

Manuel da Nóbrega teria proferido a mesma posição em relação a negros e ameríndios? Ou achava que os americanos eram filhos de Cam e os africanos de Caim? Embora esteja fora dos limites dessa dissertação responder a esse aspecto, é preciso indicar que enquanto os nativos da América ganharam a atenção dos teólogos nos princípios do século XVI, a reflexão relativa aos africanos ocorreu apenas em fins desta centúria, e mesmo assim em relação ao tráfico, especialmente a partir da obra de Luís de Molina²⁸⁴. Nesse contexto, no qual Vitória, Soto e Las Casas pouco contribuíram, a justiça do comércio foi a que recebeu maior prioridade, em detrimento da justiça da escravidão na própria África. Molina não defendeu que ela fosse natural, mas tampouco criticou-a entre os próprios africanos por considerá-la assunto do direito das gentes. O primeiro trabalho de maior impacto sobre o assunto teria sido o de Alonso Sandoval, já

²⁸³ Ainda está para ser feita uma comparação entre esses dois aspectos, principalmente levando em conta o problema historiográfico do termo raça, tão intrinsecamente associado à salvação, mas ao mesmo tempo distante dele. Ver Giuseppe Marcocci, “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação do império português”, *Tempo. Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*, Niterói, v. 17, n. 33, dezembro de 2012, p. 41-71.

²⁸⁴ António Manuel Hespanha, “Selvagens e bárbaros”, in: *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008, p. 199-233.

no século XVII, que escreveu o primeiro trabalho de impacto sobre a descendência e a salvação dos etíopes africanos sob a ótica jesuítica. Ali, a descendência de Caim foi bastante explorada, associação que, à exceção de Zurara, foi pouco desenvolvida no século XVI²⁸⁵. Dessa maneira, seria anacrônico associar a imagem dos africanos com os ameríndios no século XVI, embora as histórias estivessem indiscutivelmente ligadas nesse “rio chamado Atlântico”²⁸⁶.

Seja como for, não parece imprudente afirmar que o debate sobre a ascendência dos “americanos” ou “africanos”, em grande medida, subordinava-se a interesses políticos e econômicos. Como Giuliano Gliozzi demonstrou, durante o século XVII o debate sobre o povoamento da América oscilou entre os nativos serem descendentes dos espanhóis ou franceses, criando “ideologias fantásticas” para justificar a posse sobre o território dos americanos²⁸⁷.

Voltando a Manuel da Nóbrega e ao século XVI, parece que a posição do jesuíta sobre a “maldição de Cam” sobre os nativos não foi determinante. Como ele mesmo explica em outra ocasião, ao defender que os índios americanos não podiam ser escravizados por isso:

Noé fez escravo a Can de seus irmãos, e Isac e Esau de seu irmão Jacob, não falla desta maneira de escravos de que tratamos, mas declara em spiritu de profecia a sojeição que huma geração terá a outra por via da benção que lança, proque grande absurdo seria dizer que toda a geração de Can escravos das outras gerações iure perpetuo²⁸⁸.

O uso do vocábulo “absurdo” reafirma suas posições teológicas esquadrihadas anteriormente: a desigualdade entre os homens ocorria em função dos costumes e da graça, preservando-se a natureza e a “bestialidade comum”. Também a noção de livre-arbítrio foi fundamental para essa concepção, na medida em que garantia a concepção

²⁸⁵ Alguns exemplos bastam: um dos primeiros críticos da escravidão africana no ocidente, o capuchinho Epiphaneo de Moirans, por exemplo, negou a descendência dos africanos a partir de Caim, argumentando que – na verdade – eram filhos de Canaã e não Caim. Epifanio Moirans, *La justa defesa*, in: Jose Tomas Lopez Garcia, *Los defensores de los negros del siglo XVII*, Caracas, Universidad Catolica Andres, 1982.

²⁸⁶ Expressão de Alberto da Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011. Luís Felipe de Alencastro, ao comentar sobre esse processo, defendeu que o “indigenismo” jesuítico só pôde ser possível graças à escravidão dos africanos. Segundo este autor, portanto, não se pode pensar a história desses dois movimentos em separado. Ver Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 155-186.

²⁸⁷ Giuseppe Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, CNL, 1998.

²⁸⁸ Manuel da Nóbrega, *Debate entre Caxa e Nóbrega*, in: José Eisenberg, *op. cit.*, anexo IV, p. 254.

de universalidade e universalidade dos índios no Brasil. Nesse sentido, a concepção de livre-arbítrio defendida por Nóbrega permite mesclar as heranças aristotélico-tomistas, reapropriadas pelo hábil Vitória, com a posição agostiniana sobre a graça.

Por que então Manuel da Nóbrega simplesmente não repetiu as posições de Francisco de Vitória? Para responder a tal pergunta, será necessário adentrar novamente nos interstícios tridentinos. Embora não seja possível afirmar se Nóbrega teve rápido acesso às decisões firmadas em Trento, o concílio afirmava a universalidade do gênero humano sob os mesmos pressupostos do jesuíta. Houve um esforço para construir uma concepção de livre-arbítrio que conciliasse os Dominicanos e Franciscanos, como vimos no Capítulo I. As decisões firmadas em Trento a respeito do livre-arbítrio unificaram as concepções católicas de graça e livre-arbítrio contra a posição protestante, avessa à possibilidade do livre-arbítrio. Nesse sentido, estou de acordo com Adone Agnolin, quando afirma que o paradigma católico-tridentino construiu uma concepção de livre-arbítrio que serviu à conquista e à colonização da América²⁸⁹.

Poder-se-ia afirmar que o livre-arbítrio dos Jesuítas seria de raiz humanista? Não resta dúvida que o livre-arbítrio é um *loci theologici* privilegiado para compreender o humanismo. Em tempos de Lutero e Calvino, apenas afirmar sua existência já poderia ser considerado, sob certo ponto de vista, um humanismo. Mas, pelo contrário, ao terem afirmado que sem a graça “somos apenas um”, distantes da verdade, incapazes da verdadeira razão, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta difrataram e não exaltaram a *dignitas homini*. Por essa razão, eles estavam muito longe das posições assumidas por Erasmo ou Lorenzo Valla, apresentadas no Capítulo I. Afirmer que todos eram provenientes do “pai da mentira” tampouco possuía afinidade com a concepção de Pico Della Mirandola, para quem o “ótimo artífice” teria afirmado ao primeiro homem o seguinte:

Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-a-ás para ti, segundo do

²⁸⁹ “Isso, no fundo, esclarece por que, nos contextos coloniais, tanto americano quanto asiático, a normativa canônica foi antecipada por leis do império português”. Adone Agnolin, “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no Novo Mundo”, *op. cit.*, p. 31.

teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no seio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses, na forma que tivesses seguramente escolhido²⁹⁰.

Dessa forma, a defesa do livre-arbítrio em Nóbrega gravitou em torno de Agostinho, ao considerar a dimensão corpórea uma universalidade humana bestial; e da tradição tomista-dominicana, ao afirmar que a diferenciação entre os homens dava-se pelo costume, desconsiderando assim a possibilidade dos homens serem animais. Em sua defesa sobre o livre-arbítrio dos índios, tudo parece indicar que os Jesuítas quinhentistas garantiram sua humanidade, mas não os exaltaram enquanto seres humanos.

2 - A ignorância invencível

Como vimos no tópico anterior, Vitória defendia que os índios não poderiam cumprir uma lei sem a conhecerem. Por essa razão, os índios da América espanhola poderiam ser classificados no critério tomista de *ignorância invencível*²⁹¹. Este famoso princípio defendia que, caso não houvesse ciência da lei, não se pecava contra ela, pois apenas os atos *voluntários* seriam considerados pecados. Havia, porém, uma exceção. Caso os índios não seguissem as leis naturais do homem, eles poderiam ser culpados. Como veremos à frente, por ele argumentava-se que o caso do canibalismo era a única coisa da qual os índios não poderiam ser responsabilizados, quando feriam a lei natural. Com base nesse argumento, os americanos - sobre quem ele defendeu suas teses, mormente do novo México - não poderiam ser culpados por estarem fora do estado da salvação, pois não conheceriam a palavra cristã.

Esse tema foi fundamental para compreender a possibilidade de salvação dos índios no Brasil, na medida em que, apenas a partir dessa discussão, poder-se-ia definir se os índios antes da chegada dos europeus já seriam condenados ou não. Tais argumentos possuíam uma matriz longa associada ao problema do livre-arbítrio, como veremos adiante.

²⁹⁰ Pico Della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 57.

²⁹¹ “los indios estaban claramente en un estado de ignorancia invencible antes de la llegada de los españoles”, Anthony Pagden, *La caída...*, *op. cit.*, p. 101.

Se a humanidade dos índios Tupinambá pôde ser defendida pelos Jesuítas portugueses, o mesmo não ocorreu em relação ao tema da ignorância invencível. Como se sabe, os Tupinambá do Brasil - principal base de reflexão de Nóbrega e dos primeiros Jesuítas - eram adeptos da prática do canibalismo, o que tornava o caso brasílico consideravelmente diferente da América espanhola. Manuel da Nóbrega revelou isso em vários escritos, mas os Tupinambá construíram perspectivas e mitos sobre a sua desigualdade em relação aos europeus e os costumes cristãos. Para dar conta dessa complexidade, vamos abordar o tema da seguinte maneira. Em primeiro lugar apresentaremos como as posições de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta compreenderam o problema da ignorância junto às concepções tridentina e patrística. Em segundo, buscar-se-á compreender, dentro das poucas fontes disponíveis, como os tupis viam a desigualdade e a ignorância da palavra cristã antes da chegada dos europeus.

A ignorância para os Jesuítas na América portuguesa

Ao lidar com o problema da ignorância do gentio brasileiro, Manuel da Nóbrega teria de lidar com o problema da relação dos tupis com a lei natural, pois nesse sentido eles distanciavam-se dos índios andinos e meso-americanos. Caso seguissem tais leis, a ignorância poderia ser alegada, mas a maior parte dos missionários estava convencida que a prática do canibalismo era totalmente adversa à razão natural²⁹². Em contraste com as boas impressões iniciais dos índios, como vimos, a partir de 1556, escreveria: “este gentio está mui aparelhado a se nele fructificar por estar já mais domestico”²⁹³. Contudo antes, em carta escrita na Bahia em 1549, chegou afirmar que “em muitas coisas guardam a Lei Natural”, elogiando a castidade das mulheres, a vida sem regime de propriedade e a boa recepção para com os cristãos. Essa carta foi dirigida aos irmãos de Coimbra, para estimulá-los a seguir a “vocação do Brasil”, deixando de lado o

²⁹² No referente a esse aspecto, embora os princípios de Tomás de Aquino fossem mais utilizados que suas atribuições jurisdicionais, o escolástico também emitiu uma posição sobre os costumes do canibalismo e de comer terra, ambos comuns aos Tupinambá, considerando-os fora da natureza humana: “alguns têm prazer em comer terra, carvão, etc; ou também da parte da alma, como aqueles que por costume, têm prazer em ser canibal, em fazer sexo com animais ou ter relações homossexuais, e outras coisas parecidas que não são segundo a natureza humana”. Aquino, *Suma teológica*, *op. cit.*, v. III, p. 391, questão 31, artigo 7.

²⁹³ Manuel da Nóbrega, Olinda, 14 de setembro de 1551, a D. João III, in: *MNOP*, p. 99.

problema do canibalismo. Em 1555, numa carta edificante endereçada a Inácio de Loyola, Manuel da Nóbrega ainda escreveu:

que tiene aquí mucha obra esperando esperando por la Compañia, de geraciones sin cuento, muy aparejadas para todo bien, porque em tanto guardan la *ley natural*, que creo a muchas poco más falta que conocer a Christo N. Señor²⁹⁴.

Mas em 1557, sua posição seria bem distinta quanto à questão da lei natural. Por ela, os Tupinambá criam que

sua bem-aventurança He matar e ter nomes, e esta He sua gloria por mais que fazem. Há *lei natural* nam a guardão porque se comem; Sam mui luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborrecem por má, e nenhuma louvam por boa; tem credito em seus feitceiros: aqui me emçarreceis tudo²⁹⁵.

Se antes ele tinha a intenção de afirmar que eles preservavam “algumas leis naturais”, nos *Diálogos* ele apresentou justamente aquela que não seria natural e que parece ter ocultado anos antes: o canibalismo. Na medida em que escreveu os *Diálogos* para circular entre os próprios Jesuítas, a opinião de Nóbrega foi mais clara e direta. Manuel da Nóbrega propôs a mudança das bases missionárias da costa para o Paraguai. Lá, acreditava, os Carijós (Guaranis) “viviam mais segundo a lei natural e não comiam carne humana”²⁹⁶, deixando implícito o enorme problema dos brasílicos não viverem segundo a lei natural.

Mais uma vez, pode-se perceber o duplo sentido da universalidade do gênero humano para Nóbrega: de um lado, todos possuiriam as três potências, mas de outro, todos faríamos parte da mesma bestialidade sem a ação da graça. Gregos seriam tão incapazes quanto os aimorés quando se tratava de alcançar a salvação sozinhos. Nesse sentido, por mais que ele afirmasse o livre-arbítrio, “bem se vê em hum que está em pecado mortal, fora da graça de Deus que pera nada presta das cousas que tocam a Deus, não tem vontade pera fazer cousa boa alguma”²⁹⁷.

Alegar que os Tupinambá, fora da graça, não podiam fazer coisa alguma e, mais que isso, escrever que sem a graça divina “nada presta”, era uma posição com consequências sérias associadas à salvação dos Tupinambá. Equivalia a dizer que todos

²⁹⁴ Manuel da Nóbrega, São Vicente, 25 de março de 1555 ao P. Inácio de Loyola, idem, p. 483-484.

²⁹⁵ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 14.

²⁹⁶ Manuel da Nóbrega a Inácio de Loyola, 1557, *Cartas do Brasil...*, *op. cit.*, p. 183.

²⁹⁷ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 9.

os índios que viveram antes dos europeus estavam condenados. Desgraçados, literalmente. Nada parece indicar que Manuel da Nóbrega defendia a tese tomista da ignorância invencível. É verdade que o autor reconheceu a ignorância entre os ameríndios: “daqui nascem tantas coisas ilícitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever e sinto dor de alma considerar em quanta ignorância vivem esses pobres gentios”. Todavia, nessa ocasião (1550), o autor lamentava-se da maneira como o gentio era enganado pelos moradores, observando, portanto, um sentido diferente da ignorância associada à invencibilidade²⁹⁸. Assim, a julgar pelas posições teológicas demarcadas nos *Diálogos*, Nóbrega pareceu acreditar que todos estavam condenados à “pesada cruz do Brasil”²⁹⁹.

Os Tupinambá não se encaixavam nas descrições tomistas da ignorância invencível descritas por Aquino e Vitória. As cartas também não possuíam juízos a favor dos índios antes de conhecerem Cristo, até porque não podiam nem dizer que viviam segundo a lei natural. Ao que parece, a maior parte dos Jesuítas posteriores pareceu seguir Manuel da Nóbrega. O juízo sobre a perdição das almas era atribuído também aos Tapuia, mas por motivos diferentes, uma vez que a maior parte dos Tapuia não comia carne humana. A afirmativa de que viviam fora da lei natural, portanto, deveria existir por outro motivo. José de Anchieta definiu os ‘Tapuia’ como equivalentes a ‘escravos’ na língua brasílica o equivalente a semi-bestas errantes, aptas a comer todo o tipo de imundícies, retirando-os por este motivo da lei natural³⁰⁰. Ele não apenas concordava com Nóbrega, mas possuía uma visão ainda mais complexa do problema da ignorância:

Nos batizados que se faziam, como não levavam nenhum aparelho nem conhecimento das coisas da fé, nem arrependimento de seus pecados, não somente não recebiam graça, mas muitas vezes nem caráter pela grande ignorância deles que não sabiam o que recebiam e dos que lhes davam sem lho dar a entender, e desta maneira viviam e vivem ainda agora em perpétuas trevas sem terem mais que nomes cristãos, de maneira que assim se haviam eles e ainda agora se hão, como que não fossem suas ovelhas, nem os bispos fazem muito caso disto, pois com os índios livres visto que se não lhe faz

²⁹⁸ Manuel da Nóbrega, Carta de Porto seguro, 6 de janeiro de 1550, ao padre Simão Rodrigues, Lisboa, in: MNOP, p. p. 77

²⁹⁹ Manuel da Nóbrega, *Cartas...*, op. cit., p. 454.

³⁰⁰ José de Anchieta, *Informação do Brasil e sua Companhia*, in: *Cartas...*, op. cit., p. 330.

diligência nenhuma no que toca a sua salvação, quase como de gente que não tem alma racional nem foi criada e recebida pela glória³⁰¹.

Nesta passagem profunda, José de Anchieta explicitou o problema da impossibilidade de conhecer-se a glória sem a palavra de Cristo. Segundo ele, a ignorância equivaleria à ‘perpétua treva’, evidenciando que o problema continuava mesmo após o batismo e a conversão. Supostamente o sagrado sacramento os levaria ao ‘lume’ da graça e da glória, sendo a única luz possível ante tamanha penumbra. A “grande ignorância” em que viviam mostrava que eles quase “não tem alma racional”.

Nos famosos *Feitos de Mem de Sá*, o autor repetiu a mesma posição sobre os Tupinambá:

Há pouco operou em favor da gente brasileira, quando fez raiar, rasgando as trevas do inferno, na arcada celeste, esplendoroso arrebol. Envolta, há séculos, no horror da escuridão idolátrica, houve nas terras do Sul uma nação que dobrara a cabeça ao jugo do tirano infernal, e levava uma vida vazia de luz divina. Imersa na mais triste miséria, soberba, desenfreada, cruel, atroz, sanguinária, mestra em trespassar a vítima com a seta ligeira, mais feroz do que o tigre, mais voraz que o lobo, mais assanhada que o lebréu, mais audaz que o leão, saciava o ávido ventre com carnes humanas. Por muito tempo tramou emboscadas: seguia³⁰².

Nesse quesito, entende-se facilmente a continuidade entre a posição de Nóbrega e a de José de Anchieta. O argumento de que nem os tupis nem os Tapuia viviam sob a lei natural é um motivo importante para afirmar que os índios, antes da chegada dos europeus, estavam condenados. É difícil investigar quais foram as bases para que Manuel da Nóbrega defendesse posição tão séria quanto essa. A conquista espiritual das Américas não se dirigiu apenas aos vivos, mas também aos mortos. Decidir sobre a salvação ameríndia antes da Igreja implicava uma grande responsabilidade sobre milhares de almas neste continente que viviam na gentildade e fora da história, como muitos defenderam. Como vimos, o impacto da descoberta da América no concílio de Trento foi menor do que o esperado³⁰³. Contudo, sobre esse tópico, havia disposições fundamentais que não podem ser ignoradas.

³⁰¹ Idem.

³⁰² José de Anchieta, *Feitos de Mem de Sá*, op. cit., p. 6.

³⁰³ Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens*, op. cit., cap. 3.

A ignorância invencível e a teologia quinhentista

Por que Deus não quis então salvar a todos? O tema ostenta sua complexidade, mas não cai em confusão. O problema da ignorância no cristianismo pode explicar vários aspectos da salvação: o da escatologia dos que já se foram sem ouvir a Palavra; a flexibilidade frente à salvação; a responsabilidade moral e o problema da providência cristã. Sem abstrair a singularidade do “encontro” entre europeus e americanos, o problema da salvação dos gentios ignorantes estava muito longe de ser novo. Como em outros tópicos morais e teológicos, os americanos foram adequados a categorias já presentes na Europa medieval, dirigidas a subalternos: camponeses, dementes, infiéis, mouros, judeus foram frequentemente entendidos como *imbelicitas*³⁰⁴.

A designação *gentílica*, como abordado no tópico precedente, associava-se à barbaridade e a povos selvagens incultos, excluídos do complexo das fronteiras nos continentes. Aos ali incluídos, apresentava-se a noção de *infiel*, muito mais grave: “Todo aquele que proferir uma palavra contra o Filho do Homem, isso lhe será perdoado; mas, para o que blasfemar contra o Espírito Santo, não haverá perdão”³⁰⁵. Aqueles que não criam, portanto, necessariamente estavam divididos em dois: os que recusavam a Palavra (apóstatas) e os que jamais a conheceram.

As passagens da escritura mais trabalhadas referem-se a Paulo, conhecido pela tradição como ‘doutor dos gentios’. Numa das mais importantes, ele anunciou o seguinte: “A vossa fé é anunciada em todo o mundo”³⁰⁶; depois escreveu aos colossenses: “pela palavra do evangelho, o qual chegou até vós, como a todo o mundo”³⁰⁷. Ora, se o verbo foi usado no passado, pressupunha-se a chegada da palavra em todo o mundo. Alguns autores interpretaram esta passagem como uma hipérbole; outros, como uma realidade concreta ou uma onisciência divina, como se verá. Seja como for, os apóstolos principais caminharam nos arredores da Ásia Menor e nas famosas colunas de Hércules, em busca do gentio ignorante: “Ele dominará de um ao outro mar, desde o grande rio até os confins da terra”³⁰⁸.

³⁰⁴ António Manuel Hespanha, *Imbecillitas...*, *op. cit.*

³⁰⁵ Lucas, 12:10. A edição utilizada foi: *Bíblia sagrada*, Petrópolis, Vozes, 1982. A partir de agora, apresentarei somente as referências.

³⁰⁶ Romanos, 1: 8.

³⁰⁷ Romanos, 1: 5.

³⁰⁸ Salmo, 72:7.

Por essa visão, não restaria pedra sobre pedra das trevas gentílicas, tampouco dos judeus, gregos e romanos. Suas culturas cairiam e os homens não deveriam desabar com elas, caso contrário a gravidade transpassaria suas almas para além do chão e os condenaria aos subterrâneos de *Geena*³⁰⁹. Para os que caíram antes da chegada do Salvador, o redentor desceria aos infernos para salvar os justos que esperavam desde longa data num dos receptáculos do além, o seio de Abraão: “estas almas foram, então, alcançadas pelo sangue do Cordeiro”³¹⁰. Neste dia, antes de sua ressurreição e o triunfo definitivo, todos os que lá esperavam e haviam sido justos teriam sido salvos e Jesus, então, teria fechado esta entrada. Ninguém mais entraria neste local. Assim, só com o salvador poderia haver redenção plena das almas passadas. Aos que seguiam a lei natural, seria concedido o limbo dos patriarcas, local sem a concessão da beatitude divina, mas também sem penalidade.

Que destino então teriam tido os justos que permaneciam ignorantes depois da chegada de seu salvador? A necessidade de fruir a palavra cristã universalmente a partir dos apóstolos rapidamente tornou-se explícita na escritura canônica. Para haver a consumação de Cristo na terra, como ele mesmo teria dito, “será pregado o Evangelho em todo o mundo, como testemunho para todos os povos, e então virá a consumação”³¹¹. Paulo de Tarso acrescentou: “Porventura não ouviram? Sim, por certo, pois por toda a terra saiu a voz deles, e as suas palavras até aos confins do mundo”³¹². Segundo Stuart Schwartz, Justino Mártir foi um dos primeiros que poderiam ser salvos, dentro ou fora da Igreja, contanto que vivessem conforme a razão e a lei natural³¹³.

Agostinho resolveu este debate de maneira bastante dura. Como se viu no Capítulo I, a argumentação de Agostinho dirige-se contra os laxistas a partir de 413. Nessa mesma esteira, ele escreveu que Deus não outorgou a salvação para a maior parte dos povos porque previra que, mesmo se esses a conhecessem, a rejeitariam³¹⁴. Assim, a providência divina estaria por trás dessa exclusão, colocando o problema da presciência e do livre-arbítrio diretamente em cena. Em função das controvérsias com os

³⁰⁹ Denominação do ‘inferno’, isto é, do fogo eterno na cultura judaica. Diferencia-se do *Scheol*, cujo significado gira em torno do lugar dos mortos.

³¹⁰ Romanos, 3:25.

³¹¹ Evangelista ou S. Matheus 24: 5 – 14.

³¹² Romanos 10:18. Toda a seção paulina de Romanos 10 mostra-se muito preocupada com o problema da ignorância.

³¹³ “A lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo”. Jó 1:17. Stuart Schwartz, *Cada um na sua lei...*, op. cit., p. 61.

³¹⁴ Idem, p. 63.

pelagianos, foi um dos responsáveis pelo princípio do *Ex ecclesiam nulla sallus*; isto é, a salvação fora da Igreja e sem a graça divina seria impossível. Apenas os batizados seriam salvos. De maneira geral, pode-se dizer que os caminhos para a salvação estreitaram-se³¹⁵. Contudo, graves problemas estavam envolvidos nesse processo. Um deles era se as crianças que morriam sem batismo - pela opção dos pais ou pela ignorância - podiam ser salvas diretamente³¹⁶.

Para dar respostas a isso, Agostinho buscou explicar que mesmo as crianças, em decorrência do pecado original, possuíam o “corpo de morte”³¹⁷. Por essa razão, diferente do que ocorria no período, ele incentivou muito o batismo das crianças na hora do nascimento e não na maturidade. Esse problema esteve intimamente associado aos homens justos que morreram sem a palavra cristã, mas seguiram a lei natural. Eles deveriam estar em algum “estágio de salvação” para diferenciarem-se dos pecadores comuns. Junto com outros da patrística, estabeleceu que algumas almas poderiam conhecer o fogo purgante das penas e resistir a elas. Jacques Le Goff argumenta que essa reflexão foi uma espécie de rascunho daquilo que seria o limbo³¹⁸, na medida em que este só se estabeleceu de forma definitiva no século XII³¹⁹:

Daí em diante o espaço e o tempo intermediários vão ser ocupados pelo Purgatório e, como se sente a necessidade de algo semelhante ao Seio de Abraão para os justos anteriores ao Cristo e para as crianças mortas sem batismo, recorrer-se-á daí em diante a dois lugares anexos no além: o limbo dos padres e o limbo das criancinhas³²⁰.

As posições de Agostinho, contudo, mantiveram-se firmes, tendo-se ciência de que dessa forma a enorme maioria estava excluída do processo da salvação. Sua

³¹⁵ Mateus foi utilizado diversas vezes: “Entrai pela porta estreita, porque larga é a porta e espaçoso o caminho que conduzem à perdição e numerosos são os que por aí entram. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho da vida e raros são os que o encontram” Matheus 7:13-14. Impressionante a semelhança com a máxima aristotélica, citada por Jacques Le Goff: “há uma única maneira de ser bom, mas muitas de ser mal”. Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, Lisboa, Presença, 1989, p. 317.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Nas primeiras páginas das confissões, ele já relata como – quando criança – ele já tendia ao pecado. Agostinho, *Confissões*, Braga, Livraria A. I., 2008, p. 11-16.

³¹⁸ As poderosas letras de Dante selaram a geografia do além do ponto de vista literário, estabilizando o imaginário sobre o inferno do ponto de vista histórico, pelo menos, até o século XV, incluindo tanto o purgatório quanto o limbo. Como argumentou Le Goff, em longo prazo, a tripartição do inferno revolucionou uma noção binária de realidade, flexibilizando alguns limites entre o mundo de cá e o de lá. Como se sabe, a noção de demônio também se alterou neste momento, a partir do século XIV, quando os primeiros tratados de demonologia e os manuais dos inquisidores passaram a circular em diversos circuitos da Europa ocidental. As imagens das chamas eternas ardentes foram muito explicitadas após o concílio de Florença, anunciando um tempo de maior intolerância que o anterior. Com os debates entre Erasmo e Lutero, a Europa predestinou sua divisão geográfica segundo a teologia.

³¹⁹ Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, Lisboa, Presença, 1989, p. 13.

³²⁰ Idem, p. 191.

reflexão seria desenvolvida pelas correntes protestantes no século XVI. Agostinho colocava a providência como elemento explicativo fulcral:

a ordem hierárquica das criaturas desde a mais elevada até a mais ínfima decorre em graus tão bem proporcionados que só a inveja poderia levar a dizer: ‘essa realidade não deveria existir assim’ (...) A comparação tirada desses corpos luminosos ensina-nos o seguinte: contemplando a diversidade dos corpos, vê-se uns mais brilhantes do que outros, mas estaríeis no erro ao pedir a supressão dos mais escuros ou o nivelamento com os mais brilhantes. (...) considera por aí, igualmente, a diversidade existente nas almas e encontrarás como compreender que essa miséria da qual te lamentas também possui seu papel na perfeição do universo³²¹.

“A miséria pela qual lamentas” era resultado de uma visão pequena, proveniente da condição temporal dos homens que não percebiam a atuação perfeita da providência. Agostinho expressava sua rigidez - mesmo antes dos embates contra Pelágio -, ao escrever que: “Acontecem certas ações que mesmo cometidas por ignorância foram condenadas, com obrigação de serem reparadas”³²². A posição de Tomás de Aquino, nesse sentido, era bastante diversa, bem como o seu tempo que, aliás, já conhecia o purgatório³²³. Como disse anteriormente, ele valeu-se de uma visão mais flexível sobre o pecado original advinda de Anselmo, segundo a qual havia distinção entre pecado venial ou mortal com base no livre-arbítrio. Desta maneira, uma nova condição argumentativa desenvolveu-se sob sua pena, à maneira escolástica, mediante a qual ele formulou a seguinte pergunta: “a ignorância é um pecado?”³²⁴ Para os que nunca ouviram falar, segundo Aquino, apenas o pecado da infidelidade estava desculpado. Subentende-se, portanto, que não seria possível para um gentio ignorante ofender a Deus no pior dos pecados, a sua rejeição. Para a relação entre pecado e ignorância, Aquino escreveu o seguinte:

Não se pode imputar a alguém como negligência o não saber o que não se pode saber, Por isso, essa ignorância é chamada invencível, porque nenhum estudo a pode vencer. Como tal ignorância não é voluntária, porque não está em nosso poder rechaçá-la, por isso ela não é um pecado. Por aí se vê que a ignorância invencível nunca é pecado. Mas

³²¹ Agostinho, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 177-178.

³²² *Idem*, p. 210.

³²³ Aquino discutiu esse tema na questão 52, artigo 8, v. VIII da *Suma Teológica...*, *op. cit.*

³²⁴ Tomás de Aquino, *Comentário aos Romanos 10*, lect. 3. Disponível em <http://www.cristianismo.org.br/tom-paul.htm>. Acesso em 19/05/2015.

a ignorância vencível é, se ela se refere ao que deve saber. Mas, ela não o é, se se refere ao que não se é obrigado a saber³²⁵.

Com esta definição, ele criou uma matriz jurídica poderosa a partir da qual se podia defender a isenção de responsabilidade do gentio, pois “a ignorância tem como efeito tornar involuntário o ato que causa”³²⁶. Da mesma forma que o medo, como veremos no Capítulo IV, a ignorância tornava os atos involuntários e, portanto, isentava os homens de responsabilidade e culpa. Os Dominicanos e Jesuítas do século XVI, na condição de herdeiros dessa concepção tomista, não debateram filosoficamente em relação a ela, mas discutiram a sua aplicabilidade no caso da América.

Em sua argumentação, Francisco de Vitória faz uso dessa definição em, ao menos, três ocasiões. Na primeira, afirmou que os bárbaros, além de não cometerem pecados mortais, também não poderiam cometer infidelidade porque não conheciam a palavra cristã³²⁷. Sobre esse tópico, Vitória argumentou de maneira extensa, buscando refutar diversos adversários. Merece destaque o franciscano e nominalista Jean Gerson, para quem a ignorância invencível não cabia no direito divino. Nesse campo, Deus sempre assistiu os homens, sendo a ignorância – portanto - desejo de Deus. Vitória contra-atacou com uma argumentação simples, na qual explicou a diferença entre a ignorância vencível e invencível e acrescentou citações paulinas importantes, nas quais apresentou a relação entre a lei e a graça³²⁸. Concluiu que os índios “estarian fuera del plan de salvación sin culpa própria”³²⁹. Além disso, a *voluntariedade* ante a conversão seria proveniente da concepção de ignorância invencível, na medida em que a fé forçada não implicava um conhecimento verdadeiro de Cristo, o que implicava permanecer no estado de ignorância invencível. Bartolomé de Las Casas também repetiria a tese por ele defendida³³⁰.

Como vimos, alguns anos após os escritos de Vitória o concílio de Trento debateu profundamente a questão, colocando no cânone I do VI decreto sobre a

³²⁵ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, questão 76, artigo 2, C. J. Pinto de Oliveira (org.), *Tomás de Aquino, Suma Teológica* - ed. bilíngue, São Paulo, Loyola, 2001, v. VII, p. 375. A questão também é discutida no v. III, questão 6, artigo 6.

³²⁶ Idem, p. 376.

³²⁷ Francisco de Vitória, *op. cit.*, p. 108.

³²⁸ Idem, p. 108-115.

³²⁹ Idem, p. 115.

³³⁰ “cuando fueron descubiertos todos ignoraban a Cristo como si nunca le hubiese predicado en su país. ¿No se trata acaso de uma ignorância inevitable, invencible? (...) Esta falta de fe em Críto no es culpable em ellos”, p. 349 apud Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sigueme, 1993.

justificação que qualquer um seria excomungado se argumentasse que os homens poderiam ser salvos apenas por si mesmos. Em outras palavras, esse cânone dirigia-se à heresia pelagiana, do mesmo modo que o referente à predestinação voltava-se para os protestantes. Ora, então Francisco de Vitória poderia ser considerado um pelagiano por defender a tese mencionada sobre a ignorância invencível?

Em *Natura et gratia*, livro cuja capa estampa o emblema *Victoria doctis*, Domingo Soto confirmou as posições de seu mestre. Apesar de ter construído, contra Franciscanos e nominalistas, teses mais rígidas que as de seus antecessores sobre a condição do homem e da graça, na medida em que concebeu a impossibilidade dos homens se salvarem a partir de si mesmos, Soto considerou o caso dos “antípodas da Espanha” diferente³³¹. Nosso autor percorreu um extenso percurso dogmático para explicar que os americanos encontravam-se em estado de ignorância invencível. Contudo, defendeu ser possível uma certa apreensão da graça caso seguissem a lei natural. Com tal solução, Domingo de Soto parece ter conseguido manter a separação entre “livre-arbítrio” e “graça” sem abrir mão da atribuição da *ignorância invencível* para os nativos da América. A diminuição da responsabilidade também parece ter sido importante para a isenção da ignorância dos tribunais da Inquisição³³².

A ignorância e o mito de Tomé/Sumé: outra interpretação

³³¹ Embora o autor remeta ao problema em outras ocasiões, o essencial está na seguinte passagem: “Supponamus ergo ex capite proxime superiori, neminem absque supernaturali fide, falte, confusa in gratiam nunc cum deo reponi, sicut neque id ullus poterat ante adventum Chisti, sed loquimur de fide expressa Christi. Atqui probabilitas affirmatiuae partis, scilicet quod talis ignorantia invencibilis habeatur, est quod forte praedicatio evangélica ad illas usque partes, quae modo ad Hispanis repertae sunt, & ad antípodas nondum penetrarunt. Et Paulus ait, Quomodo credent sine praedicante? Et redemptor noster, Si non venissem, & locutus eis non fuisset, peccatú non haberent. Atque hoc macimé secundum Augustinum, qui illud psalmi, In omnem terram exiuit sonus eorum, censuit non esse omnino còplendum csq; ad finem mundi :iuxta illud, Praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus, & tunc erit consummatio. Et quannuis sequamur opinionem Chrysost. Qui tenet iam esse prophe tiam impletam, nihilominus extat argumentum : quonian nationes illas, que à trecentivel quingentis audierant, quanuis in principio ignorantia non excuseret, iam nihilo secius excusare videtur, perinde acsi nulla illux adventasset praesicatio. Item qui in illis modo locis legitimè seruasset ius naturae, statim per auxilium dei, qui non differt brachium suum porrigere assentienti, reciperetur in eius gratiam : & tamen non est facilè creditu, quòd ita de repente illuminaret eum, vt fidem chistianorum sub hoc expresso titulo & nomine agnosceret, sine aliquo doctore : vt de Cornelio ad quem missus est Petrus, legimus. Ob huiuf modi argumèta sunt qui opinentur, cùm pimúm quis à christianis semotifsimus faceret per auxilium Dei quod in se est, potiretur reconciliationis grā, sicuti in lege naturae, Domingo Soto, *Natura e gratia*, op. cit., p. 131.

³³² Charles, Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*, Lisboa, Ed. 70, 1978, p. 106..

Como vimos, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta adotaram posturas dominicanas, mas não estavam de acordo com a atribuição de que os Tupinambá eram ignorantes invencíveis, na medida em que sequer seguiam a lei natural. Contudo, para compreender a posição de Nóbrega deve-se ir mais longe. Após apresentar os motivos pelos quais os índios não seriam salvos por não resguardarem a lei natural, Manuel da Nóbrega escreveu:

hum philosopho He muito sabio, mas muito soberbo, sua ben-aventurança está na fama ou nos deleites, ou nas victorias de seus inimigos; muito malicioso, que a verdade que lhe Deus ensionou, escondeo, como diz São Paulo; não guardão a lei natural, posto, que a entenderão; muito vitiosos no vitio contra a natureza³³³.

Nessa passagem, Manuel da Nóbrega escreveu claramente que os filósofos também não guardavam a lei natural, pois realizavam muitos vícios contra a natureza. Quais seriam esses vícios? Num curioso caso de “etnologia comparada” entre o filósofo e o tupinambá, surpreendentemente o desejo de fama e o deleite pela vitória dos inimigos³³⁴ eram pontos em comum entre os dois grupos que, sem a graça, eram iguais. Aqui se compreende mais claramente o lugar teológico de Manuel da Nóbrega e seu discípulo. Ao fazer tal afirmação, Manuel da Nóbrega deixava implícito que os Tupinambá não poderiam ser salvos sem a palavra cristã mesmo que não praticassem o canibalismo, pois para ele os filósofos, que não eram canibais, também não guardavam a lei natural.

Parece, portanto, que Nóbrega possuía uma visão mais negativa do livre-arbítrio do homem para alcançar a salvação em comparação à visão de Vitória. Ainda que Domingo Soto tenha se posicionado favoravelmente à atribuição da ignorância, a visão de Nóbrega parece mais condizente com este autor e as posições firmadas em Trento, visto que seguiam o princípio *Ex ecclesiam nulla sallus*³³⁵. Mesmo que Nóbrega não

³³³ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 14-15.

³³⁴ Note-se a imensa importância da glória e da guerra nas sociedades Tupinambá. Florestan Fernandes, *A função da guerra nas sociedades Tupinambá*, Rio de Janeiro, Globo, 2006. Viveiros de Castro, “A imanência do inimigo”, in: *A inconstância...*, *op. cit.*, p. 267-296.

³³⁵ Apenas no século XIX a Igreja assumiu formalmente a possibilidade de salvação em situações de ignorância invencível. Em 1854, pela bula *Alocução singulari quadam*, Pio IX estabeleceu claramente a possibilidade de salvação em caso de *ignorância invencível*: “Com efeito, pela fé havia de sustentar-se que fora da Igreja Apostólica Romana ninguém poderia salvar-se; que esta era a única arca da salvação, que quem nela não tivesse entrado, pereceria como no dilúvio. Entretanto, também é preciso ter por certo que aqueles que sofriam de ignorância da verdadeira religião, se aquela [ignorância] fosse invencível, não seriam eles ante os olhos do Senhor réus por isso de culpa alguma. Ora pois, quem será tão arrogante que seja capaz de assinalar os limites desta ignorância, conforme a razão e a variedade de povos, regiões, caracteres e de tantas outras e tão numerosas circunstâncias?” Apud Rafael Lopes Villasenor, “Para uma

tenha tido acesso ao livro de Soto, em outras situações – como veremos no Capítulo IV – ele mostra ter bastante conhecimento sobre o dominicano. Além disso, foi um *devorador* de Agostinho de grande competência em teologia especulativa e dogmática. A partir das biografias retalhadas de Nóbrega, sabe-se que ele obteve sua formação em Coimbra e Salamanca, algo indicativo de sua ciência das controvérsias com os Franciscanos apresentadas no capítulo anterior³³⁶. Tudo parece indicar, assim, que Nóbrega assumia posições mais próximas aos Dominicanos, de um lado, e aos agostinianos, de outro, no referente ao tema da ignorância.

Contudo, não será tão simples compreender o pensamento de Manuel da Nóbrega e dos Jesuítas a esse respeito. Nóbrega foi um dos principais responsáveis pela difusão da crença de que São Tomé teria passado pelo Brasil, o que poderia valer como prova de que os ameríndios não eram ignorantes. Pelo contrário, significaria que eles haviam rejeitado a fé cristã.

Dizem eles que Santo Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui. Isto lhes ficou por dito de seus antepassados. E que as suas pisadas estão sinalizadas junto de um rio, as quais eu fui ver por mais certeza da verdade, e vi com os próprios olhos quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quias algumas vezes cobre o rio, quando enche. Dizem também que quando deixou essas pisadas, ia fugindo dos Índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abriu o rio, e passara por meio dele, sem se molhar, à outra parte. E dali foi a Índia. Assim mesmo contam que quando queriam frechar os Índios, as frechas se tornavam para eles e os matos lhes faziam caminho por onde passasse. Outros contam isto como por escárnio. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outravez a vê-los. Ele os veja do céu, e seja intercessor por eles a Deus, para que venham a seu conhecimento, e recebam sua santa fé, como esperamos³³⁷.

Essa passagem já foi trabalhada inúmeras vezes pela historiografia, tratando-se de um dos temas mais discutidos no Brasil colonial. Não obstante as inúmeras referências para o assunto, não houve interpretação sobre o “mito de Tomé” a partir do problema da ignorância invencível. Como vimos acima, na Bíblia há inúmeras menções sobre a maneira pela qual a palavra de cristo percorreu toda a terra. São Tomé, também conhecido por “duvidar” da ressurreição do redentor, foi o escolhido para transmitir a

teologia do pluralismo religioso: visão tripartite”, in: *Revista de Teologia e Cultura*, São Paulo, ano VII, n. 34, p. 137-138.

³³⁶ João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*, Recife, Massangana, 2010. Serafim Leite, “Introdução”, Manuel da Nóbrega (MNOP), *op. cit.*, p. 18.

³³⁷ Manuel da Nóbrega, “Informação das terras do Brasil aos padres e irmãos de Coimbra”, Baía, 1549, in: *MNOP*, p. 66-67.

palavra aos indianos e demais gentios da Índia e do oriente. Considerando-se a alta estima que os missionários modernos possuíam em relação aos apóstolos, diversos mitos foram criados para fundamentar as numerosas passagens bíblicas de que a palavra fora espalhada por toda a órbita. Num dos escritos apócrifos mais famosos, os *Atos de Tomé*, eternizados pela pintura de Caravaggio, há inúmeras lendas sobre o seu paradeiro. Trata-se de um tema complexo, na medida em que é fruto, como se apreende pela passagem supracitada, de um mito indígena poderoso e de contextos geográficos para além do Brasil, como a Índia.

De onde teria surgido esse mito? Sérgio Buarque de Holanda em *Visões do Paraíso* defendeu que ele seria o único mito que pode ser considerado, de fato, luso-brasileiro. Segundo o autor, a primeira menção a Tomé ocorreu em 1514 na *Nova gazeta alemã*. E a mesma referência à marca das pegadas também esteve presente na Índia sob outro nome, remontando, em coincidência deveras impressionante, a notícias de um misterioso mensageiro com verdades sobrenaturais associadas ao santo³³⁸. Eduardo Navarro, em artigo recente, informa que até hoje há um túmulo reservado a ele na costa indiana³³⁹.

As vicissitudes desse mito, contudo, não cessam aqui. O grande missionário Montoya também menciona –surpreendentemente - a mesma crença entre os guaranis e, mais tarde, também no Peru. Como explicar essa diversidade geográfica em torno de um único mito? Na bela explicação de Sérgio Buarque, o mito teria se fortalecido no Brasil, rumado à Índia mas também ao Peru. O historiador acrescenta que o caminho de Paibirú, principal rota entre o sudeste brasileiro e aos Andes peruanos, foi também conhecido o caminho de S. Tomé. Ao mapear o mito, Buarque de Holanda mostra como ele teria saído do Brasil, ido ao Paraguai e subido até o Peru, na lagoa Paititi, corruptela do nome Pay Tomé³⁴⁰.

³³⁸ Sérgio Buarque de Holanda, *Visão...*, *op. cit.*, p. 140.

³³⁹ Na verdade, no Paquistão até hoje reivindicam o local de seu túmulo, apesar da Igreja Católica Romana definir oficialmente que Tomé, junto a Pedro, foram os únicos apóstolos a terem igrejas erguidas sob suas sepulturas. Ver Eduardo Navarro, “A origem indiana de um mito do Brasil colonial”, *Revista de Estudos Orientais*, São Paulo, n. 6, 2008, p. 205-214. Além dos estudos de Sérgio Buarque e Eduardo Navarro, também temos o estudo de Luiz Felipe Thomaz, “A lenda de S.

Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”, in *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo III, 1991, pp. 349-418 e Maria Lêda Oliveira, “O Apóstolo S. Tomé, o Império português e o lugar do Brasil” In: Lisboa, Congresso Internacional O espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedade, 2005, p. 1-10.

³⁴⁰ Sérgio Buarque de Holanda, *op. cit.*, p. 151.

Após o exame da dinâmica do mito em tela, Sérgio Buarque de Holanda vai direto ao problema:

segundo uma opinião apoiada nos melhores textos sagrados, devia estar fora de dúvida a pregação universal do evangelho em eras mais ou menos remotas (...) porém, que os descobrimentos de um mundo novo e inteiramente ignorado dos antigos revelaram a existência de povos que se diria extremes do influxo das verdades do cristianismo³⁴¹.

Sem querer discordar da explicação sobre a geografia do mito, é importante apresentar novos elementos novos para desenvolver o assunto a partir da lente da ignorância invencível. Como vimos na narrativa de Manuel da Nóbrega, o jesuíta escreveu que “o expulsaram a flechadas”. Se o expulsaram, quer dizer que o negaram. Nessas circunstâncias, não seria possível alegar sua ignorância. De onde Nóbrega teria retirado essa ideia? Uma boa maneira de rastrear os passos desse mito foi apresentada recentemente por Eduardo Navarro. O autor menciona que o mito foi reproduzido em *Os lusíadas*, de Luís de Camões, a partir de uma carta do jesuíta Francisco Xavier, na qual ele atestava a presença de Tomé na Índia mediante a constatação da existência efetiva de cristãos milenares na Índia, reunidos em cerca de cem famílias. Muito provavelmente, Manuel da Nóbrega teve ciência disso uma vez que, depois de expulso do Brasil, o apóstolo teria rumado para as Índias. Mas, enquanto Francisco Xavier descreveu o mito de Tomé a partir do relato de cristãos na Índia³⁴², Nóbrega descreveu-o a partir de pagãos canibais que sequer – a seu ver – seguiam a lei natural. Isso quer dizer que os tupis da costa brasileira haviam negado a palavra de Cristo e, por essa razão, viviam na barbárie e eram tão diferentes dos europeus e dos indianos. Ora, afirmar que os índios haviam recusado a palavra é muito diferente de defender que os mesmos não a conheciam, saindo do estado de ignorância invencível para a vencível.

A associação entre a desigualdade frente aos europeus e a recusa - e não a ignorância - da Palavra é patente na mitologia ameríndia. Sua cosmogonia apresenta, em diversas ocasiões, a extraordinária importância da voluntariedade. Para compreender esse problema, algumas particularidades associadas à mitologia ameríndia devem ser trabalhadas. Em primeiro lugar, inúmeros documentos relatam este fato, localizando a suposta marca em diversas praias do Brasil. Em segundo lugar, a crença estendeu-se até,

³⁴¹ Idem, p. 155.

³⁴² Eduardo Navarro, “A origem...”, *op. cit.*, p. 210-211.

pelo menos, o século XVIII. Muitos afirmam terem sido testemunha ocular das pegadas, como Antônio Vieira³⁴³. Inúmeros documentos associam Tomé com Sumé, figura mitológica tupi que teria ensinado os homens a fazer a farinha de mandioca, entre outros artifícios associados à agricultura³⁴⁴. Claude Abbeville, Simão de Vasconcelos, Antônio Vieira e até Santa Rita Durão³⁴⁵, já no século XVIII, confirmaram esta mesma versão³⁴⁶. Na verdade, até hoje há pesquisas arqueológicas sobre as tais pegadas no riacho da Pouca Vergonha, estado do Piauí³⁴⁷.

Não se pode negar que a longevidade dessa lenda, seja na dimensão geográfica seja temporal, esteve associada fortemente àquilo que os Tupinambá consideravam como o Sumé. A figura, por sua vez, é complexa e deve ser compreendida em partes. Em primeiro lugar, o mito de Sumé era fortemente associado à origem de todos os povos, compreendidas aqui pelo dilúvio³⁴⁸. Como fosse, ele não foi o único, no século XVI, a anotar a referência. Contudo, em informações sobre o Brasil e suas Companhias, José de Anchieta associa implicitamente Sumé ao dilúvio:

Têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores e contam a história de diversas maneiras. Também lhes ficou dos antigos notícia de um dois homens que andavam entre ele, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé, que deve ser apóstolo S; Tomé, e este dizem que lhes fazia boas obras mas não se lembram em particular de nada. Em algumas partes se acham pegadas de homens impressas em pedra (...) é possível que fossem deste Santo Apóstolo e algum seu discípulo³⁴⁹.

³⁴³ Antônio Vieira, *Chave dos profetas*, Ed. bilíngue, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2001, livro III, p. 204.

³⁴⁴ Cristina Pompa, *A religião como tradução*, Bauru, Edusc, 2004, p. 443.

³⁴⁵ Íris Kantor, “Do dilúvio universal ao Pai Tomé: fundamentos teológicos e mensuração do tempo na historiografia brasileira (1724-1759)”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, col. 24, 2007, p. 181-193.

³⁴⁶ A este respeito, é interessante mencionar a narrativa de André Thevet, dezoito anos de idade, quando chegou ao Brasil em 1555. O franciscano francês, partindo da empreitada de Villegagnon no Rio de Janeiro, foi mais cauteloso em seus registros e não fez menção a Tomé, mas registrou que os grandes caraíbas, entendidos por ele como semideuses, haviam ensinado aos tupis o fogo e a origem das plantas cultivadas. Era um homem de barbas brancas, branco e que também havia chegado sobre as águas. Esta menção será aprofundada no próximo capítulo, mas é importante referir que a referência às águas não é atribuída apenas a Sumé. André Thevet, *As singularidades da França Antártica*, op. cit., p. 171.

³⁴⁷ Thiago Leandro Vieira Cavalcante, “As pegadas de São Tomé: ressignificações de sítios rupestres”, *Revista de Arqueologia*, 21, n. 2, 2008, p. 121-137.

³⁴⁸ “Têm memória do dilúvio, mas falsamente, porque dizem que cobrindo-se a terra de água, uma mulher com seu marido, subiram em um pinheiro, e depois de minguadas as águas desceram: e destes procederam todos os homens e mulheres”. Manuel da Nóbrega, *MNOP*, p. 65.

³⁴⁹ José de Anchieta, *Cartas...*, op. cit., p. 340.

Até aqui, a interpretação de José de Anchieta é coerente com a de Manuel da Nóbrega sobre a figura mitológica. Contudo, os dois também a associaram a outro irmão:

Anchieta: “O outro homem chamam Maíra, que dizem que lhes fazia mal e era contrário de Çumé, e por esta causa os que estão de guerra com os portugueses lhes chamam Maíra.”³⁵⁰

Nóbrega: “Santo Tomé e de um irmão seu companheiro; e nesta Baía estão umas pegadas numa rocha que têm por suas, e outras em São Vicente, que é no cabo desta costa. Dizem eles que lhes deu o mantimento, que eles agora têm, que são raízes de ervas; estão bem com ele, posto que um seu companheiro lhes dizem mal; e não sei a causa”³⁵¹.

O mito de Tomé, aqui, assume uma complexidade ainda maior, pois *Marie* era o termo usado pelos Tupinambá amigos dos portugueses para chamar os franceses. Embora Manuel da Nóbrega não utilize o termo, ele também referiu-se ao irmão de quem lhe “dizem mal”. Ao cruzarmos esse dado com outras fontes, contudo, percebemos que a mesma narrativa do cultivo das plantas poderia ser atribuída a outro personagem. No relato que se segue, o famoso cosmógrafo André Thevet escreveu:

Dizem os selvagens que este engenhoso processo de fazer fogo lhes teria sido ensinado pelo Grande *Caraíba*, o profeta-mor, que transmitira a seus ancestrais este e muitos outros conhecimentos que eles antes ignoravam. (...) Segundo relatam, depois que as águas [do Dilúvio] baixaram e se escoaram, apareceu um Grande *Caraíba*, o maior que já esteve entre eles, trazendo consigo para aí, de terras muito longínquas, um povo que vivia nu assim como eles presentemente. Este povo multiplicou-se até os dias de hoje, sendo deles que os selvagens presumem descender³⁵².

O relato do dilúvio e do ancestral em comum são coerentes. A aprendizagem do fogo podia ser distinta, mas em outro momento o cosmógrafo também mencionou que este mesmo grande *caraíba* lhes ensinou a plantar mandioca. Dessa maneira, parece que Sumé e *Caraíba* eram um só, ou então Sumé era um *Caraíba*³⁵³. Voltaremos ao tema no próximo capítulo, mas desde já é preciso indicar que Anchieta considerava os *caraíbas*

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Manuel da Nóbrega, 1549, Salvador, a Azpilcueta Navarro, in: *MNOP*, p. 50.

³⁵² André Thevet, *As singularidades da França Antártica*, Belo horizonte, Itatiaia, 2001, p. 171-172.

³⁵³ Alfred Métraux, *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, Tradução de Estevão Pinto, São Paulo, Brasiliense, 1950, p. 52.

“coisa sagrada e espiritual”³⁵⁴. Como o antropólogo Alfred Métraux notou, os Jesuítas escrevem “Sumé”³⁵⁵ ao referirem-se ao dilúvio. Por que havia tantas diferenças entre a visão dos Jesuítas franceses e de André Thevet?

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que eles também foram os únicos que associaram São Tomé a Sumé. Os Jesuítas poderiam ter associado Tomé e o sobrevivente do dilúvio aos caraíbas, mas o nome “Sumé” tinha mais afinidades que Tomé. Nesse aspecto, não estou de acordo com a historiografia que julga ter sido ocasional a associação entre os dois³⁵⁶. Na verdade, Tomé e Sumé parecem garantir a associação linguística e não apenas teológica entre um e outro, conexão que teria feito os Jesuítas optarem por essa associação e não a de Tomé. Em segundo lugar, como vimos, Manuel da Nóbrega e Anchieta defendiam que o gentio brasileiro não seguia a lei natural e, portanto, não poderia ser salvo antes da palavra cristã. Thevet, em contraste, afirmou que “essa pobre gente, por maiores que sejam seus erros e sua ignorância, são estes sem comparação mais toleráveis que os dos condenáveis ateístas (...) parecendo desdenhar de tudo isto e agindo como feras selvagens sem lei e sem razão”³⁵⁷.

Os juízos sobre a vida sem Lei e Razão, tradicionalmente associada aos selvagens, foram atribuídos por Thevet aos ateus, muito piores do que essa “pobre gente” cujas crenças terminavam por se aproximar do cristianismo. Nessa medida, os Tupinambá não parecem ter sido tão diferentes dos outros povos. No mesmo sentido, descrevendo uma espécie de princípio universal para as culturas, desenvolveu outra percepção acerca da ignorância: “Todos aceitam que deva existir algum poder superior, mas poucos o conhecem de fato, a não ser favorecidos com esta graça especial de nosso senhor. Tal ignorância, conseqüentemente, deu origem ao aparecimento de diversas religiões existentes”³⁵⁸.

Um dos motivos pelos quais há tanta diferença de interpretação parece ser os diferentes pressupostos teológicos dos autores³⁵⁹. Levando em conta nossas reflexões

³⁵⁴ José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 340.

³⁵⁵ Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 56.

³⁵⁶ Sérgio Buarque de Holanda, *op. cit.*

³⁵⁷ André Thevet, *As singularidades...*, *op. cit.*, p. 121.

³⁵⁸ *Idem*, p. 99.

³⁵⁹ Para a diferenciação entre os “imperativos teológicos” dos capuchinhos e Jesuítas nas missões do Brasil, ver Andrea Daher, *O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, p. 111-162.

acerca do pensamento franciscano, não é difícil percebê-lo no pensamento de Thevet, seja pelo que afirmou concernente à ignorância, seja em relação à condenação dos ateus. Para iluminar a questão, talvez seja interessante contrastar a posição dos autores acima trabalhados com a de Jean de Léry, calvinista que escreveu no mesmo período e sobre o mesmo problema. Inimigo mortal de André Thevet, o protestante francês escreveu sobre o tema:

Quando o Apóstolo disse que Deus permitiu aos gentios seguirem o caminho que bem entendessem, a todos beneficiando entretanto com a chuva do céu e a fertilidade das estações, observou que o homem só não conhece o criador em virtude da própria malícia. (...) portanto, não podendo alegar ignorância não estão isentos de pecados³⁶⁰.

Essa rica passagem fornece - para além das particularidades e da riqueza do relato de Jean de Léry - um testemunho protestante-calvinista importante sobre a ignorância tupinambá. Note-se que ele os excluiu explicitamente da *ignorância invencível*, depositando a responsabilidade sobre sua malícia, comum a todos os homens³⁶¹. Levando-se em conta o testemunho das outras ordens religiosas acerca dos mitos “Sumé” e “Maíra”, tudo leva a crer que tanto o dilúvio quanto o mito de São Tomé - observado pelos Jesuítas - aproximaram os índios da história do velho mundo, por um lado, e os isentaram da ignorância, por outro. Trocando em miúdos, parece que o mito de Tomé foi utilizado pelos Jesuítas para descrever a origem dos tupis, e para justificar a sua miserabilidade na rejeição voluntária da palavra cristã³⁶².

Tal interpretação, para além dos argumentos dispostos, pode ser defendida a partir da visão posterior dos Jesuítas sobre esse processo. A esse respeito, a postura dos Jesuítas no século XVII foi consideravelmente distinta da de Nóbrega e Anchieta. Simão de Vasconcelos, embora também acreditasse no mito de São Tomé, posicionou-se da seguinte maneira no concernente à ignorância:

dura coisa me parece aquela voz comum de que toda esta imensa vastidão de um mundo inteiro, e por espaços de tantos séculos, cinco, seis, e sete mil anos depois de sua criação até a pregação dos autores evangélicos, houvesse de perder-se toda; sendo certo que morreu cristo por salvá-las; e quer Deus que todas se salvem. Ora eu, depois de considerar a dúvida e ver com cuidado os padres, e doutores sagrados: tenho concebido, que tem havido grandes misericórdias da bondade divina sobre esta desamparada gente.

³⁶⁰ André Thevet, *op. cit.*, p. 209

³⁶¹ Contudo, Léry acreditava que eles poderiam obter graça. Jean de Léry, *op. cit.*, p. 218.

³⁶² Helene Clastres, *Terra sem mal*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1978, p. 30.

(...) os homens destas partes das trevas do seu gentilismo vivam, ordinariamente falando, com ignorância invencível da fé divina; e por conseguinte sem pecado de infidelidade, porque houvessem de ser condenados. Esta resolução, posto que refutada, e desfavorecida de muitos; contudo é recebida hoje dos melhores e mais pios doutores³⁶³.

Ainda que Simão de Vasconcelos não evidenciasse, adotar uma postura flexível sobre a salvação ameríndia em seu tempo significava admitir que poderia haver muitos caminhos para a salvação. Mais que isso, poder-se-ia ser identificado como molinista pejorativamente pelos Dominicanos, por afirmar demasiadamente o poder do livre-arbítrio sobre a graça. No século XVIII, poderia ser considerado *laxista*, contrário à designação *rigorista* – mais próxima da posição jansenista e de Blaise Pascal, o maior crítico da moral jesuíta. Em artigo recente Evergton Sales Souza coteja as críticas do famoso Antônio Pereira de Figueiredo contra Simão de Vasconcelos. O autor de *Tentativa teológica*, base central das reformas institucionais e teológicas do período pombalino, explicita a influência da escola de Luís de Molina nesta concepção de salvação. O adepto da ordem agostiniana chega a afirmar que a escola média, defensora da solução da “via média” defendida por Molina, esteve por trás de toda a moral jesuíta. De sorte que reafirmou o vínculo entre livre-arbítrio, salvação e ignorância repetido no presente capítulo. “Este He o principio, ou Mystério Capital da Moral jesuíta. Admitir a ignorância invencível até dos princípios mais óbvios da racionalidade e humanidade”. Completa, abismado: “Vejo, sem comparação, mais pessoas justificadas por esta ignorância e esquecimento de Deus do que pela graça e pelos sacramentos”³⁶⁴.

Vemos o grande contraste entre as propostas de Nóbrega e as teses que os Jesuítas assumiram posteriormente no respeitante à ignorância invencível. Essas diferenças ilustram as mudanças da Companhia de Jesus frente à salvação.

Outra interpretação que endossa a associação do problema de São Tomé ao da ignorância invencível é a interpretação de António Vieira na *Chave dos profetas*³⁶⁵. Um

³⁶³ Idem, p. 134.

³⁶⁴ Evergton Sales Souza, “Catolicismo e o destino das almas dos índios: a crítica anti-jesuíta setecentista a um texto seiscentista”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VII, n. 13/14, 2008, p. 263-273, citação à p. 269.

³⁶⁵ Esse livro foi escrito em circunstâncias excepcionais e, por isso, foi apenas recentemente publicado em português. Após Vieira ter atuado como diplomata e ‘valido do rei’, ter vivido como missionário durante vários anos no Maranhão; e depois de ter escrito obras de tão grande repercussão e polémica, caindo nas malhas da Inquisição. Vieira conseguiu, contudo, uma licença papal em Roma, onde iniciou a redação desta obra, semifinalizada no ano de sua morte, na Bahia, em 1697. O famoso *História do futuro* é o primeiro volume desta tríade cujo conteúdo, como informa o responsável pela conferência da obra antes de chegar nas mãos do inquisidor geral de Portugal, cardeal Nuno da Cunha, trata do reino em si, e o

dos principais temas dessa obra é justamente o tema da ignorância invencível, dentro do qual, segundo ele, seria preciso investigar “qual fé que lhe deve ser pregada e apresentada em função da sua capacidade, para que, recebendo-a, se torne isento de culpa, e, recusando-a, seja inescusável”³⁶⁶. O autor fez uma verdadeira genealogia bíblica sobre o tema, século por século, nação por nação, dos gentios que conheceram a palavra cristã, até chegar ao século XV, quando “caíram as barreiras do mar inavegável” e os povos da Guiné foram contatados. Segundo ele:

Se, porém, a extensão de tantas viagens, por mais diversa que seja e por mais longinquamente que se tenha dilatado, for comparado com todo o orbe da terra, imediatamente salta os olhos, da análise dos mapas, a quantidade de muitas outras regiões, situadas além dos limites definidos, que não foram tocadas pelos pés dos evangelizadores e que permaneceram inacessíveis, as quais, abandonadas em absoluto silêncio do Evangelho, nunca puderam ouvir as palavras dele, nem erguer-se das trevas em que jaziam³⁶⁷.

Com esse argumento, Vieira desejava defender que Tomé jamais poderia ter chegado às Américas. Assim, concluiu que “se alguém for de tal modo rude que, ensinado apenas pela autoridade dos seus antepassados, não tenha a mínima dúvida nem remorso de consciência acerca de tais actos, a ignorância deste pode ser considerada inculpa

vel e isenta de pecado”³⁶⁸. Para resolver os motivos teológicos pelos quais essa região do orbe ficou tão estendida, para Vieira

Esta improvidência (da ignorância invencível) foi para eles uma espécie de providência, pois que, por essa ignorância, o senhor misericordioso se dignou a salvar da eterna pena dos sentidos aqueles que, pela sua presciência, sabia que do mau uso do conhecimento e da fé iriam ser condenados a um castigo total e completo³⁶⁹.

Esta interpretação entra em detalhes que possuem fortes raízes no molinismo e na matriz teológica jesuítica do século XVII. Ela difere das posições de Nóbrega e de Anchieta, cujas concepções eram mais embasadas pelos Dominicanos. Dessa forma,

segundo volume trata da sua realização na terra. Contudo, o terceiro volume trata “do tempo, em que tempo, quando se realizará e quanto tempo durará”. Carlo Antonio Casnedi, *Da realização de Cristo na terra*, in: Idem, p. 679. Alfredo Bosi, “Introdução”, in: *Essencial Antônio Vieira...*, op. cit., p. 126.

³⁶⁶ Antônio Vieira, *A chave...*, op. cit., p. 297.

³⁶⁷ Idem, p. 101.

³⁶⁸ Idem, p. 363.

³⁶⁹ Idem, p. 473.

observar as mudanças conceituais do conceito de *ignorância invencível* permite-nos captar a grande transformação em curso na virada do século XVI e XVII.

Testemunhos Tupis no “problema da má escolha”

Também é possível evocar alguns testemunhos dos próprios tupis sobre o problema da ignorância e da desigualdade frente aos europeus, seja no século XVI ou a partir de fontes posteriores. Não é justo desprezar as inúmeras diferenças entre as tribos que os missionários denominavam Tupinambá. Contudo, em virtude da falta de fontes e da riqueza de depoimentos, podemos reconstituir os fragmentos dos depoimentos indígenas para buscar compreender, como num quebra-cabeça, o encontro entre missionários e os Tupinambá³⁷⁰.

Como vimos, a maioria dos tupis chamavam os franceses de *Maíra*. André Thevet explica como os franceses passaram a ser associados desse modo, dando um indicativo interessante da maneira como os ameríndios encaravam a *humanidade* dos europeus:

Logo que esta terra foi descoberta (...) estes selvagens, admirados de ver os cristãos que lhe apareceram estranhíssimos tanto na aparência quanto no procedimento, acreditavam que os mesmos fossem profetas, passando a referenciá-los como deuses. Mas quando a canalha viu que os cristãos adormeciam, morriam e estavam sujeitos às suas mesmas paixões, começou a desprezá-los e maltratá-los sistematicamente, estendendo esses procedimentos aos colos depois que se estabeleceram entre eles, espanhóis e portugueses em sua maioria. (...) os índios, além disso, deixaram de chamar o branco de caraíba que significa ‘profeta’ ou ‘semideus’ preferindo chamar-nos, desdenhosa e infamamente, de *mair*, nome de um dos seus antigos profetas que eles detestam e tratam com desprezo³⁷¹.

Em contraste com a América espanhola³⁷², esse é um dos poucos relatos de como os tupis viam os europeus inicialmente. Se no relato de Hernán Cortez os mitos

³⁷⁰ Não pretendo abordar aqui a mitologia tupinambá a partir de uma perspectiva do estruturalismo. Como explica Eduardo Viveiros de Castro, quando Lévi-Strauss dedicou-se às *Mitológicas* estava na fase “pós-estruturalista”. Ver Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 155.

³⁷¹ André Thevet, *As singularidades...*, *op. cit.*, p. 100.

³⁷² Para uma leitura do “outro” dos “outros” na América espanhola, ver Todorov, *A conquista da América*, São Paulo, Martins Fontes, 1998. Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1992 e Miguel Leon Portilla, *Vision de los vencidos*, México, Universidad Autónoma de México. Disponível em

astecas ajudaram a perceber os espanhóis como deuses, o mesmo se pode afirmar para os tupis, pois os caraíbas também teriam chegado a partir do mar. Assim, Thevet dedicou um capítulo d'*As singularidades da França Antártica* apenas para descrever a amabilidade com que recebem os estrangeiros e trocam presentes. Chega a reproduzir o ditado de que “a ignorância é a mãe da admiração”³⁷³, sem poupar ironias para o fato dos Tupinambá serem tão abertos aos franceses. Contudo, alguns relatos mostram desconfiança e questionam porque os *Maíra* estava ali, como percebeu Jean de Léry:

Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outra maíras sois grandes loucos, pois atravessas o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem. Não será a terra que vos nutriu suficiente para nutri-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos, mas estamos certos de que, depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados³⁷⁴.

A visão crítica dos Tupinambá sobre os europeus, porém, aparece pouco na documentação. Como era de se esperar, a maior parte dos relatos dos mais variados escritores e locais valorizavam a técnica e os materiais europeus, além das vestimentas. Como se sabe, a “abertura para o outro” também envolvia o canibalismo e a guerra, como inúmeros trabalhos antropológicos foram capazes de demonstrar³⁷⁵. Um dos relatos mais ricos sobre sua admiração e a consideração de sua desigualdade frente à providência foi reproduzido pelo capuchinho Yves d'Évreux. Apesar de transbordar os limites temporais dessa dissertação, na medida em que o documento é do século XVII, não se pode deixar de fazer referência à fala de um tupinambá, de nome Orubutim, praticamente inexistente em fontes portuguesas:

Falamos sobre de vários temas, da criação do mundo, da providência de Deus na direção dos homens e da vocação singular e particular. Quanto ao primeiro ponto, a criação, “Deus”, dizia ele, “deve ser espírito poderoso, que nós não podemos compreender, para ter criado com uma só palavra, como ouvi de vós, pai, tudo o que vemos e ouvimos. Pois eu considero a grande extensão do mar que há desde essa ilha até a França (...) tudo isso

<http://axayacatl.edu.mx/historia/wpcontent/uploads/2013/10/LeonPortillaMiguelLaVisiondelosVencidos.pdf>. Acesso em 22/12/2015.

³⁷³ André Thevet, *As singularidades...op. cit.*, p. 144-145.

³⁷⁴ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 169-170.

³⁷⁵ A relatividade sobre o canibalismo se iniciou em Montaigne e a “relatividade” da prática antropofágica tem sido objeto de inúmeras reflexões. Para uma visão associada a própria cosmologia tupinambá, ver o esclarecedor Adone Agnolin, *O apetite da antropofagia: o saber antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá*, São Paulo, Edusp, 2005.

foi feito por Tupã.

Quanto ao segundo ponto, ele disse: “Fico pasmo quando começo a pensar na diversidade das nações que existem no mundo. Vejo que os franceses têm riqueza em abundância, são valentes, inventaram os navios para atravessar os mares, os canhões e a pólvora para matar os homens invisivelmente, são bem vestidos e alimentados, são temidos e respeitados. E, pelo contrário, nós todos daqui ficamos errantes e vagabundos, sem roupas, sem machados, podões, facas e outras ferramentas. Qual será a causa disso? Duas crianças nascem ao mesmo tempo, uma francesa e outra tupinambá, as duas débeis e fracas e, contudo, uma nasce para ter todas as comodidades e a outra para passar a vida pobremente. Nós vimos livres ao mundo não tem nada mais do que o outro, Mas acontece que uns tornam-se escravos e outros, morubixabas”.

Quando ao terceiro ponto, acrescentou ele: “eu não poderia ficar satisfeito quando me pergunto porque vós franceses tendes conhecimento de Deus e nós não. E por que nós permanecemos tanto tempo nessa ignorância? Vós nos dizeis que Deus vos mandou; por que não vos mandou mais cedo? Nossos pais não se teriam perdido como o fizeram. E, se os Paí são homens como nós, por que é que eles falam com Deus e os outros não?”

Eu respondi-lhe, sobre tudo isso, que “nosso espírito é muito pequeno para compreender o que o grande Deus reservou só para si. (...) quando ele vê que um homem está disposto a receber sua fé, ele não deixa de mandar seus apóstolos visitá-los e eles lhe dão meios de salvar-se. E, portanto, é evidente que, antes que nós viéssemos, o espírito e o coração deles não estava disposto, preparado para receber uma luz tão grande como a do Evangelho”³⁷⁶.

Nesse diálogo, tão extenso quanto rico, d'Évreux reproduziu o discurso de um índio catecúmeno. Ele apresenta poucas particularidades frente à cultura tupi, mas faz-se interessante tanto pelas perguntas quanto pelas respostas sobre a desigualdade frente os Tupinambá e os franceses. Yves d'Évreux, apesar de ter reproduzido a fala de um principal do Maranhão e ser franciscano, contudo, não aplicou o princípio de ignorância invencível para os Tupinambá, como várias passagens de seu importante livro não deixam desmentir³⁷⁷. Nesse aspecto, sua posição está coerente com a dos Jesuítas do século XVI. O desespero dos Tupinambá frente à possibilidade da perdição de seus antepassados que não conheceram a palavra de Deus foi exposto por José de Anchieta:

de maneira que em espaço de uma semana estavam aptos para receber o santo batismo, se estiveram em terra de cristãos, aos quais em público e em particular admoestávamos, especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu

³⁷⁶ Yves D'Evreux, *Viagem ao norte do Brasil*, Rio de Janeiro, Darcy Ribeiro, 2009, p. 455-456.

³⁷⁷ “E o tronco já morto, interprete-se como o fim e a consumação do curso desta ignorância, isto é, Deus querendo agora visitar esta nação, escolhendo para isso tanto doentes, velhos, caducos e moribundos (...) isso com o odor da água bastimal”. Idem, p. 339.

Creator, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, *mostrando muito sentimento de ter mortos, sem este conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno*³⁷⁸.

O jesuíta, ao reproduzir seu discurso para um grupo de crianças, deixou transparecer sua convicção novamente, mas também teve – nessa ocasião – sensibilidade para compreender o impacto da pessimista visão cristã sobre os habitantes da América. Como veremos melhor no próximo capítulo, os testemunhos quinhentistas são unânimes quanto ao fato dos Tupinambá acreditarem na imortalidade da alma, e apresentar tanto medo dos demônios e maus espíritos, que alguns deles morriam ou viviam profundamente atormentados com eles. O mesmo pode-se dizer da notícia de Deus. No Capítulo IV, abordaremos como as visões de inferno e glória por parte dos Tupinambá influenciaram na conversão. Por ora basta dizer que a perspectiva do inferno, para os Tupinambá, era provavelmente mais assustadora que a de um catecúmeno europeu³⁷⁹. A mensagem de Deus também pareceu aos Tupinambá profecias semelhantes a dos antigos caraíbas dos tempos do dilúvio. Jean de Léry reproduziu outra fala interessante sobre o ocorrido:

Ouviram-me todos com grande admiração e muito atentos e, ao terminar, apareceu outro ancião que tomou a palavra e disse: - ‘É certo que dissestes coisas maravilhosas e bonitas que nunca ouvimos; a vossa arenga, entretanto, nos lembra ou muitas vezes ouvimos de nossos próprios avós, isto é, que há muito tempo, já não sei mais quantas luas, um *mair* como vós, e como vós vestido e barbado, vaio a este país e com as mesmas palavras procurou persuadir-nos a obedecer o vosso Deus; porém, conforme ouvimos de nosso antepassados nele não acreditaram. Depois desse veio outro e, em sinal de maldição, doou-nos o tacape com o qual nos matamos uns aos outros; e há tanto tempo já usamos que se agora desistíssemos zombariam de nós³⁸⁰.

Esse não é apenas mais um depoimento que associa os brancos aos caraíbas. A passagem supracitada também revela uma visão importante sobre a desigualdade humana com base no argumento da miséria em comparação com os europeus. A visão está em coerência com a declaração de Orubutim reproduzida por d’Évreux.

Poder-se-ia imaginar que essa seria uma visão esperada pelos missionários, sedentos por recolher discursos de conversos admirando os costumes europeus. Contudo, o discurso em questão se repete em tempos e espaços distintos. Pelos mais

³⁷⁸ José de Anchieta, “Carta de S. Vicente”, 1565, *Cartas... op. cit.*, p. 211.

³⁷⁹ O trabalho de Gloria Kok forneceu mais informações sobre o tema. Ver *Os vivos e os mortos na América portuguesa*, Campinas, Ed. Unicamp, 2001.

³⁸⁰ Jean de Léry, *op. cit.*, p. 218.

variados relatos, a versão da desigualdade se assemelha desde protestantes, até capuchinhos e, finalmente, o depoimento de Nóbrega – já trabalhado no tópico anterior. Contudo, a versão de Léry apresenta uma particularidade: os índios não apenas se sentiam miseráveis, mas também responsabilizados por isso, concebendo a recusa sobre a palavra nos tempos do dilúvio como o principal fator para a maldição de sempre guerrearem-se uns aos outros. A chave explicativa para essa misteriosa menção não está isolada. O principal da ilha do Maranhão, Japi-açú, proferiu um discurso muito semelhante e riquíssimo, recolhido pelo capuchinho Claude D'Abbeville:

Acreditamos ainda que por causa da maldade dos homens e para castigar-nos Deus fez o dilúvio, apenas escapando a este castigo um bom pai e uma boa mãe de quem descendemos todos. Éramos uma só nação, vós e nós; mas Deus, tempos após o Dilúvio, enviou seus profetas de barbas brancas para instruírem-nos na lei de Deus.

Apresentaram estes profetas o nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis, pois os profetas, vendo que os de nossa nação não queriam acreditar neles, subiram para o céu, deixando as marcas dos seus pés cravadas no rochedo (...) ³⁸¹.

Esta passagem - preciosa para a etnohistória - imputa a responsabilidade das próprias misérias e, portanto, de sua ignorância, através de uma fábula dos profetas de barbas brancas. Diversos questionamentos podem ser aventados para esta passagem: seria um discurso confiável? Não seria um discurso mesclado de crenças Tupinambá e cristãs/europeias? André Thevet, quase um século antes, havia se referido aos profetas como transmissores das técnicas da origem do fogo e das plantas cultivadas. Por incrível que possa parecer, Lévi-Strauss localiza, entre várias etnias de raiz tupi até meados do século XX, inúmeras referências ao motivo da 'má escolha' ou 'boa escolha' feita 'pelos primeiros homens' ³⁸². Nessas circunstâncias, parece que a ideia de livre-arbítrio, associada à responsabilidade, foi mais importante para examinar a desigualdade entre os homens que um olhar primeiro sobre o tema poderia fazer supor. Segundo o antropólogo francês, essas referências serviram de base para inúmeros temas da mitologia tupi, como a origem da vida breve (oposta à imortal), do fogo e das plantas

³⁸¹ Claude D'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975, p. 61.

³⁸² Esses mitos também são confirmados por Carlos Fausto, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp, 2001, p. 511 e Viveiros de Castro, *A inconstância...*, *op. cit.*, p. 203.

cultivadas. Viveiros de Castro, ao comentar o assunto, demonstra a sua importância para compreender a relação entre a “natureza” e a “cultura” dentro da cultura tupinambá³⁸³. A simbologia da madeira presente no depoimento supracitado, inclusive, foi interpretada por Lévi-Strauss como um dos fortes componentes simbólicos associados à fragilidade, à brevidade e à fraqueza³⁸⁴.

Aliás, a madeira parece ter sido um componente simbólico poderoso, associado diretamente ao mito comentado. Em contraste, o ferro foi exógeno ao universo de referências tupis, uma vez que eles não o conheciam antes da chegada dos portugueses. Sem dúvida o metal teria surtido um efeito simbólico poderoso na cosmologia ameríndia, ainda mais levando-se em conta o “código dos cinco sentidos” presente nos mitos do cone sul³⁸⁵. A “espada de ferro”, assim, parece ter sido diretamente associada àquilo que os europeus representavam para os próprios ameríndios. Na verdade, tanto o ferro quanto a própria finalidade do mito (a explicação sobre a desigualdade dos brancos) seriam razões suficientes para supor que o “mito” apresentado acima não é anterior à chegada dos europeus. Mas daí não se conclui que tenha sido introduzido por um europeu.

Em seus estudos sobre mitologia na América do Sul, Alfred Métraux defende que o “motivo da má escolha” e os mitos do “dilúvio” estão ligados. Segundo o antropólogo francês, muitas tradições discutem os “culpados” pelo dilúvio³⁸⁶, bem como a presença de irmãos, seja após ou antes do dilúvio. Entre os Tobas e os Chiguaranos, guaranis, há relatos quase idênticos aos do Maranhão. Nessa versão, um “herói” teria oferecido um revólver e um arco e flecha para eles, tendo eles escolhido a segunda arma, menos potente que a europeia, o que explicaria a sua diversidade³⁸⁷.

Ora, tendo em vista a força dos mitos da “má escolha” e do dilúvio nos vários documentos apresentados na reflexão etnológica concernente ao tema, parece haver elementos suficientes para afirmar que os mitos em questão também partiram dos Tupinambá, embora tenham sido modificados a fim de ilustrar certa visão sobre a desigualdade e mesmo a responsabilidade sobre a derrota técnica e militar no processo da conquista.

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas: o cru e o cozido*, São Paulo, Cosac Naify, 2012, p. 179.

³⁸⁵ Idem, p. 182 em diante.

³⁸⁶ Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 44-45.

³⁸⁷ Idem, p. 55-56.

Há razões suficientes para indicar, portanto, que tanto o “motivo da má escolha” quanto as lendas sobre o apóstolo Tomé foram versões distintas que narram um mesmo processo: o “encontro” dos Tupinambá com os europeus. No caso dos Tupinambá, a recusa da arma foi a causa de sua desigualdade. No caso dos Jesuítas, foi a negação da palavra a causa da miserabilidade e da desgraça. Os dois, contudo, apontavam para o mesmo aspecto comum: a *escolha* e a *responsabilidade* pela situação em que se encontravam. Reafirmar o seu livre-arbítrio nessa ocasião, contudo, não significou uma defesa humanista; pelo contrário, foi um argumento teológico para condená-los ao inferno e moral para responsabilizá-los pela situação em que viviam.

A escolha errada mediante o livre-arbítrio tornava-os comuns e simultaneamente diferentes dos demais homens do tempo do dilúvio. Veremos no próximo capítulo que a entrada dos europeus representaria um novo dilúvio. Ela inspirou uma reelaboração, não a partir da cosmogonia, mas de um apocalipse³⁸⁸ dos valores, da salvação, da liberdade, de toda a vida por parte dos tupis.

³⁸⁸ Cristina Pompa, *A religião...*, op. cit., p. 389.

Capítulo III

O involuntário da salvação

“Apresentaram estes profetas o nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. Desde então fomos miseráveis”

Japi-Açú, Principal da Ilha do Maranhão

Este capítulo trata do aspecto involuntário da salvação dos índios Tupi no Brasil. No capítulo anterior, buscou-se compreender o impacto, do ponto de vista teológico, do tema da ignorância e da escatologia dos índios. O tema do livre-arbítrio foi um componente central deste longo inquérito soteriológico. Afirmá-lo ou negá-lo implicava aceitar a responsabilidade ou não pelo isolamento espiritual milenar em que os indígenas viviam.

Se o primeiro impacto da descoberta da América sobre a salvação fora a ignorância, a primeira visão a respeito da salvação dos ameríndios foi associada ao aspecto transcendente que explicaria este encontro. A descoberta da América foi explicada diversas vezes pela providência divina³⁸⁹. É difícil não observar os eventos centrais dos descobrimentos a partir de uma ótica religiosa. Diversas concepções milenaristas saíram de seu casulo para anunciar por toda a parte que o apocalipse estava se desencadeando. Em fins da Idade Média, a Europa, ainda assombrada com a expansão árabe, era devastada pela peste. Por todos os lados, brotaram cismas espirituais e reformas institucionais que não tardariam a amadurecer pela violência. Pintores, poetas ou teólogos pintaram uma humanidade envelhecida, a viver seus últimos dias antes de conhecer o julgamento final de sua vida tão longa quanto pecaminosa. Os famosos navegadores e conquistadores do século XV partilhavam desses mesmos sentimentos e mentalidades. Tão logo os colonos chegaram, contudo, por cima dos corpos que caíam incessantemente, vozes desesperadas nascidas da morte lamentavam a devastação empreendida pelos brancos. Ainda que a partir de línguas diferentes e culturas destoantes, a consciência do processo pelo qual os nativos isolados passavam fez parte de um movimento maior.

³⁸⁹ Tzvetan Todorov, *A conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.

A consciência dos conquistadores foi tão religiosa quanto a dos conquistados. A providência divina esteve presente em toda a documentação que construiu a “invenção da América”, como percebeu o historiador mexicano Edmundo O’Gorman³⁹⁰. A América, aos olhos dos conquistadores, não foi outra coisa senão a manifestação imanente do paraíso – como também defendeu Sérgio Buarque de Holanda num livro que já nasceu clássico³⁹¹. Como argumenta o historiador, os motivos endêmicos da colonização foram significativos em muitos capítulos da história colonial brasileira. Em contraste, os habitantes da América destoaram desta visão idílica. Como vimos no capítulo anterior, teólogos Dominicanos e Jesuítas esforçaram-se por definir juridicamente o sentido da *humanidade* dos nativos da América portuguesa. Sem essa definição, a atuação missionária seria apenas participar de batalha transcendente entre Deus e o Diabo frente às novas terras sem levar em conta a atuação humana nesse processo, o que poderia ser identificado como um argumento protestante.

Contudo, não apenas os herdeiros de Lutero negaram o caráter voluntário das ações ameríndias. Frequentemente, as forças sobrenaturais agiam diretamente sobre os costumes e as lideranças indígenas na ótica católica. Laura de Mello e Souza conseguiu perceber o problema em cheque quando escreveu que as posições dos índios foram mais passivas que ativas ante o diabo³⁹². A luta dos soldados de Cristo, neste caso, passava a ser contra o próprio demônio, e não apenas contra forças humanas. Como Ronald Raminelli sintetiza: a demonização dos costumes indígenas aumentou o ímpeto da cruzada espiritual jesuíta³⁹³. Observados dessa perspectiva, o contato dos Jesuítas com os índios brasileiros poderia ser visto como combates transcendentais e, portanto, involuntários, saindo do escopo da ação humana. Para dar conta da esfera involuntária dessa “cruzada missionária” dos Jesuítas entre os índios no Brasil, este capítulo divide-se em duas seções: a atuação do demônio e a atuação de Deus.

1 - A atuação do demônio

³⁹⁰ Edmundo O’Gorman, *A invenção da América*, São Paulo, Editora Unesp, 1992.

³⁹¹ Sérgio Buarque de Holanda, *op. cit.*, cap. 1.

³⁹² Laura de Mello e Souza, *Inferno atlântico: demonologia e colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 103.

³⁹³ Ronald Raminelli, *op. cit.*, p. 120.

Transformações do demônio

Quando as primeiras concepções cristãs sobre o livre-arbítrio foram construídas, na patrística, a noção de demônio não era em nada semelhante às posteriores encetadas na baixa Idade Média e no princípio da Época Moderna. O esforço maior de Santo Agostinho, ao redefinir a teologia cristã contra os maniqueus, era justamente erradicar o princípio de divisão entre um Deus bom e um mal. Como vimos no primeiro capítulo, a definição agostiniana de *mal* foi fundamental para adequar a concepção de que Deus seria fonte inesgotável de todo o bem. Afirmar que o mal não existe em si mesmo, senão como distanciamento de Deus, afastava o risco de se cair no politeísmo. Com tal definição, Agostinho de Hipona criou uma unidade metafísica-moral poderosa para o cristianismo, dentro da qual o livre-arbítrio cumpria um papel fundamental, pois o *mal* não existiria em si mesmo, apenas relativamente a Deus.

Conforme vimos no Capítulo I, agimos mal quando inclinamos nossa *vontade* para os bens mutáveis, distanciando-se de Deus, expressão *infinita e beneplácita* da imobilidade. Esse mal seria de nossa responsabilidade, como veremos no próximo capítulo. Contudo, no *Diálogos do livre-arbítrio* Agostinho escreveu que as “inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões quando elas exercem seu reinado”³⁹⁴. Aparentemente, a passagem pode parecer contraditória com sua definição de mal, afinal, como poderia haver um “reinado” para além de Deus? Mais à frente ele o concebeu, contudo, como um mau exemplo na dimensão do orgulho e da concupiscência:

o demônio apresentou-se ao homem como exemplo de orgulho, o Senhor apresentou-se para nós como exemplo de humildade (...) se alguma sugestão procedente do apetite de bens inferiores vier a solicitar nossa atenção, deveríamos ser conduzidos ao bem, pelo exemplo da condenação e dos tormentos eternos do demônio”³⁹⁵.

Embora não tenha definido, à maneira dos futuros escolásticos, tão precisamente, chegou a indicar nas *Confissões*³⁹⁶ que nossa parte irascível seria controlada pelo demônio. Mas o autor reafirmou a onipresença de Deus e desconsiderou a possibilidade do Diabo deter alguma força comparável à divina. Lúcifer “é o príncipe deste mundo (...) quero dizer, da parte mortal à ínfima criação, isto é, ele é o chefe do

³⁹⁴ *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 53.

³⁹⁵ *Idem*, p. 240.

³⁹⁶ *Idem*, p. 87.

pecado e senhor da morte”³⁹⁷. Se o *mal* era simplesmente ausência, reminiscência do *bem*, ou simplesmente o nada, só restava uma saída: inclinar-se aos bens imutáveis, fonte inesgotável da presença divina:

os homens triunfam do demônio por excelência de sua fé. Não é um fato de pouca glória o de vencerem o demônio, tomando sobre si aquele mesmo suplício pelo que o espírito das trevas glorificava-se de ter vencido os homens³⁹⁸.

Agostinho referenciou a figura do demônio na influência das ações humanas, mas ele não se tornava ativo diante delas. Séculos depois, Anselmo de Catuária escreveu o *De Diaboli causi*, um tratado no qual ele apresentou os motivos pelos quais Lúcifer teria se tornado um homem mal do ponto de vista do livre-arbítrio. Segundo ele, Lúcifer teria se tornado um anjo caído ao rejeitar o dom da perseverança dado por Deus. Todavia, isso não implicou uma modificação na definição de mal: consistiu apenas no fato dele não ter conservado, na condição de um anjo, a retidão da vontade. Os anjos bons, pelo contrário, optaram por acolher o dom referido³⁹⁹.

A relação do livre-arbítrio com o problema do mal e do demônio, por influência de Anselmo, foi bastante trabalhada por Tomás de Aquino em *De veritate*. Ao refletir sobre a possibilidade do mal entre os anjos e os demônios, ele escreveu:

se a vontade dos demônios obedecesse a si mesma, não se seguiria que por causa deste esteve se confirmado no mal; porque é impossível que ele queira por seu querer o que é eficazmente o bem (...) Em contraposição, os anjos só podem fazer o mal no hábito, pois como eles não tem paixões (e elas são a origem do mal), não poderiam fazer o mal em princípio⁴⁰⁰.

Tomás de Aquino estabeleceu uma distinção relevante nessa passagem: o demônio não podia querer o bem, ao passo que os anjos não podiam desejar o mal. Assim, Aquino concluía que o demônio não teria livre arbítrio⁴⁰¹. Algumas páginas antes, o dominicano já expusera que “Deve-se conceder absolutamente que o livre-arbítrio dos demônios está de tal maneira obstinado no mal que não pode querer voltar a

³⁹⁷ Idem, p. 184.

³⁹⁸ Idem, p. 216.

³⁹⁹ Paula Oliveira e Silva, “Reminiscências do De Libero Arbitrio de Sto. Agostinho no *De veritate* de Sto. Anselmo” *Philosophica*, n. 34, 2009, p. 1-19. F. Castañeda, “El *Tratado sobre la caída del Demonio* o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury”, in: Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la caída del Demonio*, Bogotá, Uniandes, 2005, p. 3-133.

⁴⁰⁰ Tomás de Aquino, *O livre arbítrio*, São Paulo, Cultrix, 2014, p. 155.

⁴⁰¹ Idem.

querer o bem”⁴⁰². Já o anjo possuía de tal maneira a retidão da vontade que ele não poderia querer outra coisa senão fazer o bem.

Ao discutir o livre-arbítrio dessas “criaturas”, como ele as denominava, Aquino diferenciava totalmente o homem, pois nesse caso “a vontade, quando se inclina a algo, permanece nela a faculdade de permanecer no oposto, pois aquilo a que ela se inclina, sua natureza não a move, razão pela qual a vontade pode referir-se a coisas opostas”⁴⁰³. Por essa razão, o homem não poderia ser totalmente obstinado, como os demônios, nem totalmente reto, como os anjos. O livre-arbítrio tornava-se uma chave fundamental para se perceber o homem como uma criatura entre os anjos e os demônios.

Na alta Idade Média, porém, grandes mudanças do ponto de vista social alteraram profundamente o poder do demônio sobre o homem. Jean Delumeau foi o historiador que melhor captou a sensibilidade deste momento histórico, ao colocar a *peste* como a fonte dos maiores medos da Europa⁴⁰⁴. A peste invadiu a Europa tão vorazmente que se conservou como praga até 1800. Na iconografia sobre o inferno, como no caso dos quadros de Hieronymus Bosch, as penalidades foram mais reais que as representações agostinianas apresentadas no capítulo anterior: apresentaram-se às suas telas corpos despedaçados, doentes, demônios torturadores e animais. Se antes o inferno era colocado como um lugar muito distante deste mundo, do século XIV em diante ele pareceu ilustrar, talvez de modo ainda mais dramático, o ocorrido naquela altura da história europeia. Antes as penas do inferno eram imaginadas na alma, sendo mais penosas que a pior dor imaginada no plano terreno⁴⁰⁵. As tentações promovidas pelo demônio, presentes nas descrições morais de Agostinho e em tantos outros moralistas, transformaram-se nesse período em intervenções diretas. A *demonologia* emergiu sobre esses corpos enfermos, desenvolvendo a ideia de que os demônios poderiam subir à terra e fazer pactos com os homens. A maldade, portanto, passou a ter componentes sobrenaturais e não exclusivamente morais. Laura de Mello e Souza captou essa metamorfose histórica ao escrever:

⁴⁰² Idem, p. 148.

⁴⁰³ Idem, p. 142.

⁴⁰⁴ Jean Delumeau, *História do medo no ocidente*, op. cit., capítulo 1.

⁴⁰⁵ Jacques Le Goff, *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*, Lisboa, Ed. 70, s/d, p. 68.

Satã, que d'antes não tinha direito algum sobre este mundo, nem poder algum sobre o homem, uma vez vitorioso despojou este do seu domínio e assumiu o poder e o império deste mundo, que coubera ao homem deste o seu nascimento⁴⁰⁶.

Eis que as histórias do livre-arbítrio e do demônio se cruzaram novamente: o demônio ganhou a força que um dia os homens possuíram. Os fenômenos deste mundo, portanto, associaram-se mais ao sobrenatural que ao natural. Mais à teologia que à moral, pois agora o mal podia ser feito diretamente pelo demônio. É verdade que os homens tinham grande parcela de culpa neste processo, ao estabelecerem com Satã pactos, auxílios, mediante rituais e magias e até relações sexuais diretas com o demônio⁴⁰⁷. Mas o grande mal então anunciado não poderia ser explicado apenas pela sua *vontade*: algo maior deveria justificá-lo. Como argumentou Delumeau, o termo Renascimento embarçou a percepção de que este processo havia sido mais medieval que moderno. O inferno subiu à terra mais na Idade Moderna que na Idade Média⁴⁰⁸. O maior expoente do teatro renascentista português, Gil Vicente, apresentou um auto imaginário sobre o pós morte. Tanto o mérito quanto a influência dos diabos deviam ser levados em conta no julgamento do auto da barca que atravessava o Aqueronte:

Alma: Por minha triste sorte e diabólicas maldades violentas,

Estou mais morta que a morte,

Sem deposite, carregada de vaidades peçonhentas. (...)

Igreja: Santo Agostinho, doutor,

São Jerônimo, Santo Ambrósio, São Tomás, meus pilares!

Servi aqui por meu amor, a qual melhor;

E tu, Alma, gostarás meus manjares⁴⁰⁹.

No diálogo entre a alma e a Igreja, ao fim do auto, Gil Vicente ilustrou a condição da alma. Além de extremamente pecaminosa, ela sentia-se mais morta que a morte. Sofria de terríveis infortúnios, abatida frequentemente por maldades diabólicas contra as quais ela não possuía força alguma, senão pelos grandes doutores da Igreja. A constatação de um mundo de tanta maldade não pudera mais ser compreendida com a

⁴⁰⁶ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, op. cit., p. 155.

⁴⁰⁷ Heinrich Kramer e James Sprenger, *O martelo das feiticeiras (Malleus Maleficarum)*, Rio de Janeiro, Rosa dos tempos, 2009.

⁴⁰⁸ Laura de Mello e Souza, *O diabo...*, op. cit., p. 188.

⁴⁰⁹ Gil Vicente, *Obras Primas do teatro vicentino*, São Paulo, Edusp, 1970, p. 149-151.

mesma unidade dos velhos tempos da patrística e mesmo da Idade Média. No século XVI, não apenas o processo de perseguição contra os judeus continuou, mas no caso ibérico aumentou. No século XVI, a Europa foi retalhada com as guerras religiosas dentro do próprio cristianismo⁴¹⁰. Os protestantes acusavam os papas de serem o anticristo, e para os católicos os protestantes seguiam as ideias do próprio demônio.

O mundo moderno não foi duplo, mas múltiplo, onde cada parte desta multiplicidade ganhou traços infernais. O mal encarnou. Ganhou forma e imagem. Não mais foi apresentado como ausência de Deus: a realidade exigiu da teologia uma representação concreta e real que não poderia correr o risco de confundir-se como divina. Por isso, a nova representação imagético-teológica do Diabo no fim da Idade Média e princípios da Moderna influenciou profundamente Martinho Lutero. Em 1525, frente à aberta reivindicação de Erasmo para sua posição final sobre o assunto do livre-arbítrio e da salvação, Lutero chamou: “indiscreta e supérflua curiosidade é querer saber se nossa vontade efetua algo naquilo que é pertinente à salvação eterna, ou se cabe somente um papel passivo ante a graça atuante”⁴¹¹.

A vontade humana se acha portanto colocada entre Deus e o Demônio e se deixa levar como um cavalo. Se é Deus a guiá-la, vai *onde* Deus quer e *como* Ele Quer. (...) Se o Demônio dela se apossa vai *aonde* ele quiser e *como* quiser. Ora *a vontade humana não é livre* para escolher um senhor: os dois cavalheiros discutem o domínio sobre ela⁴¹².

À medida que a concepção de *predestinação* ganhou força, a posição católica assumiu paulatinamente uma postura mais positiva concernente ao livre-arbítrio, mas isso não significou o enfraquecimento do demônio. Como vimos no Capítulo I, os Dominicanos, Franciscanos e Jesuítas discutiram fortemente sobre o papel da graça sobre o livre-arbítrio. Veremos como os Jesuítas se posicionaram frente à atuação dos demônios na América portuguesa.

América endemoniada

Como anunciado na Introdução, a descoberta da América suscitou interpretações divinizadoras e providenciais em sua descoberta, mas também gerou debates extensos

⁴¹⁰ Para uma síntese do tema, Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da reforma*, São Paulo, Pioneira, 1988.

⁴¹¹ Lutero, *Servo...op. cit.*, p. 11.

⁴¹² Lutero, *Servo...op. cit.*, p. 35.

acerca do domínio do demônio sobre os americanos. O tema foi bastante trabalhado pela historiografia. Luiz Felipe Baêta Neves sintetizou com maestria a relação da teodisseia com a descoberta dos americanos:

No fim da Idade Média (que engendrou a figura do Diabo) ele parece particularmente ativo. E há duas fortes razões ideológicas para isso, no âmbito de nossa análise. Em primeiro lugar, o Ocidente tem que reconhecer a existência de seres e terras exteriores a si, e cujo índice de semelhança consigo não é positivamente dos maiores. Em segundo, deve haver uma razão para que tal ocorra. Por que teria Deus apartado irmãos? Ou, o inverso da pergunta: não teria o Demônio conquistado alguns desses irmãos? Em caso de resposta afirmativa, algo de poderoso acontecia: Lúcifer deixa de ser uma potencialidade para exibir seu verdadeiro rosto que agora surgiria, atraente, sob a forma de uma exótica similitude⁴¹³.

Embora não esteja de acordo com os termos ‘ideologia’ ou ‘exótico’, o antropólogo Baêta Neves evidenciou que a concepção relativamente recente de um diabo imanente modificou a visão da América. Ao invés de perceberem o isolamento da América como abandono divino, como as posições em torno da ignorância invencível chegaram a debater, alguns intérpretes também compreenderam a América como domínio de Lúcifer. No Peru, onde há presença de vulcões, vários julgaram serem suas bordas como as bocas do próprio inferno⁴¹⁴.

Contudo, se as menções iniciais à América estiveram mais relacionadas ao paraíso que ao inferno, isso não quer dizer que sua imagem tenha se preservado assim. Como argumentou Sérgio Buarque de Holanda, a mesma América confundida com o paraíso foi também aquela que desmistificou a localização do mesmo, pois até o século XVI acreditava-se que o paraíso poderia estar localizado em algum local do Atlântico⁴¹⁵. A desmistificação ocorreu em função de alguns motivos. Em primeiro lugar, pela atuação dos colonos em relação aos índios, cuja violência será sempre lembrada pelo relato do *Paraíso destruído*, de Bartolomé de Las Casas. Não demorou muito, na verdade, para os europeus tornarem-se lobos de si mesmos na América. As mesmas caravelas que trouxeram Deus foram as que conduziram o demônio. Como

⁴¹³ Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense universitária, 1978, p. 40.

⁴¹⁴ Laura de Mello e Souza, *Inferno...*, *op. cit.*, p. 34.

⁴¹⁵ Sérgio Buarque de Holanda, *Visões...*, *op. cit.*, capítulo 1.

expõe Ronaldo Vainfas: “Quisessem ou não, os portugueses acabariam, também eles, obrigados à combater a própria sombra no trópico”⁴¹⁶.

Há vários elementos históricos envolvidos neste processo. A instalação dos tribunais da Inquisição espanhola, cuja força serviu aos projetos da monarquia universal de Carlos V⁴¹⁷, na Nova Espanha, Peru e Nova Granada, foi expressão disso. Eles combateram, sobretudo, colonos que ali chegavam expulsos da metrópole por vários motivos: bruxaria, judaizar, roubos, delinquência etc⁴¹⁸.

Na América portuguesa, apesar de não ter havido um tribunal, as visitas tiveram efeitos morais sobre a vida da colônia, e perseguiram especialmente cristãos-novos. O mar foi um elemento simbólico importante para indicar o ritual de passagem, de lavagem e de mistério, que africanos e europeus enfrentaram para chegar a esta margem do Atlântico renovados⁴¹⁹. O caminho até aqui também poderia denotar um lugar de purgação, como Antonil interpretou numa passagem lapidar em *Cultura e opulência do Brasil*: “o Brasil é o paraíso dos mulatos, purgatório dos brancos e inferno dos negros”⁴²⁰. Em sua passagem, há pouca informação sobre os índios, talvez porque ele estivesse mais preocupado com a realidade do engenho de açúcar da Companhia de Jesus que ele administrava. Na verdade, as metáforas, as instituições, a economia, foram direcionadas, antes de qualquer outro fim, para o universo do que veio de fora, o que endossa a tese de que a América fora mais filha da Europa do que jamais foram a Ásia e a África.

Americanos endemoniados

Felipe II isentou os índios da Inquisição por serem considerados *gente miserable* e não *con razón*⁴²¹. Ronald Raminelli informa que não houve registros significativos sobre eles na Inquisição portuguesa, pois não eram vistos com responsabilidade⁴²² suficiente para julgamento. Alguns leitores podem ler esta posição da Inquisição como

⁴¹⁶ Ronaldo Vainfas, *A heresia...*, op. cit., p. 30.

⁴¹⁷ Anthony Pagden, *Lords of all the world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁴¹⁸ Adriana Luz Restrepo, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2005.

⁴¹⁹ A imagem é de Laura de Mello e Souza, *O diabo...*, op. cit., p. 99.

⁴²⁰ André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1982, p. 31.

⁴²¹ Charles Boxer, *A Igreja...* op. cit., p. 59.

⁴²² Ronald Raminelli, op. cit., p. 144.

uma atitude de tolerância e respeito à cultura ameríndia. No entanto, era a ignorância – como visto no Capítulo II – que lhes garantia a relativa imunidade. O juízo da ignorância sobre as índias do norte teve o demoníaco como seu norte. Laura de Mello e Souza defende que os *demonólogos* espanhóis foram bem mais sofisticados que os portugueses. Segundo ela, os europeus ibéricos tenderam a associar várias práticas indígenas como as danças, uso de alucinógenos e os sabás como manifestações de bruxaria.

No caso da América espanhola, as práticas espirituais astecas e incas foram encaradas como idólatras: cultos ao sol, movimentos milenaristas e sacrifícios humanos foram absurdos aos olhos dos espanhóis. É verdade que Serge Gruzinski observa a insistência destes movimentos como manifestações de resistência ‘mestiça’⁴²³. Seja como for, a idolatria era uma acusação muito séria, associada a outros tipos de religiões conhecidas pelos europeus. A iconografia europeia rapidamente associou a prática da idolatria andina e asteca com o culto ao bode, na verdade herdeiro da exegese literária dos séculos XII e XIII.

O famoso Bernardino de Sahagún, um dos intérpretes da cultura asteca mais importantes do século XVI, escreveu um longo poema condenando diretamente falsos ídolos astecas. Serge Gruzinski relata que o maior desafio, e ao mesmo tempo o maior incômodo, era a crescente associação dos antigos ídolos aos santos católicos. Bernardino de Sahagún, em 1564, escreveu:

Eles [os demônios], por toda a parte, no mundo, na terra burlam as pessoas, as enganaram, fingindo-se deuses. Muitos creram neles, os consideraram seus deuses, e também assim fizeram convosco. Portanto, agora (com isto) vossos corações podem se satisfazer. Na verdade, todos aqueles que tiverdes como deuses, nenhum deles é Deus, nenhum é o doador da vida, porque todos são diabos⁴²⁴.

O monoteísmo foi zeloso na tentativa de conversão dos Inca, Asteca, Aruaque, Guarani, entre muitos outros grupos da América espanhola em nome de um só Deus, mas não teve parcimônia para a multiplicação dos demônios. Os missionários construíram novos demônios fortemente poderosos na América, cuja força ameaçava a potestade cristã. Alguns apoios bíblicos foram utilizados, como: *Qual é o teu nome? E*

⁴²³ Serge Gruzinski, *op. cit.*, cap. 3.

⁴²⁴ Colóquios de 1524, colecionados por Bernardino de Sahagún em 1564, nos quais os doze Franciscanos expõem aos líderes político-religiosos e sábios, provenientes da conquista do México, a nova ordem cristã., Paulo Suess, *A conquista...*, *op. cit.*, p. 462.

lhe respondeu (Lúcifer), *dizendo: Legião é o meu nome, porque somos muitos*⁴²⁵. Num sentido quase oposto, recordamos Cícero criticando fortemente o estoicismo na versão grega, cujo maior representante era Crísipo. O orador romano fazia do panteão grego uma reunião de todas as culturas com as quais o império alexandrino se deparara, construindo uma verdadeira “multidão de deuses desconhecidos”⁴²⁶. Mas se os estoicos incorporavam os antigos deuses do mundo helênico em nome de um *Logos* unitário, os missionários não nomeavam os deuses idolatrados dos americanos com um recurso conceitual e estético ao ponto de transbordar as fronteiras cosmológicas cristãs. Em 1460, o demonólogo espanhol Alphonsus de Spina, com base em outros autores medievais, buscou contar quantos demônios havia no mundo, e o número superou a escala dos cinco milhões⁴²⁷.

Quanto maior a sombra, mais forte a luz, como as metáforas insistem em repetir, como a prestar referência às poderosas proposições agostinianas. A multiplicidade dos demônios estava justamente no lugar em que *lhe* era reservada: o espaço onde Deus não alcançava. Se o mal era ausência de Deus, nenhum lugar poderia ser mais propício para o demônio do que a América, o continente ignorado e ignorante da palavra cristã. Ao mesmo tempo, uma vez o demônio dali extirpado, ela seria a terra para a qual o reino de Deus poderia reerguer-se a partir das cinzas de uma Europa castigada pela peste e repleta de pecados.

José de Acosta, mais uma vez, foi quem refutou de modo mais eloquente que a América não foi um sinal do apocalipse, mas simplesmente uma nova terra desconhecida ao homem por diversas razões. Cristina Pompa oferece uma boa síntese do peruano, que teria sido o porto de chegada de uma série de vicissitudes históricas: “o sonho milenário foi se apagando em face dos conflitos com os colonizadores e da resistência indígena à conversão, cedendo lugar à evangelização”⁴²⁸.

No entanto, outro processo mais profundo, do ponto de vista da mentalidade missionária, também se desenvolveu na mescla entre a visão de demônio e a América. Efetivamente, o Diabo era a ausência de luz divina. À medida que esta escuridão se

⁴²⁵ Marcos, 5: 9.

⁴²⁶ Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*, in: tradução de Leandro Abel Vendemiatti, *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*, Campinas, Dissertação de mestrado em letras clássicas, Unicamp, 2003, p. 82.

⁴²⁷ Stuart Clark, *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Idade Moderna*, São Paulo, Edusp, 2009, p. 122.

⁴²⁸ Cristina Pompa, *op. cit.*, p. 58.

personificou e tornou-se mais ativa, tomou o lugar dos homens. Portanto, havia algo para além da *ausência de Deus* nos demônios medievais. De mera ausência e de nada, no sentido agostiniano, a dualidade entre bem maior e bem menor no seio do livre-arbítrio agostiniano foi profundamente modificada com a noção de Bem Maior e Mal Maior. As iconografias da alta Idade Média, no entanto, confirmam a validade destas suposições: mesmo sendo o mal questionador do poder de Deus, sua força é comparável a uma fogueira subterrânea ante uma fonte inesgotável de luz. Na América, o demônio do final da Idade Média pode ser pensado em dois níveis: o sentido da ausência e o de excesso. Assim, o demônio encontrava-se em toda a parte, mas houve algum critério teológico: potencialmente, tanto o excesso quanto a sua falta poderiam ser demonizados.

No que diz respeito aos nativos da América portuguesa, as duas vias interessam como veículos de análise. Se ameríndios podiam ser controlados pelos demônios, estudá-los a partir dos Jesuítas é uma boa maneira de estudar a antropologia no campo da história. Se o inquisidor era antropólogo⁴²⁹, os Jesuítas parecem ter sido os etnólogos daquelas gerações que se perderam, ou melhor, transformaram-se na noite dos tempos.

Para examinar a demonização da cultura ameríndia na América portuguesa, Ronaldo Vainfas endossa a tese de Laura de Mello e Souza ao lembrar que os portugueses não enxergaram a cultura tupi como relacionada à *idolatria*, o maior protótipo da demonização da América. O historiador abre apenas uma exceção documentada para esta afirmativa: a santidade de Jaguaripe. Contudo, ele mesmo defende que o ídolo ali cultuado era fruto de um hibridismo⁴³⁰. Como veremos à frente, o aspecto mais debatido sobre os hábitos Tupi era precisamente o fato de não possuírem ídolos, cultos ou lugares sagrados. Isso não equivale a afirmar que, por isso, os demônio estivessem ausentes. Pelo contrário: poderiam estar em toda parte. O *problema da incredulidade tupi*, como tão bem nomeou Viveiros de Castro, traduz muitos sentidos para as *ausências*.

As visões distintas sobre as crenças dos nativos da América espanhola e portuguesa são importantes para compreender o sentido da *demonização* dos costumes tupis. Esclarecê-lo, à luz da teologia e do livre-arbítrio, pode fornecer subsídios para

⁴²⁹ Carlo Ginzburg, "O Inquisidor como Antropólogo", *América, Américas. Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh/Marco Zero, n. 21 - setembro 1990/fevereiro 1991, p. 9-20.

⁴³⁰ Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 21.

entender melhor a particularidade tupinambá, por um lado, e compreender o processo de colonização, por outro. A historiografia que pensou esse período vem procurando interpretá-lo com maestria a partir da troca, da ‘dialética’, ‘tradução’, ‘hibridismo’, ‘negociação’⁴³¹. O diabo possui papel relevante nesse embate. Ronaldo Vainfas, Ronald Raminelli e Cristina Pompa reforçam a tese de que os Jesuítas acreditavam que o diabo fora vitorioso na América, e pelo combate dos “soldados de Cristo” poderia dali ser extirpado. Contudo, esta tese foi mais um ponto de chegada que de partida. Deve-se observar também os fundamentos teológicos sob este pressuposto nas tentativas de conversão jesuíta, o que significa compreender a demonização como um processo histórico construído lentamente.

Antes de adentrar nos processos pelo quais os demônios poderiam influenciar os ameríndios, cabem algumas considerações sobre como os Jesuítas encaravam os ‘espíritos ruins’. José de Anchieta escreveu em 1584 que os índios não tinham “comunicação com o demônio, posto que tem medo dele”⁴³². Fernão Cardim por sua vez informou: “dizem alguns antigos que em alguns caminhos tem certos postos, onde lhe oferecem algumas coisas pelo medo que têm deles, e por não morrerem. Algumas vezes lhes aparecem os diabos, ainda que raramente, e entre eles há poucos endemoniados”⁴³³. Logo depois citou o nome de muitos demônios, como o Curupira, mas também o Taguaigba, Macachera e Anhangá. Segundo o antropólogo Alfred Métraux, apenas Anhangá pode ser considerado um demônio, sinônimo de Yurupari ou Jurupari⁴³⁴. Todos os outros seriam espíritos ou fantasmas de assombração. De fato, na literatura missionária, Anhangá mereceu a particular atenção de uma série de cronistas. O próprio Anchieta ofereceu o seguinte relato:

dizem que tem um espírito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo e fazem muitos discípulos comunicando este seu espírito a outros com o defumar e assoprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe o tal espírito treme e sua

⁴³¹ Respectivamente, Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos papagaios*, op. cit.; Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988; Cristina Pompa, *A religião como tradução*, op. cit., Serge Gruzinski, *A colonização do imaginário*, op. cit.; Adone Agnolin, *A negociação da fé*, op. cit.

⁴³² José de Anchieta, “Informações sobre o Brasil (1584)”, in: José de Anchieta, *Cartas...*, op. cit., p. 339.

⁴³³ Fernão Cardim, *Tratado da terra e da gente do Brasil*, São Paulo/Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1980, p. 87.

⁴³⁴ Alfred Métraux, “The religion of tupinambá”, Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p95-133/vol3p95-133_tupinamba.pdf, p. 128. Acesso em 01/07/2015.

grandissimamente. De modo que bem se pode crer que ali particularmente obra o demônio e entre neles, posto que tudo comumente é ruindade⁴³⁵.

Certamente, esses são os ‘pouco endemoniados’ aos quais Fernão Cardim referiu-se. Para além das extensões do poder de Anhangá, importa salientar que os Jesuítas o viam como capazes de produzir ações involuntárias. Quando ocorriam mortes, eles seriam os responsáveis, e não os homens que o pressentissem. A narrativa fatalista de Anhangá acompanha também a de André Thevet:

Estes pobres americanos deparam muitas vezes com um mal espírito que ora assume uma forma, ora outra. Chamam-no de Anhã [Anhangá]. Este demônio persegue-os frequentemente, de dia e de noite, atormentando não só as almas mas também – e especialmente – os corpos. (...) ‘Não estás vendo que Anhã me bate? Defende-me, se quer que te sirva’⁴³⁶.

O caráter involuntário deste espírito é evocado diversas vezes. Sobre ele, Thevet complementou que os índios possuíam notícia da alma imortal e que “as dos que não lutaram (...) em defesa de sua tribo vão-se elas com Anhã”. Da mesma maneira que Tupã foi concebido e associado com Deus, Anhangá foi o espírito mais associado ao Demônio. O mesmo francês associou a fatalidade com a qual os Tupi encaravam os sonhos e as previsões do futuro a esse “mal espírito”⁴³⁷.

Em 1587, José de Anchieta representou a peça de teatro mais famosa do Brasil colonial. Nela, são citados três demônios. Estranhamente, nenhum dos três, a princípio, existia na cosmologia ameríndia, sendo os dois primeiros (Aimberê e Guaixará) nomes de chefes indígenas importantes nas batalhas do entorno da Guanabara. O primeiro adquiriu feições de metamorfose e animalidade. Como relata Thevet, muitos chefes detinham o poder de transformarem-se em animais⁴³⁸, crença que precisava ser extirpada dos costumes invertebrados Tupi. Ao fim da peça, ele foi exilado. Guaixará representou, em resumo, a dança e o excesso, sendo por isso queimado ao final do auto. Finalmente, o último dos demônios, também exilado, chamava-se Saravaia. Este,

⁴³⁵ José de Anchieta, “Informação do Brasil e sua companhia”, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 339.

⁴³⁶ André Thevet, *As singularidades da França Antártica*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1994, p. 115.

⁴³⁷ Idem, p. 118-119.

⁴³⁸ Idem.

segundo Eduardo de Almeida Navarro, era a tradução inventada por Anchieta de ‘selvagem’, personagem que dissera serem “os selvagens muito semelhantes a mim”⁴³⁹.

Guaixará, contudo, parece mais questionador, quiçá sátiro, personagem inventado talvez por um índio embriagado que frequentemente repetia: “Deus? Ah, por certo é verdade... Mas sua vida é muito má; seus atos não são belos. Eles são pecadores, Deus deixou de amá-los”⁴⁴⁰. Os demônios de Anchieta continuam sendo importantes possibilidades de leitura histórica-antropológica, embora a dimensão pedagógica seja mais evidente.

Seja como for, o poder de Anhangá não pode ser comparado ao de Satã. Em certo sentido, tais “espíritos” talvez fossem observados mais como impedimentos para fins de catequização do que criaturas a serem examinadas em si mesmas. Na peça de Anchieta, o demônio *Saravaia* (selvagem) parece, de fato, reunir todos os impedimentos para a conversão, articulados contra a lei: o canibalismo, a vingança, a bebida e a cópula constante.

Claude D’Abbeville, padre capuchinho que visitou o Maranhão no século XVII, compreendeu o espírito catequético de outra maneira. Em primeiro lugar, deu notícia de outro espírito:

Acreditam também nos espíritos malignos, que nós denominamos diabo e lhes dão o nome de Jurupari; e temem-nos muitíssimo. Dizem habitualmente com referência a esses espíritos que Jurupari, isto é: Jurupari é mau, não vale nada. Fôra-nos dito, antes de partirmos, que esses espíritos malignos se manifestavam visivelmente aos índios e os atormentavam e os afligiam; nós nada vimos porém⁴⁴¹.

A maior parte dos estudos atribui Jurupari à Anhangá. Para Alfred Métraux, “um simples espírito da mata foi promovido, pelos primitivos missionários, à dignidade de diabo”⁴⁴². Seja como for, sua etimologia, segundo o Batista Caetano, associa-se aos *sonhos*⁴⁴³, lugar próprio da *fatalidade*, segundo a descrição de Thevet. Ainda que sua descrição seja sucinta, a involuntariedade novamente foi evocada. O singular da apropriação de Thevet refere-se ao fato dele parecer transpor o termo para o sentido do

⁴³⁹ José de Anchieta, “Auto de São Lourenço”, in: *Teatro*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 23.

⁴⁴⁰ Idem, p. 29.

⁴⁴¹ Claude D’Abbeville, *História dos capuchinhos na ilha do Maranhão e redondezas*, São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1997, p. 252.

⁴⁴² Alfred Métraux, *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis*, São Paulo, Companhia Editora nacional, 1950, p. 126.

⁴⁴³ Idem, p. 61.

Satã ocidental da mesma forma que Tupã relacionou-se a Deus. Outras fontes confirmam este movimento. Ao narrar a primeira doutrinação pública dos índios no Maranhão, D'Abbeville exemplifica uma catequese básica, semelhante à definida no concílio de Lima e coerente com o tipo de demanda exigida dos Franciscanos para a confissão e o batismo⁴⁴⁴:

Criou os anjos no céu, muitos dos quais, tendo-o ofendido, foram expulsos e precipitados no inferno, onde são e serão abrasados no fogo eterno, e a esses maus anjos chamais *Jurupari*. (...) porque comeram ambos os frutos proibidos por sugestão de *Jurupari*” (...) Depois de dizer-lhes os males que o mundo sofreu após o dilúvio, os tormentos e as tentações com que *Jurupari* conduziu os homens ao pecado⁴⁴⁵.

As três alusões centrais do demônio cristão são representadas por *Jurupari*. Claude D'Abbeville também representou-o em falas de índio, como a do principal *Japiaçu* que, ao narrar uma série de opiniões que ele possuía sobre os franceses, proclamou: “Depois disso surgiu entre nós a diversidade das línguas, pois antes tínhamos a mesma. De modo que não nos entendemos mais, massacrando-nos e comemos uns aos outros, fazendo o jogo de *Jurupari*”⁴⁴⁶. Esta citação condiz perfeitamente com a posição do demônio europeu moderno, mais imanente, ditando às regras do jogo quando houvesse ausência de Deus, assemelhando a terra ao próprio inferno.

Deuses Tupi e a Idolatria

Todos os autores que buscaram associar os espíritos ameríndios a Satã observaram a ausência de ídolos, lugares sagrados, sacrifícios, oferendas significativas. As passagens a seguir explicitam com clareza o problema em questão:

Este gentio não tem conhecimento algum de seu creador, nem de coisa alguma do Céu, nem se há pena nem gloria desta vida, e portanto não tem adoração nenhum nem cerimônias, ou culto divino⁴⁴⁷.

Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhe fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos ou sortes⁴⁴⁸.

⁴⁴⁴ Adriano Prosperi, *Tribunais...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁴⁵ Claude D'Abbeville, *op. cit.*, p. 86-87.

⁴⁴⁶ Idem, p. 61

⁴⁴⁷ Fernão Cardim, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁴⁸ José de Anchieta, *Informações...*, *op. cit.*, p. 339.

Se tiveram Rei, poder-se-ão converter, ou se adoram alguma coisa; mas, como nam sabem que coisas há crer nem adorar, não podem entender há pregação do Evangelho, pois Ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem cree nada, tudo o que dizeis fique nada⁴⁴⁹.

Datados de tempos diferentes, esses relatos foram escritos por grandes autoridades missionárias da segunda metade do século XVI, e informam um problema muito semelhante: a surpresa pela ausência de crença⁴⁵⁰. Do ponto de vista teológico, muitas consequências podem ser trabalhadas a partir desta condição, para além dos debates sobre o respeito pela lei natural ou não, trabalhados no Capítulo II. Se há uma grande diferença entre os Tupi e Tapuia do ponto de vista social, do ponto de vista espiritual a opinião foi muito semelhante: os Tupi pareciam ser Tapuia na fé. A ausência de crença, associada à insubordinação à lei e outros tipos de juseição, será sempre lembrada pela fórmula mais conhecida dos costumes Tupi: sua língua não possuía R, L ou F, porque não tinham Rei Lei e Fé. Tais juízos foram concebidos como impedimentos muito graves para a conversão. Sem o gentio obedecer a nada, como mantê-lo sob a ordem cristã? Esses temas serão melhor trabalhados no Capítulo IV. Por hora, não se pode deixar de referenciar o tema que alguns etnólogos elegem como uma particularidade dos Tupi frente a outras etnias ameríndias e quiçá autóctones⁴⁵¹. Claude D'Abbeville talvez tenha se aproximado mais daquilo que a etnologia vem trabalhando profundamente nos últimos anos:

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todas adoram um deus, salvo a dos Tupinambá que não adora nenhum, nem celeste nem terrestre, que não idolatra nem ouro nem prata, nem as madeiras, nem as pedras preciosas, nem qualquer outra coisa. Não tinha, até a nossa chegada, religião; portanto, não tinha sacrifícios nem sacerdotes, nem ministérios, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios Tupinambá o que fosse nem prece, nem ofício divino, nem prece, nem oração pública em particular. (...) Não tem culto algum, nem interior, nem exterior⁴⁵².

A citação impressiona pela ênfase das ausências daquilo que os índios possuíam, mas também pela sua particularidade em relação a outras nações. O

⁴⁴⁹ Manuel da Nóbrega, *Diálogo...*, *op. cit.*, p.6.

⁴⁵⁰ Sobre essa questão, há um trabalho importante: Pedro S. de Achútegui, *La universalidad del conocimiento de Dios en los paganos según los primeros teólogos de la Compañía de Jesús, 1534-1648*, Roma, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

⁴⁵¹ Pierre Clastres, *A arqueologia da violência*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, cap. 4.

⁴⁵² Claude D'Abbeville, *op. cit.*, p. 251.

missionário, afinado aos princípios Franciscanos, tinha em mente a comparação com os egípcios, romanos, persas e gauleses, que a despeito da ‘cegueira do paganismo’ adoravam alguma coisa. Outros mais informados do que ocorria em outras partes do mundo, como Nóbrega, afirmavam que a particularidade também existia em relação aos chineses, aos peruanos, entre outros⁴⁵³. Se havia a particularidade dos costumes, a maneira de convertê-los também deveria ser semelhante.

André Thevet, contudo, pensou diferente dos demais. O autor apresentou várias referências mitológicas sobre a origem do fogo, do costume de dormir em rede ou das plantas cultivadas, como no caso da mandioca. Um deles, inclusive, enunciado no capítulo anterior, ganhou destaque: o Grande Caraíba. Contudo, no presente capítulo, é preciso avançar no tema:

aquilo de que os Caraíbe lhes falava não dizia respeito à vida eterna, na qual ele mesmo era ainda tão pouco instruído quanto os seus seguidores. Ensinava-lhes, apenas, a grandeza do céu, tal como a podia compreender, o curso da lua e do sol; (...)Ensinou-lhes, outrossim, que frutos, árvores e plantas eram bons e maus, venenosos e salutares. Disso tiraram bom proveito uma vez que não tem cirurgião, médico ou boticário que lhes ajude a curar suas chagas e mazelas. Mostrou-lhes também o que é útil e proveitoso, como cumpria governar, proibindo-lhes carne de certos animais por prejudicial à saúde, como os animais pesados e de corrida lenta; comendo-os, dizia, ficariam igualmente pesados e lerdos (...) Certas cerimônias relativas aos recém-nascidos, para que se tornem bons e valentes na guerra, foram igualmente instituídas por esse grande caraíbe⁴⁵⁴.

A referência feita por Thevet remete a deuses, semi-deuses, heróis dotados de grande espiritualidade, dos quais os Tupi eram os descendentes e aprendizes de diversos ensinamentos. As referências repetem-se em inúmeros relatos. Lévi-Strauss indica que os mitos da origem do fogo, das plantas cultivadas e da vida breve⁴⁵⁵ apontam para essas mesmas figuras. André Thevet também diferencia claramente *Monan* de *Caraíba*, na medida em que este último é considerado um semi-deus do qual os Tupinambá descenderiam⁴⁵⁶. Também os diferenciava linguisticamente: *Monan* significa antigo, ao passo que “*Caraíba*” significa imortal. Ainda que o termo *Caraíba* indique traços que poderiam ser lidos como divinos, ele aludiu a outra figura, *Monan*, “ao qual atribuem as mesmas perfeições que atribuímos a Deus, dizendo-o sem começo nem fim, existindo

⁴⁵³ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁵⁴ André Thevet, *Cosmografia universal*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p. 57.

⁴⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas: o cru e o cozido*, São Paulo, Cosac Naify, 2012, p. 179.

⁴⁵⁶ André Thevet, *Cosmografia...*, *op. cit.*, p. 66.

de toda a eternidade, criador do céu e da terra”⁴⁵⁷. Diferente dos Jesuítas que atribuem Deus a Tupã, Thevet explicou que essa figura foi um descendente de Monan, denominado *Marie-Monan*. Em sua longa narrativa, ele alegou que o povo enfureceu-se contra ele pelo fato dele deter o poder de transformar todos em animais. Dessa maneira organizou-se um teste, no qual ele teria que pular três fogueiras. Na primeira, ele passou ileso, na segunda perdeu os sentidos e na terceira queimou a cabeça. Assim ele subiu aos céus com o nome de Tupã⁴⁵⁸.

Por que os Jesuítas não escolheram (ou não viram) Monan como Deus? Esta dissertação não está em condições de responder a essa importante pergunta⁴⁵⁹. De qualquer maneira, André Thevet estava convencido, a partir desses relatos, que os Tupinambá possuíam alguma forma de religião, ainda que não fosse a verdadeira. Chegou a escrever que

Eis aí um belo exemplo da filosofia deles, mais aceitável, por exemplo, que a de Aristóteles, o qual, incapaz de compreender a onipotência de Deus, preferiu dizer que o mundo existe desde toda a eternidade a confessar que foi a divindade que o formou⁴⁶⁰.

Há elementos suficientes para indicar que a convicção de André Thevet de que os Tupi possuíam certa concepção de Deus estava imbricada a sua posição de que os Tupinambá eram idólatras. Contudo, André Thevet não assumiu esse posicionamento a partir da crença em Monan, mas nos *caraíbas*: “estas criaturas prestam grandes referências aos seus profetas, aos quais chamam de *pajés* ou *caraíbas*, palavras que equivalem a ‘semi-deuses’. De fato, os americanos são, sem tirar nem por, tão idólatras quanto os antigos gentios”. Mais à frente, escreveu que

prestam referências aos pajés que chegam a adorá-los, ou melhor, a idolatrá-los. Pode-se constatar isto quando o pajé regressa de algum lugar e o poviléu vai recebê-lo antes que ele entre na aldeia, postergando-os e rogando: “faze com que eu não fique doente, e com que nem eu nem meus filhos morramos!” (...) sai da cabana o pajé, sendo incontinenti rodeado pelo povo, ao qual faz uma

⁴⁵⁷ Idem, p. 49.

⁴⁵⁸ André Thevet, *Cosmografia...*, *op. cit.*, p. 50-52.

⁴⁵⁹ Por uma passagem importante do famoso livro de Alfred Métraux ele sugere, de forma aparentemente ingênua, que “Tupã está longe, pois, de ser uma noção implicando a ideia do sagrado. É uma espécie de gênio ou demônio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece”. Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 111-112.

⁴⁶⁰ André Thevet, *Cosmografia...*, *op. cit.*, p. 50-51

arenga, narrando tudo o que lá dentro ele ouviu. Depois disso, só Deus sabe quantas dádivas e presentes que ele recebe!⁴⁶¹

Dessa forma, segundo Thevet, os *caraibas* poderiam ser identificados como figuras do dilúvio, mas também como profetas, magos e curandeiros, capazes de comunicar-se com espíritos malignos. Entre os diversos significados do termo *caraiíba*, incluem-se os movimentos de intensa migração entre Tupi, conhecido posteriormente pela historiografia como o mito da *terra sem mal*. Muitos Tupinambá, notadamente durante as epidemias, iniciaram um movimento que teria percorrido grande parte do litoral brasileiro rumo a um local sacro no qual tudo que era plantado cresceria espontaneamente e não haveria mal no mundo. A partir dos estudos fundadores de Bartolomeu Meliá, alguns historiadores interpretam como movimento messiânico, outros como parte da cosmologia tupi-guarani. Mais recentemente, o movimento também foi interpretado como resistência e ‘fuga’ contra a colonização e as epidemias⁴⁶². Quem impulsionava as migrações eram os pajés, normalmente identificados na fonte como *caraibas*. Segundo Ronaldo Vainfas, este foi considerado o único caso de idolatria na América portuguesa⁴⁶³.

Há muitas referências que endossam essa tese. Em 1552, em Pernambuco, Antonio Pires escreveu: “como não tem quem adore, salvo uma santidade que lhe vem de ano em ano...”⁴⁶⁴ Mesmo José de Anchieta, concordando com o colega jesuíta e o rival francês e franciscano, escreveu: “estes [os pajés] também costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita *veneração* escondidos em uma casa escura para que aí vão os índios a levar suas ofertas. Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam de *Caraíba*, que quer dizer coisa santa ou sobrenatural”⁴⁶⁵. Ainda que o jesuíta, como supracitado, postulasse que – efetivamente – os selvagens não adoravam nada, ele não afirma que esses não possuíam crença alguma. Pelo contrário, a veneravam.

Ainda que não se saiba com precisão linguística a derivação de *caraiíba*, sabe-se que *pajé* veio do tupi. Sua associação, por sua vez, foi feita entre os guaranis, nas reduções do Paraguai. A confiar na posição dos estudos recentes sobre o assunto, os

⁴⁶¹ André Thevet, *As singularidades...*, *op. cit.*, p. 118-119.

⁴⁶² Helene Clastres, *Terra sem mal*, Rio de Janeiro, Brasiliense, 1978 e Ronaldo Vainfas, *A heresia...*, *op. cit.*

⁴⁶³ Idem, p. 26.

⁴⁶⁴ Antonio Pires, Pernambuco, 1552, in: *Cartas avulsas*, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁶⁵ José de Anchieta, *Informações...*, *op. cit.*, p. 340.

carijós foram associados aos *caciques*, termo derivado do Haiti para ‘principal’, que por sua vez nada tinha a ver com o termo em guarani, *mburovixá*. Uma categoria social e “espiritual”, pois foi criada pelos missionários para dar conta da complexidade que ali se anunciava. Cristina Pompa expressa esta confusão de escalas espaciais e temporais que uma redução linguística desta natureza não pode compreender ao escrever: “através dos grandes xamãs, os pajés ou caraíbas, que as fontes chamam, obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de "santos", "santidades" ou, finalmente, de "profetas"”⁴⁶⁶. Na presente dissertação, este esforço não pode ser perseguido sob o risco de entrar em labirintos linguísticos.

O que interessa-nos é compreender o sentido da demonização dos pajés-profetas-caraíbas. Vicente Rodrigues, logo nos primeiros anos da estadia dos Jesuítas na América, em 1552, escreve de Porto Seguro o seguinte: “por que entre elles há muitos *feiticeiros*, lhe meteram em cabeça muitas imaginações do demônio”⁴⁶⁷. Anchieta, sobre eles, expressa a seguinte opinião do demônio Guaixará, supracitado: “Elas, de fato, são más, ficando a fazer pajelança, ficando a ensinar os homens a deixar a lei de Deus, a honrar somente a mim”⁴⁶⁸. Em 1563, Leonardo do Valle foi mais enfático ao descrever sobre “uma notavel cegueira que entre eles há, a quem chamam santidade que é vir um feiticeiro desconhecido, que, com nome de Santo e como Propheta vindo do céu, lhes traz novas de cousas que lhes vão acontecer, e tudo redundando em carnalidades e vícios diabólicos”⁴⁶⁹. Dentre todas as descrições, sem dúvida a de Manuel da Nóbrega foi a mais famosa e eloquente do ponto de vista antropológico, mas também demonizador, como na passagem em que ele narrou o seguinte: “acabando de falar o feiticeiro começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoniados (como de certo o são), deitando-se na terra, e escumando pelas bocas e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade”⁴⁷⁰.

Em todas as citações, os feiticeiros acusados não eram simplesmente pajés. Todos faziam parte dos profetas itinerantes, certos tipos de caraíbas profetas e errantes,

⁴⁶⁶ Cristina Pompa, “Profetas e santidades selvagens”, *Revista Brasileira de História*, v. 21, n. 40, 2001, p. 177-195.

⁴⁶⁷ Vicente Rodrigues, 1552, Bahia, *Cartas avulsas... op. cit.*, p. 135. A partir de agora abreviarei para CA.

⁴⁶⁸ José de Anchieta, *Auto...*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶⁹ Manuel da Nóbrega, carta L, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 408.

⁴⁷⁰ Carta V, *idem*, p. 70.

que não eram demônios em si mesmos, mas o traziam em si. Os profetas que circulavam pelas terras baixas foram acusados de serem instrumentos dos demônios. Portanto, os caraíbas foram mais vítimas que algozes do estado de pecado em que viviam. Ao refletir sobre a religião dos Tupinambá, já no século XVII, com um olhar sobre o passado determinado, D'Abbeville escreveu que

Após a raça dos peró [portugueses], muitos foram maltratados pelo Diabo que lhes apareceu encarnado num de seus antepassados e discorreu acerca de suas misérias e dos meios de se libertarem (...) se quisessem acreditar neles iriam todos para o paraíso terrestre dos caraíbas. E profetas. Dando crédito às palavras persuasivas do Diabo seguiu-o o povo em número superior à sessenta mil⁴⁷¹.

Observemos que o demônio em todas as citações foi o causador da *santidade*, não os profetas. Os homens não eram demônios, mas eram instrumentos dos mesmos que, portanto, necessitavam ser extirpados. O próprio francês reconheceu que “[os diabos] não raro maltratam seus curandeiros”⁴⁷². Assim, os homens, mesmo quando eram idolatrados diretamente, não eram demonizados diretamente, mas apenas os espíritos que os missionários acreditavam estar movendo-os. Os demônios, na verdade, incidiam sobre a crença direta dos Tupinambá: os espíritos que compreendiam o domínio espiritual contemplado no termo *caraiíba*, no qual não apenas acreditavam, mas de quem também sentiam terror. Há relatos de índios que morreram ao terem notícia dos poderes que o demônio poderia ter em seus corpos, nesta vida e na outra. Sendo Anhangá ou Jurupira, os Jesuítas criaram, junto aos Tupi, que custavam tanto em crer, *traduções* possíveis para aquele encontro trágico, improvável, mas acima de tudo misterioso. Os missionários Jesuítas absorveram alguns signos indígenas e transformaram-nos em facetas distintas de um mesmo demônio, de raiz universal, que tinha na América a sua residência. Manuel da Nóbrega deixou claro o sentido da *demonização universal* ao raciocinar, em passagem já trabalhada no Capítulo II, que: “se me cotejardes error com error, cegueira, com cegueira, tudo achareis mentira, que procede do Pai da mentira, mentiroso desde o começo do mundo”⁴⁷³. O menos especulativo Ruy Pereira foi ainda mais maniqueísta ao descrever como um padre explicou ao índio os caminhos da salvação: “Tornou o Padre a replicar-lhe sobre isto, pondo-lhe diante a gloria do paraíso e as penas do inferno, e que mui breve ou elle se

⁴⁷¹ Claude D'Abbeville, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁷² Idem, p. 353.

⁴⁷³ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 10.

fazia filho de Deus e herdeiro da Glória, ou servo perpétuo do diabo e Morador do inferno”⁴⁷⁴.

Demônios agentes

Se o índio era servo, então o demônio deveria ser o amo. Mas quais eram os limites para o domínio demoníaco do ponto de vista jesuítico? Em primeiro lugar, o demônio poderia dominá-los: “Tem o demônio muito domínio sobre nelles, o qual dizem que algumas vezes lhes aparece visivelmente e que lhes dá e atormenta outras vezes asperamente. Deus nos livre de suas mãos”⁴⁷⁵. O diabo, inclusive, foi o motivo apontado por um índio capixaba ao confessar seus pecados, narrando a seu padre que “o Demonio havia entrado nelle e fizera que ele fizesse aquilo, porém que estava aparelhado a fazer qualquer penitencia que lhe impuzesse o pecado”⁴⁷⁶. O demônio era capaz não apenas de imputar os pecados diretamente, mas também de representar o próprio espaço do vício e por isto foi perseguido incessantemente. Pedro Costa, em 1566 escreveu da capitania do Espírito Santo que o demônio “Tem mui particular cuidado de adquirir as vontades de todos, grandes e pequenos, com affavel conversação, pera poder arrancar de suas consciências os ódios e outros impedimentos que o Demônio continuamente anda pondo à salvação das almas”⁴⁷⁷.

Tantas forças, em momentos de desespero, podiam fazer com que a vitória estivesse perdida. Francisco Pires, em 1558, escreveu que “segundo parece, o Demônio se poz de sua parte em desafio contra nós; estou a dizer que venceu, porque é um antigo pregador e traz nessas terras muitos cegos em sua falsa doutrina”⁴⁷⁸. A cegueira novamente vinha como segunda metáfora para a ausência de luz. Mas o diabo ao sabor moderno ganhou o *dominium*, no sentido tomista, neste mundo e nas ações, tomando o lugar que um dia o homem já possuiu. Quando agia mal era devido a Lúcifer e não a si mesmo. O mal se personificava assim por completo, com doutrina e também com retribuições para aqueles que o obedecessem. Segundo Vicente Rodrigues em 1552:

⁴⁷⁴ Ruy Pereira, 1560, Bahia, in: CA, p. 286.

⁴⁷⁵ João de Azpilcueta, 1551, Salvador, CA, p. 97.

⁴⁷⁶ Antônio de Sá, Salvador, 1559, CA, p. 244.

⁴⁷⁷ Pedro Costa, 1566, Espírito Santo, CA, p. 484.

⁴⁷⁸ Francisco Pires, 1558, Bahia, CA, p. 220.

“em outras coisas semelhantes iam contra o que Deus mandava e faziam o que o demônio queria, o qual dá o pago aqueles que o servem”⁴⁷⁹.

À medida que a evangelização avançava, o demônio parecia estar perdendo. Ao encontrar-se neste estágio, não ganhava a concessão dos índios para a *má vontade*, mas como um mero impedimento da *boa vontade*. Antônio de Sá, em 1559, escreveu que:

o demônio, como via que aqui perdia muito, assim como da parte dos índios como dos cristãos, porque com estes contractos a todos tem enlaçados no profundo da perdição, trabalhou o quanto pôde de impedir isto, pondo alguns na vontade que não firmassem⁴⁸⁰.

Muitos impedimentos eram colocados para a firmeza da fé, como veremos no Capítulo IV. Dentre todos, os piores eram os vícios da nudez, do incesto e da antropofagia. Manuel da Nóbrega escreveu que “tem Satanás totalmente ligadas as almas por esta forma”⁴⁸¹. A luta contra o demônio ia muito além, porque ele poderia incidir sobre as consciências. Por isso, constantemente deveria ser policiado, para que não voltasse a *mover* a *vontade* dos homens. Francisco Pires reparou com argúcia nesta possibilidade da vontade reta voltar a ser errante, da *boa vontade* poder voltar à *má vontade*:

(...) por esta via tirou Nosso Senhor dos corações do gentio que não podiam servir a Deus e a Belial; não podiam ser christãos e viver costumes de gentio, como d’antes cuidavam, por quanto os batizavam, deixando-os viver como d’antes, e nunca lhe falaram nisso, nem os Gentios cuidavam que ser christão era mais do que andar vestidos e baptizar-se⁴⁸².

Na América dos primeiros tempos, portanto, os missionários valeram-se do demônio para explicar as ausências e os impedimentos mais graves, retirando-lhes parte de sua responsabilidade quanto ao mal. Nem mesmo os caraíbas e principais foram culpados, pois viveriam incessantemente enganados pelo demônio que possuía muitas facetas. No livro do capuchinho d’Evreaux e do protestante Léry também multiplicam-se as referências dos demônios controlando os índios. Contudo, o ponto de partida teológico a partir do qual os missionários formularam tais posições é distinto; para o segundo, os homens de índole miserável cediam facilmente à intervenção do demônio,

⁴⁷⁹ Vicente Rodrigues, Bahia, 1552, p. 134.

⁴⁸⁰ Antonio de Sá, 1559, Espírito Santo, CA, p. 240.

⁴⁸¹ Manuel da Nóbrega, 1550, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁸² Idem, 1558, p. 115.

ao passo que para o segundo os demônios pareciam isentar os índios da responsabilidade de fazer o mal⁴⁸³.

Independente da ordem, uma das facetas da demonização na dinâmica da colonização parece ter sido a de que os Tupi não eram exclusivamente responsáveis pelos seus pecados. Tampouco Deus era o único capaz de salvar os índios. Mesmo que tivesse este desejo, caberia ao homem a busca pela salvação. Os dois ofereciam modelos de virtude e vício para a vontade humana, assolada pelas ofertas, auxílios e determinações de um lado, e de outro, para o qual era necessário, não se libertar, mas escravizar-se a uma das duas. Laura de Mello e Souza tem razão ao afirmar que os portugueses possuíam menos critérios para os juízos demoníacos sobre os índios. Mas isso não quer dizer que eles não tiveram fundamento moral ou teológico. Por este motivo o livre-arbítrio, justamente a ponte maior entre as duas principais áreas do pensamento deste período, pode sintetizar alguns critérios teológicos para a atuação dos teólogos. O próprio Anchieta o fez no sermão de 1517:

Não vim senão a servir e a tratar como escravo, pois tomei forma de escravo, por fazer senhor ao homem que era escravo do pecado (...) Cristo Nosso Senhor, que se fez escravo para salvar este escravo e me servir como escravo 33 anos, por me salvar a mim, que era escravo do diabo, para que eu também me faça agora seu escravo, trabalhando por seu serviço e a alma de meu escravo⁴⁸⁴.

O circuito das escravidões da *vontade* não tem limites: é o ponto nevrálgico do livre-arbítrio, unidade teológica fundamental do movimento da conversão do ponto de vista de Anchieta. O homem seria livre, mas para isso precisava ser escravo de algo maior, já que a liberdade não viria de sua condição, mas de Deus. A liberdade não seria ausência de impedimentos, mas sinônimo de poder; este, por sua vez, teria de vir de algum lugar. Anchieta recompôs uma visão frequente do demônio, a partir da transição desta figura do alto medievo, para pensar o livre-arbítrio na conversão: quando se pecava, o homem não tornava-se mais escravo do seu corpo, mas do próprio diabo. É preciso então “combatê-lo com as armas da palavra divina”. O gênio retórico de Anchieta deixava ainda mais clara sua filiação teológica, ao escrever linhas à frente que

⁴⁸³ Entre as muitas citações que poderia selecionar, destaca-se a de Jean de Léry: “os americanos são realmente atormentados por espíritos malignos, pois nunca seria possível que as paixões humanas, por mais violentas que fossem pudessem afligi-los a tal ponto”, e “Por isso não me era possível deixar de acreditar que tivessem tomados repentinamente possuídas pelo Diabo”. Jean de Léry, *op. cit.*, p. 208-209 e 211. De d’Evreux: “o diabo sempre enganou e ainda hoje engana aqueles pobres selvagens com seus oráculos e profetas”. Yves d’Evreux, *Viagem...*, *op. cit.*, p. 395.

⁴⁸⁴ José de Anchieta, *Sermão de 1517, Cartas...*, p. 511.

“esse menino inocente é o gênero humano, o qual sem culpa própria estava morto e privado de graça divina e da entrada da glória”⁴⁸⁵.

Essa definição de livre-arbítrio apresentada por Anchieta possui muitas semelhanças com sua posição quanto à humanidade dos índios, podendo-se aí compreender a particularidade jesuíta nesse tópico. Como vimos, tanto ele quanto Nóbrega partilhavam da visão de que os índios possuíam livre-arbítrio, mas estavam fora do estado da graça. Neste Capítulo III, vimos que nesse estado seus costumes podiam estar associados ao demônio, especialmente quando eram “conduzidos” pelos pajés, rivais da liderança religiosa sobre os Jesuítas. Tais dados nos permitem concluir que a perspectiva tomista acerca da *obstinação*, apresentada no início deste capítulo, foi frequentemente associada aos pajés e caraíbas. Em alguns casos, os pajés foram diretamente controlados pelos demônios, denotando – portanto – o caráter involuntário dessas lideranças. Eles ofereceram as maiores resistências e, aos olhos dos Jesuítas, pareciam obstinados com a sua presença, como mostramos em numerosas passagens. No capítulo subsequente, porém, mostraremos outras resistências que foram, pelo contrário, encaradas como voluntárias, como a inconstância, dentro do conceito mais amplo de *humanas impedimentas*.

2 - A atuação de Deus

O gênero inocente humano sobre o qual Anchieta escrevera tinha em torno de si duas dimensões morais transcendentemente radicalmente distintas. De seu lado, o divino, os atrativos para a conversão estavam todos a postos, numa escala absolutamente pura, elevada e clara de ascensão moral no caminho da beatitude de uma só força. Do outro lado, apesar de subordinado a outra dimensão, estavam muitos caminhos, confusos, dentro dos quais as singularidades Tupi eram apenas mais uma das faces subordinadas a seu grande príncipe: Lúcifer. Para abordar este tema complexo, uma escala progressiva de fatores divinos e humanos será apresentada em etapas conforme a concepção de Tomás de Aquino. O ponto de partida será o tema da predestinação, passando-se à providência e à graça para, finalmente, compreender o combate travado entre Deus e o Diabo pela vontade indígena. Como vimos no Capítulo I, a definição de predestinação,

⁴⁸⁵ Idem, Carta XVII, in: *Cartas...*, p. 167.

providência e graça eram fundamentais para estudar o livre-arbítrio, uma vez que elas poderiam se colocar de maneira mais ou menos preponderante em relação a ele.

Como vimos, Agostinho mudou sua perspectiva após constatar a interpretação que Pelágio teria feito de suas obras, concedendo maior papel à graça em detrimento do livre-arbítrio. No tocante à predestinação e à providência, Agostinho esforçou-se para criticar diversas concepções vigentes até o seu tempo, herdeiras da tradição filosófica greco-romana. As *moiras*, na versão grega, e as *parcas*, na romana, representavam as fiandeiras que teciam o fio da vida. Esse destino era inelutável, uma vez que, como Platão descreveu no livro X da República, atavam pela necessidade o destino dos homens. Tais apontamentos aproximam-se do sentido cristão de *predestinação*. Contudo, se o sentido das moiras se aproximava do sentido individual, o mesmo Platão também inseriu o sentido de providência⁴⁸⁶, uma força para além dos homens que direciona todos os acontecimentos num sentido racional e harmonioso. Esses dois conceitos, fortemente imbricados entre si, foram melhor desenvolvidos pelos estoicos. Na Grécia, a partir de Crísipo; e em Roma, a partir de Cícero e sobretudo Sêneca, para quem:

É um grande consolo ser arrastado junto com todo o universo. Seja o que for que nos ordenou assim, a morrer assim, sob a mesma imperiosa necessidade, ata também os deuses. Um fluxo irrevogável transporta de modo igual as coisas humanas e divinas. O próprio produtor [*logos*] e mesmo o condutor [*providência*] de todas as coisas escreveu, sem dúvida, os fados, mas os segue. Sempre obedece, uma vez que ordenou⁴⁸⁷.

Contra a imperiosa necessidade dos fados, não haveria espaço para a ação humana. Antes de lutar contra Pelágio, Agostinho fez fortes críticas ao *fatum* estoico, em especial o senequiano e o ciceroniano. “Deus, a quem chamam Júpiter tem a magnanimidade e é poderoso para tais atribuições”, concordou Agostinho; apesar disso, “de Deus vêm todos os poderes, embora Dele não venham todas as vontades”⁴⁸⁸. Em síntese, ele concluiu que “Deus onipotente onisciente e onipresente que é apoderado de palavra irrevogável, mas não fatal”⁴⁸⁹. Dessa forma, definiu essa necessidade como “ordenação a uma certa conexão de causas à vontade e ao poder de um Deus supremo

⁴⁸⁶ Étienne Gilson, *O espírito...*, *op. cit.*, p. 204.

⁴⁸⁷ Sêneca, *Sobre a providência divina*, São Paulo, Alexandrina, 2006, p. 57.

⁴⁸⁸ Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, v. 2, p. 501.

⁴⁸⁹ Idem, p. 488.

que conhece todas as coisas antes que elas aconteçam e nada deixa em desordem”⁴⁹⁰. Desse modo, mesmo os pecados e o aparentemente mal, como vimos, não deixavam de estar a serviço da harmonia providencial divina, embora isso não tirasse a responsabilidade sobre os nossos pecados. Já vimos como a visão de Agostinho foi interpretada de diversas maneiras no século XVI, sendo a fonte teológica principal para as dissidências da Reforma cristã.

Embora a concepção de Agostinho e outros seja importante, interessa-nos lançar um olhar mais dirigido sobre a concepção de Aquino, autor mais relevante para compreender a maneira a partir da qual os Jesuítas no Brasil encaravam os conceitos de providência, predestinação e graça.

Segundo Aquino, Deus, na criação do mundo, estabeleceu uma ordem na qual os conceitos apresentados acima ganharam profunda unidade. Para ele, ao contrário dos gregos que buscavam a origem e a unidade de todas as coisas no *logos*, “A vontade de Deus é, então, a causa das coisas”⁴⁹¹. Nesse sentido, “tanto a Razão segundo a qual as coisas são ordenadas para ao fim, como a razão segundo a qual as partes são ordenadas no todo”⁴⁹², conforme sua ordem, nomeando esse processo de providência. A explicação de Aquino para a mutabilidade das coisas frente à unidade divina seria garantida pela providência porque, na diferença entre o plano e a execução, na causa universal e na particular, havia inserção da contingência, dentro da qual o livre-arbítrio estava garantido⁴⁹³. Isso, porém, não diminui o poder de Deus, pois a “deficiência sempre vem da criatura e não do criador”⁴⁹⁴.

A própria definição de predestinação foi definida na subsequência, entendida como “determinada razão, existente na mente divina, de ordenação de alguns à salvação eterna (...) a execução da predestinação é a vocação e a glorificação”⁴⁹⁵. Desde logo, porém, Aquino esclareceu que “se é necessário que o predestinado seja salvo, é por necessidade condicionada que não tolhe o livre-arbítrio”⁴⁹⁶. A relação com o livre-arbítrio também é patente, ao apontar que “a reprovação, pelo contrário, não é causa do

⁴⁹⁰ Idem, p. 483.

⁴⁹¹ Tomás de Aquino, *O livre...*, *op. cit.*, p. 132.

⁴⁹² Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, v. I, p. 448.

⁴⁹³ A providência garantiria, na medida em que já subtendia-se que seria a causa segunda, que as criaturas racionais tivessem possibilidade de agir para além do necessário, isto é, serem efeitos de si mesmas sempre que houvesse espaço na contingência. Idem, p. 445.

⁴⁹⁴ Idem, p. 466.

⁴⁹⁵ Idem, p. 453.

⁴⁹⁶ Idem, p. 451.

que acontece no presente, ela é culpa do abandono por parte de Deus. (...) A culpa provém do livre-arbítrio daquele que é reprovado e se separa da graça”⁴⁹⁷. Além disso, Aquino escreveu explicitamente que a predestinação estava subordinada à providência, sendo um dos seus *efeitos*, reduzindo evidentemente o poder daquela em relação a esta. Pode-se entender porque Loyola e os cânones de Trento apoiaram-se em Aquino para defender que “não se deve pensar muito sobre a predestinação”, pois o *doutor angelico* escreveu explicitamente que “não há, no entanto, distinção entre o que procede do livre-arbítrio e o que precedeu da predestinação, como não se distingue o que procede da causa primeira e da causa segunda”⁴⁹⁸.

Como, porém, se podem definir os limites entre graça e predestinação?

.....

A graça não entra na definição de predestinação, como elemento de sua essência, mas na medida em que a predestinação tem uma relação com a graça, relação de causa e feito, de ato e objeto. Daí não se segue ser a predestinação algo temporal⁴⁹⁹.

.....

A partir dessa distinção, escreveu que “a graça de Deus não é algum dom habitual, mas a mesma misericórdia de Deus, pela qual opera internamente um movimento da mente e ordena as coisas exteriores para a salvação do homem”. Por essa razão, “o dom da graça excede o conhecimento do homem”⁵⁰⁰. Nesse sentido, tanto a graça quanto a predestinação deviam ser observadas mais pelos efeitos do que pelas causas.

Ante esse amálgama de definições, como os Jesuítas se posicionaram? Sabe-se que os Dominicanos, Franciscanos e Jesuítas participaram da disputa pela definição moral assumida pelo concílio de Trento naqueles momentos de crise. Nos anos iniciais das missões, as medidas tridentinas começavam a ser decantadas. Que posição assumiram diante dessas polêmicas? É o que se buscará responder nas linhas que seguem.

.....

Providência e predestinação

⁴⁹⁷ Idem, p. 454.

⁴⁹⁸ Idem, p. 459.

⁴⁹⁹ Idem, p. 453.

⁵⁰⁰ Tomás de Aquino, *O livre..., op. cit.*, p. 205.

Os Jesuítas compreendiam as batalhas espirituais entre Deus e o demônio como perigosa, mas a força do primeiro em relação ao segundo pode ser comparável a dos europeus e dos índios na cabeça de um missionário do século XVI. O tema da predestinação parece atingir o lugar mais fatalista desses debates. Apesar de ser mais característico do pensamento protestante, eis que Anchieta novamente reproduziu um juízo incomum para um missionário jesuíta: “Como esta guerra é antiga e no Brasil não acabará senão com os mesmos índios, trabalha-se todo o possível pela sua defesa, para que com isto se salvem os *predestinados*”⁵⁰¹. Nesta guerra antiga, as surpresas não seriam grandes porque Deus seria onisciente e o Diabo não. Não se tratava, para Ele, de uma guerra. Tratava-se de uma provação na qual o homem não sabia se seu destino seria a glória ou não.

Esta interpretação, porém, era considerada polêmica. Nesta altura, Martinho Lutero já havia escrito suas obras, e por sua vez o calvinismo já se espalhara por grande parte da Europa, promovendo a teologia da predestinação. No momento em que esta carta foi escrita, alguns limites sobre ela já tinham sido estabelecidos pelo concílio de Trento. Nele, no capítulo IX, o tema foi o seguinte:

Resposta aos protestantes que acreditavam na predestinação absoluta: nem que ninguém fica absolvido de seus pecados e se salva senão com a certeza que está absolvido e salvo com essa mesma graça, nem que com apenas esta crença consegue toda sua perfeição, perdão e salvação, dando a entender que aquele que não cresse nisto, duvidaria das promessas de Deus e da certeza da morte e ressurreição de Jesus Cristo, pois assim como nenhuma pessoa piedosa deve duvidar da misericórdia Divina, dos méritos de Jesus Cristo, nem da virtude e eficácia dos sacramentos⁵⁰².

Neste documento está claro que o fiel não podia acreditar que estaria salvo sem considerar os méritos, mas não se esclareceu o mesmo em relação ao juízo sobre a salvação de outrem, sugerindo forte aproximação com a concepção tomista. É verdade que, no caso dos missionários, uma estava ligada a outra. Mas o fato de Anchieta enviar esta carta para ninguém menos que Claudio Acquaviva, Geral da Companhia de Jesus de 1581 a 1615, significava que a vontade de Deus sobre o homem era bastante significativa em fins do século XVI. Ao mesmo tempo, levando em conta os limites estabelecidos pelas disposições tridentinas, talvez esta tenha sido a última fronteira da

⁵⁰¹ José de Anchieta, Carta para Acquaviva, Espírito Santo, 1594, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 301.

⁵⁰² Concílio de Trento, seção VI, capítulo XI, Disponível em: <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>. Acesso em 12/05/2015.

teologia missionária, do ponto de vista da fatalidade. Se ultrapassada, certamente seria condenada como herética, digna dos ‘porcos calvinistas’.

Os pedidos para a realização do batismo por parte dos índios também foram compreendidos - em diversos momentos – como sinais da predestinação. Ruy Pereira, em 1560, observou “as vezes estranhas conversões, e claros signaes de predestinação destes, póla efficacia com que pedem o bautismo”⁵⁰³. Da década de 1560 em diante, aliás, ante os estorvos que a pesada cruz do Brasil dava aos Jesuítas, a predestinação parecia consolá-los. Cansados de lutar contra a escravidão injusta dos índios nos altos de 1568, Francisco Gonçalves escreveu da Bahia: “Padecem os padres nesta partes muitas perseguições, especialmente pela conservação e liberdade destes gentios já convertidos, e tudo sofrem com muita paciência pela salvação que muitas almas que Deus nosso Senhor deste Brasil tem escrito no *Livro da Vida*”⁵⁰⁴.

Em São Vicente, onde os problemas relativos à escravidão indígena eram maiores e mais perigosos, Baltasar Fernandes profetizou em 1567:

E já pode ser que isto lhe aproveite tanto que os alumie Nosso Senhor no tempo dos perigos porque creio verdadeiramente que entre eles há de haver alguns que Nosso Senhor tenha predestinado pera si, e outros por ventura que cuidaram que não há mais que fazer, não lhes caíra tão boa sorte como a estes, cujo signal se viu em muitas obras maravilhosas que Deus tem feito cá pelos nossos”⁵⁰⁵.

Para muitos, Deus não tem feito, mas sempre fez e sempre faria muitas obras para os missionários, pois a conversão era atribuída mais a Deus que ao arbítrio humano. Manuel da Nóbrega continuava acenando à ideia de predestinação nos momentos de lamentação: “nosso senhor favorecia a salvação de alguns predestinados que tinha que outra ajuda nenhum, porque geralmente nesta terra todos são para estorvar os serviços de Nosso senhor e um só se não acha para favorecer o negocio de salvar almas”⁵⁰⁶. Nóbrega, contudo, sempre acreditou “que o negocio de converter he principalmente de Deus”⁵⁰⁷. Sua posição, efetivamente, não estava isolada e era coerente à tomada no concílio de Trento, como exposto na passagem referida.

⁵⁰³ Ruy Pereira, Bahia, 1560, CA, p. 284.

⁵⁰⁴ Francisco Gonçalves, Bahia, 1568, CA, p. 520.

⁵⁰⁵ Baltasar Fernandes, São Vicente, 1567, CA, p. 512.

⁵⁰⁶ Manuel da Nóbrega, Carta XX, *Cartas...*, op. cit., p. 196.

⁵⁰⁷ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, op. cit., p. 14.

Nos documentos Jesuítas examinados, os temas da providência e da conversão aparecem – no tema da salvação – associados. Vimos que o conceito de providência foi fundamental para o da ignorância invencível, sobretudo na linha agostiniana, uma vez que apenas os desígnios de Deus poderiam explicar a exclusão da América da palavra cristã por tanto tempo. Para o tema da conversão, no entanto, ela esteve confundida também com a graça, na medida em que, embora também fosse tão misteriosa quanto a providência e a predestinação, ela estava mais presente e evidente nos atos. Contudo, como veremos no próximo capítulo, alguns batismos em situações de quase morte davam também a impressão aos Jesuítas de que os ameríndios estavam condenados.

Graça

Na seção VI do concílio de Trento, capítulo 8, cujo título é: ‘graça é a vontade de Deus?’, pode-se ler as seguintes disposições:

também se diz que somos salvos pela graça pois nenhuma das coisas que precedem à salvação, seja a fé ou sejam as obras merece a graça da salvação porque se é graça, não provém das obras, ou como diz o Apóstolo, a graça não seria graça⁵⁰⁸.

Estas citações serão esclarecedoras sobre o primeiro tópico sobre a graça a ser trabalhado: o do movimento direto na realidade, como se o céu descesse à terra mediante uma força moral maior e “pouco habitual”, como expôs Aquino. Azpilcueta Navarro, em 1555, clamou de Porto Seguro que “Nosso Senhor por sua misericórdia saque estes miseráveis das abominações em que estão, e a nós outros dê sua graça, para que façamos sua Santa Vontade”⁵⁰⁹. Dois pontos centrais merecem ser ressaltados nesta carta. Primeiramente, a passagem referencia as abominações sem falar do demônio, o que supõe implicitamente que elas foram feitas por responsabilidade do gentio. Outro sinal linguístico deste raciocínio teológico seria definido pelo fato de Navarro pedir misericórdia ao Senhor, supondo que eles cometeram pecados contra Ele: o que só reforça a sua grandiosidade e realça a pequenez daqueles que o atingiam. Em segundo lugar, a atribuição de uma escala suprema da vontade indica que a faculdade da vontade,

⁵⁰⁸ Concílio de Trento, seção VI, cap. 8. Disponível em <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>. Acesso em 12/05/2015.

⁵⁰⁹ Azpilcueta Navarro, 1555, Porto Seguro, CA, p. 176.

uma das três partes da alma, não estaria autônoma, mas sempre dependente da Suprema vontade.

Os Jesuítas submetiam-se de bom grado também às virtudes supremas para, mediante a graça, desenvolverem as suas. Leonardo Valle, sob o mesmo princípio, enxergava que “não se contentou com isto a Divina liberalidade, porque não foi em o repartir de seus thesouros olhar o pouco merecimento dos homens, mas segundo a Sua misericórdia o favor com elles”⁵¹⁰. Por mais que o homem se esforçasse, “é certo que nada se faz sem a disposição divina”⁵¹¹ e cabe a ele seguir o caminho reto inspirado nas virtudes supremas. Na verdade, seguir a boa vontade estaria longe de respeitar a própria *vontade*, como veremos no próximo capítulo. Ainda na mesma carta o autor, consciente deste processo, escreveu: “A nós a graça para perfeitamente em tudo obedecermos abnegando o próprio perecer da vontade”⁵¹². Como Anchieta expressou de maneira mais eloquente:

Se um dia quisermos fazer nossa vontade em alguma coisa, por pequena que seja, outro dia faz que procuremos fazer em outra, e outras, até que perdemos a obediência que consiste em *não fazermos nossa vontade*, senão a de Deus, que é interpretada pelos superiores⁵¹³.

Nessa passagem e nas anteriores, pode-se perceber uma filiação mais presente da perspectiva inaciana, para a qual o livre-arbítrio e a transformação de nossa vontade na *divina* eram fundamentais. Nessa perspectiva, os caminhos da *boa vontade* eram permitidos, parte pelo mérito, parte pela graça, embora os primeiros fossem infimamente menores do que no segundo.

Conciliação entre graça e livre-arbítrio

Em 1551, o jesuíta Leonardo Nunes narrou que um índio de São Vicente precisava ser criado outra vez nas coisas da Fé, como o fazemos, “até que Nosso Senhor lhe abra o entendimento e lhe dê notícia de seu erro”⁵¹⁴. Esta menção aparentemente simples supõe uma complexidade teológica admirável, aliás o pano de fundo para

⁵¹⁰ Leonardo do Valle, 1565, São Vicente, CA, p. 474.

⁵¹¹ Idem, p. 413.

⁵¹² Idem, p. 418.

⁵¹³ José de Anchieta, *Sermão...*, *op. cit.*, p. 282.

⁵¹⁴ Leonardo Nunes, São Vicente, 1551, CA, p. 93.

muitos outros encontros entre Jesuítas e brasílicos no século XVI. Por que Nunes não pediu para que o índio não fosse, simplesmente, reconduzido pela graça divina ao caminho da fé? Porque o jesuíta pedia, na verdade, para que a graça auxiliasse o índio vicentino no entendimento para que, então, ele mesmo despertasse a tão disputada *boa vontade*, condição *sine qua non* para a fé. Em outras palavras, para Leonardo Nunes os índios tinham um papel claro no exercício da virtude, mas não a conseguiriam sozinhos. Os Jesuítas pressupunham que o entendimento do gentio existia, mas era limitado. Manuel da Nóbrega, por sua vez, filosofava: “porque estes gentios não tem rezões e são muito viciosos, tem a porta cerrada a fee naturalmente, se Deus por misericórdia não a abraisse”⁵¹⁵. A ordem anímica também não seria casual. Por essa visão, ainda que a divisão tripartite da alma fosse agostiniana, o entendimento seria mais importante, denotando traços tomistas significativos.

Vicente Rodrigues, em 1552, relatou sobre uma índia que “movidada por Nosso Senhor se expiou com umas disciplinas por todas as aldeias, pedindo a Deus que movessem seus corações, dizendo-lhes que se castigava a si mesma”⁵¹⁶. A narrativa das índias mulheres ascetas foi bastante frequente nos relatos brasileiros ao longo de todo o período colonial, estendendo-se inclusive aos escravos e mulheres brancas⁵¹⁷. Há elementos suficientes para indicar, a partir dessa citação e das anteriores, que a luta entre Deus e o Demônio encampou-se no interior da vontade ameríndia, dentro da qual a virtude e o vício representavam o aspecto humano, expressivamente diminuído, nesta grande batalha transcendente.

Leonardo do Valle, a partir da Bahia em 1562, escreveu que o índio relatado “*deseja tanto que também por si só que a grande vontade que lhe tem com a ajuda divina lhe há de fazer cedo perder o medo que até agora o estorvou*”⁵¹⁸. O trecho epistolar de Valle insere-se em dois temas clássicos do problema do livre-arbítrio de fins do século XVI. Talvez os leitores julguem esta interpretação um devaneio de citação tão mundana. Efetivamente, neste campo da filosofia moral, os termos podem não ser atribuídos de maneira tão profunda um em relação a outrem, mas no foro interno. Diogo Jacome, certamente num momento de grande inquietação interna, esclareceu a relação explicada acima numa batalha interna que travava consigo mesmo:

⁵¹⁵ Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 6.

⁵¹⁶ Vicente Rodrigues, Bahia, 1552, CA, p. 142.

⁵¹⁷ Luiz Mott, *Santos e santas no Brasil colonial*, Fortaleza, Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

⁵¹⁸ Leonardo do Valle, Bahia, 1562, CA, p. 377.

Sabei, meus Cristos, que estou mais falto do que nenhum de vós julgará, e assim quando vejo minha destruição *desejo*-me e não me *desejo*, não tendo tanta ocasião porque *quero ir para o alto* sem subir o primeiro degrau, mas não desagradecendo o primeiro degrau em que estou, mas falando do *preparo* que tenho de muito alcançar, mas já digo e rogo aquelles que até agora sempre rogaram que em suas santas orações por mim pecador queiram rogar nosso Senhor que me dê *graça* para em seu serviço *preservar até o fim*⁵¹⁹.
(grifos meus)

As linhagens linguísticas parecem claras e, do ponto de vista do modelo criado pelos Jesuítas para os Tupi, elas demonstram as relações entre a *constância*, a *vontade* e a *graça*. A citação de Valle também, aliás com outro aspecto a ser destacado. Na citação descreve-se que o desejo, por si só, alcançou a grande vontade que, por sua vez, faria ceder o medo com a ajuda da graça divina. O autor enfatiza que o desejo atuou de forma relativamente autônoma, o que implica colocar a graça de maneira secundária no plano da ação.

Outro equilíbrio entre graça e livre-arbítrio presente nas fontes era a questão da fé nos *corações*. Voltaremos a esse tema no próximo capítulo. Mas, ainda dentro do campo da graça, há duas referências que merecem ser analisadas. Antonio Blasquez, em 1565, relatou que “foram tão vehementes as lagrimas e suspiros que bem parecia obrar o senhor em seus corações com dar-lhes a sentir algo de muito que padeceu este dia”⁵²⁰. A *vontade* também poderia remeter-se ao *ânimo*, como atestou Baltasar Fernandes quatro anos depois: “pondo Deus a mãos no animo de muitos que andavam desviados do *caminho da virtude*”⁵²¹.

Manuel da Nóbrega esclareceu diretamente como Deus ajudaria na *manutenção da vontade* (constante): “he saber se a vontade de Deus, porque esta He a regra que mede todas as obras diretas e boas quanto com Ella conformarão, e tanto se desvião da vontade quanto desta se desvião”⁵²². No fim daquele terrível século XVI, comparável ao XX em termos de morte, José Anchieta rogava aos céus para converter os fiéis a terem a *virtude* da fé e da constância, sabendo que esta exigência deveria vir tanto de Deus quanto dos gentios:

⁵¹⁹ Diogo Jacobo, Espírito Santo, 1551, CA, p. 138.

⁵²⁰ António Blasquez, Bahia, 1564, CA, p. 542.

⁵²¹ Baltasar Fernandes, Bahia, 1568, CA, p. 525.

⁵²² Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, op. cit., p. 8.

Cristo, nosso senhor, para o converter, dá-lhe tanta graça quanto lhe basta para ele mudar sua vontade de pecado em que está à virtude, e mete-se com ele aos golpes para derrubar e vencer, se o pecador deixasse de lhe resistir⁵²³.

Recapitulando esse tópico, pode-se afirmar, de forma geral, que alguns aspectos do concílio de Trento foram respeitados. De fato, o tema da predestinação foi pouco utilizado e os méritos pouco considerados dentro do processo de conversão e salvação. Em particular, dentro da conciliação entre graça e livre-arbítrio, a graça também foi preponderante no referente ao livre-arbítrio. No entanto, em nenhum momento este foi totalmente excluído; prova disso foi a relação da virtude da fortaleza com a fé concedida pela graça. Ainda dentro do tópico da atuação de Deus no processo da salvação, outro aspecto associado à providência não pode ser ignorado: as mortes, as epidemias e as guerras.

Os castigos e a providência

Na continuação da paráfrase de Anchieta acima, o autor escreveu que Deus, na conversão, “lhe dá um golpe com a lembrança de morte, lembrando-lhe que pouco há que viver nesta vida”⁵²⁴. Que lembranças da morte? Ante tantas, na “terra dos males sem fim”, contrastando com o sonho tupi da terra caraíba sem mal, eram bastante diversas as causas das mortes. Guerras, latrocínios, migrações malsucedidas, fomes e inundações⁵²⁵. A condição servil, a escravidão ilegítima, a pobreza e a miséria resultantes da conquista foram frequentemente denunciadas pelos Jesuítas. Na maior parte das cartas, os colonos foram responsabilizados por esta dimensão da miséria dos índios. Houve, porém, ao menos dois temas sobre os quais os índios foram responsabilizados indiretamente e, em função disso, Deus mobilizou-se contra eles: as guerras e as epidemias.

Após a contenda de Mem de Sá, a responsabilidade de suas mazelas recaiu sobre eles. Como se sabe, o governador foi responsável pela morte de milhares de índios na costa brasileira⁵²⁶. Depois da saída de Duarte da Costa, Mem de Sá no mesmo ano de

⁵²³ José de Anchieta, *Conversão de São Paulo*, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 529.

⁵²⁴ Idem.

⁵²⁵ Jaime cortesão, *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, São Paulo, Imprensa oficial, 2013, p. 78.

⁵²⁶ Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfozes indígenas*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2003.

sua chegada investiu suas forças contra os Tupinambá rebeldes da Bahia. Eles haviam se rebelado no governo anterior e recorrentemente o cacique Cururupeba desafiava a autoridade portuguesa na capital do governo-geral. O estrago da investida tingiu, no dizer de Simão Vasconcelos, “a verdura de sangue” e “não podiam contar-se os mortos”⁵²⁷. Como veremos adiante, essa empreitada favoreceu muito o aumento das aldeias, cheias de índios que tremiam na presença do governador, além de inúmeras fugas. Apenas um ano depois, Mem de Sá acabou com uma revolta de tupiniquins ocorrida em Ilhéus. Como ele mesmo narrou, nessa ocasião “destruí muitas aldeias fortes e pelejei com eles em que foram muitos mortos feridos e já não ousavam estar senão pelos montes e brenhas”⁵²⁸.

Para piorar a situação, pouco antes da chegada de Mem de Sá, o bispo Sardinha foi capturado num naufrágio e – na expressão lapidar de Oswald de Andrade – deglutido⁵²⁹. Depois de algumas batalhas menores, o governador mobilizou-se oficialmente contra os caetés em 1562 dentro dos princípios da guerra justa⁵³⁰. Os Jesuítas, que apoiaram por completo as ações do governador, consideraram a guerra justa. Segundo ele, apenas dessa maneira “cessará a boca infernal de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa; os quais todos são comidos dos Índios e são mais os que morrem que os que vem cada ano”⁵³¹.

A carta de Nóbrega é evidentemente exagerada, pois nesse período já se observava o vertiginoso decréscimo populacional da costa do Brasil. Anos depois, em 1567, Nóbrega denunciaria os abusos da guerra, inclusive porque quatro missões no norte da Bahia se despovoaram rapidamente⁵³²: “destruirão a mayor parte da comarca da Baya, fazendo a Caetés ainda aos que não erão, os quais elles nem sua geração tinham culpa na morte do Bispo”⁵³³. Os Caeté não foram totalmente destruídos, mas a guerra de Mem de Sá escravizou a maioria deles. Muitos fugiram pelo sertão adentro. Mas a sujeição da colônia a partir do experiente governador não cessou. Após muitos

⁵²⁷ Simão de Vasconcelos, apud John Hemming, *Ouro vermelho*, São Paulo, Edusp, 2008, p. 144.

⁵²⁸ Mem de Sá, apud idem, p. 149.

⁵²⁹ Aquele que defendia, aliás, que era um erro converter os índios pela sua própria língua, contrariando Manuel da Nóbrega e, obviamente, Anchieta. Estranhamente os modernistas não exploraram igualmente esta simbologia dentro do movimento antropofágico. Sobre o conflito, Manuel da Nóbrega, carta a Simão Rodrigues, 1552, in: MNOP, p. 132. Charlotte l’Estoille, sem dúvida, foi a que melhor compreendeu a querela no contexto mais amplo da companhia de Jesus. Charlotte L’Estoile, *op. cit.*, cap. 3.

⁵³⁰ John Hemming, *Ouro...*, *op. cit.*, p. 146.

⁵³¹ Manuel da Nóbrega a Miguel Torres, 8 de maio de 1588, in: MNOP, p. 281-282.

⁵³² John Hemming, *Ouro...*, *op. cit.*, p. 146.

⁵³³ Debate entre Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa, 1567, in: MNOP, p. 425.

problemas ocasionados pela união entre os Goitacaze e os Tupiniquim no Espírito Santo, perdeu seu filho na tentativa de apaziguar a revolta. Novamente, “foram castigados e mortos muitos e os que se escaparam se foram da terra e ficou ela mais pacífica do que nunca”⁵³⁴.

A quantidade de mortes desse primeiro ciclo de guerras, que envolveu basicamente toda a colônia, foi incalculável. Tais investidas basearam-se na guerra justa e alimentaram, de um lado, as aldeias jesuíticas e, de outro, cidades como Olinda, Bahia e Ilhéus, onde os moradores receberam milhares de escravizados. Apesar dos Jesuítas denunciarem a ilegalidade de muitos espólios de guerra, Nóbrega interpretou esses fatores do ponto de vista divino.

Como vimos, Tomás de Aquino concebia a providência divina como algo acima da predestinação e da graça, fruto da mente organizadora divina ante a qual não teríamos condições de julgar. Contudo, ele especificava outra de suas atribuições ao livre-arbítrio.

a criatura racional possui, pelo livre-arbítrio, o *dominium* sobre seus atos, como já foi dito, ela está sujeita à providência divina de modo especial, a saber, é-lhe imputado algo como mérito ou como falta, e lhe é concedido algo como pena ou prêmio⁵³⁵.

A partir dessa citação, percebe-se que a providência divina pode servir como uma justificativa muito poderosa para julgar a intervenção divina nos processos históricos bem ou mal sucedidos. Frequentemente o foi. Para esse caso, não seria diferente. Manuel da Nóbrega, ao escrever sobre os conflitos com os tupiniquins, escreveu que “lá tiveram uma forte batalha; mas os nossos, ajudando-os o favor divino, sendo já alguns deles cristãos, mostrarão muyto esforço e matarão lá alguns e outros trouxerão mal feridos e acabaram de matar”⁵³⁶. Sobre os Caetés, disse que “Deus nosso Senhor permittio tão bravo castigo”⁵³⁷. Em seguida, completou o juízo providencial sobre as guerras: “que direi da Capitania dos Ylheos e Porto seguro, as quais também tem hum gentio todo conforme e grande? A estas duas Capitancias dilatou mais N. Senhor o castigo”. Linhas à frente, concluiria sobre o tema: “não deixarei de relatar ho

⁵³⁴ Mem de Sá, apud John Hemming, *Ouro...*, *op. cit.*, p. 151.

⁵³⁵ Tomás de Aquino, questão 22, artigo 2: “Todas as coisas estão sujeitas à providência divina?”, *Suma...*, *op. cit.*, p. 445.

⁵³⁶ Manuel da Nóbrega, Baía, 5 de julho de 1559, MNOP, p. 349.

⁵³⁷ Idem, p. 425.

açoute de Nosso Senhor que deu a esta Baya nas guerras civis (...) note V. M. a bondade de N. Senhor, juntamente com a sua justiça, que de tal maneira castigou”⁵³⁸.

Mas ainda estava para se desenrolar o conflito mais violento da coroa portuguesa no século XVI contra os índios: a guerra dos Tamoio. Após numerosas expedições dos franceses pela costa brasileira e de uma pequena base em Cabo frio, Nicolas de Villegagnon decidiu lançar suas forças para criar uma colônia na baía de Guanabara. O início da França Antártica só foi possível graças ao apoio dos Tamoio, em especial seu maior líder, Cunhambebe. Por sua vez, ele era o inimigo mortal dos Temiminó maracajás, liderados pelo famoso Maracajá-açu, habitantes da atual Ilha do Governador. Villegagnon foi estudante de teologia junto com Calvino, sendo inclusive um dos principais destinatários de suas cartas. Para Jean de Léry, o famoso pastor francês escolhido por Calvino para inserir a reforma nas novas terras, essas significavam a possibilidade de construir a fé num lugar totalmente reformado⁵³⁹. Quase todo o aparato militar francês concentrava-se na ilha Coligny, atual ilha de Villegagnon. Em síntese, apesar de contar com o apoio de seu sobrinho e da boa relação com os Tamoio, os franceses foram expulsos de sua fortificação em março de 1560, com fortes perdas.

Naturalmente, José de Anchieta observou nessa vitória que “Nosso senhor achou certo que entrássemos no forte com muitas vitórias e mortes do inimigo e poucas de nossos homens”⁵⁴⁰. Mas as batalhas ainda se preservariam por longos anos, na denominada posteriormente como *guerra dos Tamoio*. Como Maria Regina Celestino de Almeida descreveu, milhares de mortes indiretas estiveram relacionadas a este embate militar⁵⁴¹. Essa “nação”, como prescrevem as fontes, se estendia até São Vicente, onde os Jesuítas possuíam um grande aldeamento que Anchieta, o maior narrador dessas batalhas, muito estimava. Nessa guerra horripilante, na qual o principal Tibiriçá teve um papel relevante, um jesuíta anônimo percebeu que “nosso Senhor por sua misericórdia nos deu vitória e as cercas deram entradas e todos eles mortos e presos”⁵⁴².

Manuel da Nóbrega e José de Anchieta buscaram estabelecer a paz com os Tamoio, num ato diplomático que se tornaria conhecido como o armistício de Iperoig,

⁵³⁸ Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa, Baía, 5 de julho de 1559, p. 330-331.

⁵³⁹ Apesar disso, o líder da empreitada voltou atrás e chegou a executar cinco protestantes em sua “ilha”. Alguns embates são descritos ao longo da *Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry, *op. cit.*

⁵⁴⁰ José de Anchieta apud John Hemming, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁴¹ Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses indígenas*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, cap. 3.

⁵⁴² Jesuíta anônimo, apud John Hemming, *op. cit.*, p. 197.

localizado próximo do local onde hoje se encontra o município de Ubatuba. O cacique Pindobuçú os recebeu junto a Canhambebe, descrito por Thevet como um diabo amedrontador, forte o suficiente para carregar um tonel de vinho nos braços⁵⁴³. Eles aceitaram os termos de paz e firmaram uma trégua em 1563. Nesse meio tempo, os portugueses se organizaram. Os Temiminó, agora liderados por Araribóia, uniram-se à nova leva de portugueses. Em 1566 os combates marítimos se esgarçaram - junto a Estácio de Sá, um jovem de apenas 17 anos -, contra os Tamoio liderados por Guaixará. Depois dos portugueses e das tropas lideradas por Araribóia vencerem ergueu-se a cidade do Rio de Janeiro.

Muitos Tamoio, porém, ainda resistiram nos arredores de Cabo Frio e no interior de São Paulo. O governador que substituiu Mem de Sá foi Antônio de Salema. Depois que alguns Tamoio, sedentos por vingança, atacaram engenhos nas cercanias do Rio de Janeiro, o novo governador organizou-se. De agosto de 1575 até o final do século os Tamoio foram eliminados. Os dados fornecidos por Gabriel Soares de Souza permitem-nos afirmar que essa investida foi a mais sanguinolenta de todas as guerras do século XVI; segundo ele, houve um número infinito de mortos e entre oito e dez mil escravos.

Antes desse desfecho que dizimou os Tamoio da face da terra, José de Anchieta compôs o conhecido poema épico *Feitos de Mem de Sá*. Para o jesuíta, o governador português estava sendo mais movido por Deus e não pela ganância, o que ilustra também o caráter involuntário e transcendente das batalhas. Num momento particularmente dramático da batalha da Guanabara, o herói, como Anchieta o batizou, tinha consciência de que ali poderia contar com o auxílio divino. Luiz Baêta Neves interpretou este movimento em três atos: a invocação, a intervenção e o agradecimento:

[Pedido] Mas o herói nutria uma grande esperança em seu íntimo d'alma: postos os olhos nas alturas celestes, donde sabia vir-lhe o auxílio, roga Socorro ao Criador e Senhor dos céus, da terra e dos mares, pedindo reverente que os passos lhe firme. (versos 1409-1413, livro II)

[A intervenção] Mas, apenas embarcaram e se soltaram os cabos e a âncora alçada desprende o recuo, Deus onipotente, que com um aceno dirige as estrelas e tira de seus tesouros os indômitos ventos, limpou os espaços e reprimiu as furiosas lufadas. (versos 1429-1433)

⁵⁴³ Idem, p. 194-196.

[O agradecimento] Apenas pisou na terra, dignas graças o chefe rendeu a Deus: imitam-no os fiéis companheiros. (versos 1445-1446)⁵⁴⁴

Apesar de ter percebido que os movimentos da intervenção divina “não são traços soltos na ideologia jesuítica”, Luiz Baêta Neves não observa que a ligadura desse processo era, justamente, a relação entre o livre-arbítrio e a predestinação. A graça divina auxilia aqueles que são virtuosos. A figura do herói romano já apontava para esta subordinação a algo maior, como por exemplo na figura de Enéias de Virgílio, aliás bastante lida no Brasil colonial⁵⁴⁵. Ali, Enéias não fez mais que aceitar o seu *fatum*⁵⁴⁶ e exercer a *virtude* da piedade para lograr seus êxitos. Sem querer estabelecer relações mais diretas - fora dos limites deste estudo -, basta afirmar que Deus o auxiliava porque a luta travada por Mem de Sá não era simplesmente contra os franceses, mas, potencialmente, contra os protestantes⁵⁴⁷. Anchieta acreditava que todos os franceses presentes na Guanabara eram protestantes e, por isso, “a proeza foi executada por Nosso senhor que não queria que Luteranos e calvinistas se estabelecessem nessa terra”⁵⁴⁸.

Contudo, a guerra também colocou-se contra seus maus costumes. Os Tamoio, para Anchieta, foram mal influenciados pelos franceses: “Procuram [os franceses] perverter, assim dizem, com falsas doutrinas os míseros povos índios, de todo ignorantes”⁵⁴⁹. Ora, por que então mereceriam morrer? Anchieta reservou um espaço de sua narrativa para reproduzir um diálogo entre Mem de Sá e os Tupi perdedores:

O Governador ouviu com bondade estas palavras. Se vos fiz guerra cruel de extermínio devastando os campos e lançando em vossas moradas o incêndio voraz, foi somente por sua audácia. (...) Refreiem suas rixas contínuas que expulsem do peito a crueldade e o hábito horrendo de saciarem o ventre, à maneira de feras raivosas, com carnes humanas⁵⁵⁰.

Por este discurso, o personagem Sá deixa claro que as guerras também foram movidas contra a audácia dos Tupinambá e por seus costumes, imputando neles a culpa

⁵⁴⁴ José de Anchieta, *Feitos de Mem de Sá*, in: Luiz Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 79-80.

⁵⁴⁵ Antonio Blasquez, Bahia, 1654, CA, p. 454.

⁵⁴⁶ “Não tenham medo. Imutáveis permanecem os destinos teus; verás a cidade, e de lavínio as prometidas muralhas; aos astros siderais hás-de erguer o magnânimo Enéias”, *Eneida*, in: Maria Helena da Rocha Pereira, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁴⁷ Como Jean de Léry conta em sua narrativa, inicialmente o líder da empreitada francesa Nicolas Durand de Villegagnon era católico, mas a princípio era tolerante à presença protestante na colônia. Jean Léry, inclusive, era expressão disso. Contudo, à medida que os franceses se assentaram nos arredores da Guanabara, a postura do governador se transformou. Ver Jean de Léry, *Viagem...*, *op. cit.*, p. 91-92 e 129.

⁵⁴⁸ José de Anchieta, apud John Hemming, *op. cit.*, p. 196.

⁵⁴⁹ Luiz Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁵⁰ José de Anchieta, *Feitos de Mem de Sá*, Manaus, Unama, s. d., p. 45.

das guerras e não apenas a sua adesão aos franceses. Da luta em que antes se rivalizava com os franceses, na qual os índios eram meras “vítimas ignorantes”, passava-se agora a colocar a culpa nos índios. A audácia, obviamente, referia-se a Aimberê e a outros líderes da “confederação tamoia”. A guerra continuava sendo espiritual, mas desta vez referiu-se a Mem de Sá e aos próprios índios, não mais aos demônios. Claramente, os homens foram responsabilizados pelos acontecimentos, não apenas o demônio enganador. O sentido da culpa ameríndia, nos quadros mentais de Anchieta, está muito bem colocado nesta passagem:

A morte que nossas culpas merecem será esta? Socorre compassivo estes teus infelizes, pelos quais suportaste as ondas do mar agitado de tuas Paixões e te submergiste na tempestade da morte. Se nossos pecados movem o furor da tua justiça que te aplatue a inocência: porque morrer as crianças? que crime fizeram elas?... Vem auxiliar teus remidos, Redentor nosso, não nos trague o negro abismo dos mares. Desgraçado que somos! ao naufrágio das almas pelo pecado segue-se o naufrágio dos corpos no mar...⁵⁵¹

Assim, as almas culpadas teriam pedido desesperadas a graça para extirpar o mal pelo qual elas mesmas mereceram a culpa, em meio a um naufrágio. Depois de lograr o encontro diplomático com os líderes de Iperoig, Anchieta ficou entre os Tamoio de junho a setembro, quando foi resgatado novamente por Tibiriçá. Nesse ínterim, compôs seus conhecidos “Poemas à virgem”. Neles, Anchieta confessou que o mar é o lugar do pecado por excelência: “[Deus] Porto do mar que protege o barco de afundar! Em ti todos se refugiam dos inimigos que ameaçam!”⁵⁵²

As imagens são capazes de expressar significados teológicos profundos. Neste caso, o mar seria o lugar da escuridão e oposto ao lugar do ponto seguro que a luz, em outros contextos teológicos, seria capaz de trazer. Aimberê, o audacioso contra o qual falava Sá, no diálogo é o naufragado. Tragado pelo mar, não passava de uma sombra subterrânea da qual não poderia sair. Estava condenado a servir ao próprio Satã. Aimberê tornou-se um de seus seguidores depois de ter sido afundado pelo mar das culpas. As crianças inocentes, porém, Anchieta salvou-as quando encenou tantas vezes a peça do *Auto de São Lourenço* na terra de seu inimigo, representando Aimberê como, justamente, um dos demônios.

Finda esta batalha contra a audácia, agora seria preciso terminar a outra para

⁵⁵¹ Idem, p. 47-48.

⁵⁵² José de Anchieta, “Poema à virgem Santa Maria”, in: *Poemas*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 87.

ganhar a guerra: a contrária aos costumes, referida na fala de Sá já citada:

De nosso sangue sorveu a terra bastante, dizem eles, tingimos de rubro as nossas florestas com o sangue dos pais, dos irmãos e dos filhos queridos. Choram a morte de suas esperanças as mães desgraçadas, os filhos procuram, ainda em vão os pais que o sepulcro escondeu. No fundo das matas a fome impiedosa corta com morte horrenda a vida dos errantes. Derrocou as aldeias todas a fúria do incêndio; os campos talados pela guerra não nos dão o sustento. (...) lavem com o sangue sua culpa, paguem vida por vida! Vencidos, pedimos paz: já não recusam os ombros o peso da sujeição. Dá-nos a paz, nós to pedimos, ó Chefe! Impõe-nos as leis que quiseres, que nós as cumprimos⁵⁵³.

A culpa do indígena teatralizada não mais aconteceria no mar, mas no *fundo das matas*. Lá viviam os Tapuia, no sertão da confusão de línguas, da escuridão sem luz. A imagem seria igual a do mar, trata-se do lugar onde a Lei não chegava. Da mesma maneira que Mem de Sá queimou suas aldeias e casas, Anchieta queria queimar seus costumes. Para acabar com os incêndios, os índios deveriam esquecer seus hábitos, esquecer o fundo das matas e encaminhar-se para o mesmo porto que os naufragados citados acima se dispuseram a ir. Aceitar as leis era obedecer e libertar-se dos pecados, prender-se a Deus. Com a vitória concluída, como era de se esperar, as principais falas dos índios nos relatos pediam desesperadamente para irem ao “porto” jesuítico e abandonarem as matas: Mem de Sá, como por agradecimentos aos serviços prestados aos portugueses, concedera um espaço generoso para a fundação do colégio do Rio de Janeiro⁵⁵⁴.

As epidemias

Apesar da grande mortandade das batalhas e dos conflitos com os moradores portugueses, não resta dúvida que as epidemias causaram a maior parte das mortes dos índios no Brasil. Quando a cidade do Rio de Janeiro foi erigida, a sífilis já era conhecida no Brasil há mais de uma década. Em 1552, têm-se notícia da primeira leva. Em 1554, no Rio de Janeiro, pelo menos oito mil índios morreram⁵⁵⁵. Em 1562, a varíola chegou em Itaparica e se espalhou por toda a colônia em presença portuguesa. Em três ou quatro meses, a confiar no número dos Jesuítas, 30 mil escravos haviam morrido. Até 1583, teriam morrido 60 mil pessoas, embora “isso não fosse nada em comparação com a mortandade que se ia sertão a dentro”. Sucumbiam pela “tosse e catarro mortal” e

⁵⁵³ José de Anchieta, *Feitos de Mem de Sá; Poemas, op. cit.*, p. 45.

⁵⁵⁴ John Hemming, *op. cit.*, p. 209.

⁵⁵⁵ Idem, p. 217.

“algumas febres que, segundo eles diziam, atacavam os corações e os abatiam rapidamente”. Blasquez descreveu a varíola:

passada esta atribuição já quando queriam levantar um pouco a cabeça, sobreveio-lhes outra doença muito pior do que a outra, era uma erupção ou bexigas tão asquerosas e hediondas que não haviam quem as pudesse aguentar com o grande fedor que deles saía, e por esta causa morreram muitos desamparados, consumidos pelos vermes que cresciam nas feridas das pústulas em tanta abundância e de tão grande tamanho eram eles que causavam horror e pasmo a quem os via⁵⁵⁶.

Sífilis, gripes e varíolas foram outros agentes da colonização que varreram milhões de índios: a América efetivamente despovoou-se. A confiar nos dados fornecidos por Manuela Carneiro da Cunha, nas terras baixas da América do Sul havia cerca de 8,5 milhões de índios. A estimativa é que 90 % da população tenha se extinguido até 1650⁵⁵⁷. Era comum no século XX os sertanistas do Serviço de Proteção aos Índios ou da Funai relatarem: “é normal morrer 50% de um grupo num contato”⁵⁵⁸.

Tantas mortes foram causadas por quem? A tragédia da descoberta da América foi causada por quem? Se as doenças foram os principais agentes das mortes, os europeus não poderiam ter sido diretamente responsabilizados e muito menos os próprios índios. A doença era transcendente ao universo de suas ações e, por isso, involuntária. Algo tão ruim como a devastação de tantos povos poderia ter vindo da origem de tudo o que estava fora da esfera do arbítrio: Deus? Como um ser tão bom poderia causar tanta miséria? Quem mais poderia ser responsabilizado? Não encontrei qualquer referência nas fontes Jesuítas de que as mortes tenham ocorrido por ofício do Diabo. Se elas existiram nas vozes comuns e se perderam na noite dos tempos, disso jamais se poderá ter certeza.

É preciso considerar, no entanto, o silêncio dos documentos. Quais seriam os motivos para isso? Uma vez que o Diabo era compreendido na oposição, no lugar onde Deus não estava. Mesmo num contexto em que ele apresentava poderes extraordinários, como fora o cenário quinhentista, ele poderia competir com o arbítrio dos homens, mas não com o de Deus. Só resta uma saída: Ele seria o responsável pelas epidemias. O

⁵⁵⁶ Leonardo do Valle e Antonio Blasquez apud John Hemming, *op. cit.*, p. 218-219, reproduzida em MB, v. 4, p. 55.

⁵⁵⁷ Manuela Carneiro da Cunha, “Introdução”, in: *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 22.

⁵⁵⁸ Fala de Francisco Meirelles, in: *Memórias do SPI (serviço de proteção aos índios no Brasil)*, Rio de Janeiro, Funai, 2014, p. 264.

motivo pelo qual tantas tragédias eram deferidas não poderia situar-se em Deus, mas nos próprios índios. Sendo ele fonte inesgotável do bem, o mal provinha dos próprios índios. Os índios eram responsáveis pelas próprias misérias? As fontes parecem dizer que sim. Os índios eram castigados por Deus pelos pecados em que viviam: “Se aqui há pecados, também não faltam castigos”⁵⁵⁹, escreveu Ambrósio Pires da Bahia. Vicente Rodrigues foi mais brando e, reconhecendo que talvez os índios não merecessem tantas mortes diretamente, justificou-as em nome de um ato de justiça para extirpá-los de seus costumes.

O senhor castigar foi a melhor foi a mortandade nelles tanta que foi cousa de pasmo, mormente nos filhos e nas filhas mais pequenas, os quaes parecem não ter culpa, mas querendo o senhor provar a gloria e avisar os que quizerem lá ir que guardem seus mandamentos; andam tão atemorizados que se tiram de seus costumes⁵⁶⁰.

A maior parte das cartas, no entanto, possui um tom mais severo acompanhando a difusão das doenças: “léguas, cortando a espada da Ira de Deus por alguns e matando corpos e almas”⁵⁶¹. Corpos eram mortos, mas almas morriam sem os sacramentos pela ira de Deus, provavelmente buscando erradicar o horror do que se colocava. Leonardo do Valle foi o menos sensível à morte, enxergando-a como uma espécie de tomada de consciência dos índios de que deveriam morar com os brancos para curar suas enfermidades:

ouvi dizer que eram mortas 1080 almas, e com tudo isso diziam os Indios que era nada em comparação da mortalidade que ia pelo sertão a dentro, que ainda nisto nos quis Nosso Senhor favorecer para elles acabarem de crer que, não póla conversação dos cristãos nem por causa da doutrina, mas por sua cegueira e péssimos ricos, lhes veiu o castigo como alguns da Taparica confessavam.

Logo em seguida comentou que muitas ‘peças’, isto é, escravos, morreram neste momento. Para eles, os Jesuítas também se ocupavam por batizar e confessar. Depois, Valle, ante este cenário mórbido, tentou captar ainda a consciência dos índios ante a própria culpabilidade, a responsabilidade de tanta destruição:

(...) por parte daquele gentio que ia desaparecendo como alguns cahiam já na conta e diziam ser assi a vontade do senhor polos castigar, trabalhavam já que lhe haviam feito perder a liberdade, por lhes salvar as almas *ne peior priore error fierit*, e pera isso não

⁵⁵⁹ Ambrósio Pires, 1555, Bahia, CA, p. 167.

⁵⁶⁰ Vicente Rodrigues, 1552, Bahia, CA, p. 135.

⁵⁶¹ Jesuíta anônimo, Espírito Santo, 1558, CA, p. 234.

tinham a quem se socorrer sinão a nós, polo que era necessário andar sempre vigiando sobre estas necessidades⁵⁶².

A insensibilidade do autor, contudo, tinha fundamento teológico, como ele apresentou: “tudo isso redundava em carnalidade e vícios diabólicos, o qual tudo comumente pagam com fomes e mortandade com os quais Deus N. Senhor os castiga”. Obviamente, as migrações indígenas neste período foram imensas para o sertão, fugindo das doenças e da colonização. Cristina Pompa narra este processo com maestria para o caso dos Tapuia⁵⁶³ no século XVII. Ronaldo Vainfas, como vimos, vê a relação direta entre a as mortes pelas doenças e a formação do movimento da *Terra sem mal* que reuniu milhares de Tupinambá em todo o litoral. Ainda no início de suas atividades, Anchieta forneceu uma descrição precisa da relação entre as doenças e os padres:

Os padres e os irmãos (...) fugiam deles, como da morte, e despejavam as casas e fugiam para o mato; outros queimavam pimenta, por lhes não entrar a morte em casa; levavam cruz levantada, a que haviam grande medo e vinham alguns ao caminho a rogar aos padres que lhes não fizessem mal, que passassem de largo, mostrando o caminho, e tremendo como a verga⁵⁶⁴.

No entanto, por terrível que possa parecer, os Jesuítas continuam a crer que os índios queriam ir para o litoral, sem perceberem que era justamente aí que se encontrava a gênese de sua mortandade. Alguns deixaram escapar, entretanto, que os índios desconfiavam que o litoral era a causa das mortes e que a água do batismo que eles administravam estava causando o massacre espiritual.

O cenário da destruição e a consciência da conquista

Anchieta relatou o cenário de destruição depois das guerras e das doenças:

Vão ver agora os engenhos e fazendas da Baía, acha-los-ão cheios de negros da Guiné, e mui poucos da Terra e se perguntam por tanta gente, dirão que morreu, donde se mostra o grande castigo de Deus dado por tantos insultos como são feitos, e se fazem a estes índios, porque os portugueses vão ao sertão, abalam os índios dizendo que os trazem para a igreja dos padres, e com isto se abalam de suas terras, por que já sabem por todo o

⁵⁶² Leonardo do Valle, Bahia, 1563, CA, p. 411.

⁵⁶³ Cristina Pompa, *A religião como tradução...*, op. cit., p. 393.

⁵⁶⁴ José de Anchieta apud John Hemming, op. cit., p. 218.

sertão, que somente gente que está nas Igrejas, onde os padres residem, tem liberdade, que toda a mais é cativa⁵⁶⁵.

Por esta passagem, José de Anchieta estava seguro de que não havia espaço para os índios no sertão. Não havia espaço para trabalharem com os colonos: os negros da Guiné tomaram seu lugar nas fazendas, confirmando as teses de Stuart Schwartz sobre o momento de transição da força de trabalho americana para a negra⁵⁶⁶ em fins da década de 1580. Terminara o *longo* século XVI dos índios no Brasil, mais destruidor que um milênio e possivelmente tão dramático quanto as inundações descritas no Capítulo II. As intermitências da morte foram interpretadas de diversas maneiras pelos Tupi, como vimos no primeiro capítulo, de acordo com seus mitos.

Contudo, o problema não restringiu-se à América portuguesa. Nas outras Américas, sobretudo em regiões povoadas como a ilha de Hispaniola e o México, os números também foram impactantes. Estimam-se mais de 23 milhões de mortos para a primeira região e mais de oito milhões para a segunda⁵⁶⁷. Tantas guerras documentadas em forma de latrocínio e violência desenfreada. É verdade que a doença ceifou mais vidas. Mas a versão da conquista pelas armas tornou-se mais poderosa. Ainda que este debate tenha sido ressignificado de várias maneiras na América hispânica, a *leyenda negra* e descrições como *la noche triste* imputaram uma maior responsabilidade da Espanha.

No Brasil parece ter ocorrido o inverso. Sérgio Buarque de Holanda responsabiliza os Jesuítas nesse processo, segundo ele mais próximos de Sepúlveda do que de Las Casas⁵⁶⁸. Curiosamente, em fins do século XVI, um homem entre o protestantismo e o catolicismo lançou uma síntese das mortes desse século:

No a tenido ningún siglo a lo que entiendo ejemplo que iguale a estos: sino este nuestro siglo: porque en el otro mundo, unos poquillos españoles, pasaran aora ochenta años aquellas grandes y nuevas tierras. Que mataron de gente, Santo Dios que de estragos hicieron; no trato de las causas, o del derecho de la guerra: sino solamente de los sucesos. (...) Tu Peru, y tu Mexico salid y pareced por un poco de tiempo. O cuan admirable, y miserable vista! Aquel mundo, aparece destruido, y arruinado no de otro

⁵⁶⁵ José de Anchieta, “Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia”, in: *Cartas...*, p. 386.

⁵⁶⁶ O melhor livro para o assunto continua sendo o de Stuart Schwartz, *Segredos internos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

⁵⁶⁷ Nathan Wachtel, “Os índios e a conquista espanhola”, in: Leslie Bethell (org.), *História da América latina*, São Paulo, Edusp, 2004, v. 1, p. 200-201.

⁵⁶⁸ Sérgio Buarque de Holanda, *Visões...*, *op. cit.*, p. 374.

mundo, aparece destruido, y arruinado no de otra manera que si fuego del Cielo lo viera abrasado. El entendimiento se me agota, y la lengua me enmudece Lipsio, cuando refiero a estas cosas, y veo que todas las nuestras comparados con ellas, son como pajas vanas⁵⁶⁹.

Ao descrever o processo de devastação demográfica, outros historiadores contemporâneos possuem juízos diversos a respeito. Por exemplo, Eulália Lobo escreve:

Las Casas culpava os conquistadores e colonos pelo genocídio e pretendia reformá-los pelo exemplo, pela fé, pela punição e pela denúncia, com a ajuda do Estado e da Igreja. Colocava a América em segundo plano as epidemias, doenças e outras consequências de fricção interétnica como causa da mortandade⁵⁷⁰.

Já John Elliott escreve que

os habitantes do Novo Mundo teriam que pagar um alto preço por séculos de isolamento. A Conquista da América foi uma conquista feita tanto por micróbios quanto por homens, às mezes marchando à frente dos principais contingentes espanhóis, outras vezes seguindo em sua esteira⁵⁷¹.

De modo semelhante, segundo John Heeming: “na prática eles fazem uma escolha e quase invariavelmente decidem que é o preferível o modo de vida tribal”⁵⁷². Pode-se interpretar, contudo, de maneira diversa a devastação daquilo que a historiografia eufemisticamente trata como “encontro”, como Manuela Carneiro da Cunha escreveu, na Introdução da (primeira) *História dos índios no Brasil*:

a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva (...) de uma escolha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada (...) talvez tenham escolhido mal. Mas fica a dignidade de terem moldado a própria história⁵⁷³.

Na história indígena este problema é levantado constantemente: seriam os índios sempre passivos pelos relatos nas fontes? O fato de retratarem-se os índios como

⁵⁶⁹ Justo Lipsis, *De la constancia*. Tradução de Juan Baptista de Mesa, Madri, Imprenta Real, 1616, p. 150-151. As passagens estão levemente modificadas para tornar o texto mais inteligível.

⁵⁷⁰ Eulália Lobo, “Bartolomé de Las Casas e a leyenda negra”, in: Ronaldo Vainfas (org.), *América em tempo de conquista*, Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 114-115.

⁵⁷¹ John Elliott, “A Europa e a América”, in: Leslie Bethell (org.), *op. cit.*, v. 1, p. 170.

⁵⁷² John Hemming, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁷³ Manuela Carneiro da Cunha, *História dos índios no Brasil*, *op. cit.*, também reproduzido em *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 24-25.

sujeitos ativos neste processo, e não como sendo exclusivamente determinados pelas circunstâncias, pressupõe que eles fossem livres. Eis um dos maiores desafios desta dissertação: buscar compreender a responsáveis ou não, tinham consciência ou não, se eram sujeitos ou estavam sujeitos ao processo histórico que se convencionou chamar história colonial.

O processo “inevitável” das doenças parece ter obedecido à lógica biológica, o “involuntário” dos nossos dias. O presente capítulo não dispõe de meios para assumir qualquer posição definitiva sobre esse fenômeno de forma atemporal. Ele busca oferecer meios para tratá-lo historicamente, isto é, compreender como o aspecto involuntário da salvação era compreendido no século XVI. Como vimos ao longo do capítulo, os Jesuítas buscaram compreender a atuação dos demônios em relação aos pajés e a certos costumes, enquanto as concepções de predestinação e graça foram essenciais para a conversão dos índios. A providência, por sua vez, explicou as epidemias e as guerras. Em nenhum momento, entretanto, o livre-arbítrio dos índios foi excluído desse processo. Pelo contrário: em relação aos castigos e as relações com os pajés e outros espíritos, os índios teriam tido culpa e, por isso, mereceram castigos. Dessa forma, mais uma vez, o arbítrio dos índios foi considerado pelos Jesuítas para explicar mais a culpa que os méritos, o que os distanciava – novamente – de um sentido “humanista” próximo a Erasmo ou do Renascimento italiano.

Capítulo IV

O voluntário da salvação

“querer ir, mas querer forte e totalmente, não a revolver a agitar, por aqui e por ali, da alma vacilante, lutando, na parte que se levanta, com a outra parte que tomba”

Santo Agostinho

Nos dois capítulos precedentes, buscamos apresentar como a ideia de livre-arbítrio serviu como fundamento para a definição da humanidade e da ignorância dos índios, e sobre inúmeros aspectos soteriológicos associados à influência dos demônios, da graça e da providência na esfera da salvação ameríndia. Dessa maneira, pretendemos encerrar os aspectos involuntários da salvação dos índios. A partir de agora, trataremos da esfera do voluntário da salvação.

Este capítulo versará especialmente sobre o papel da *vontade*, boa ou má, responsável pela virtude ou pela heresia, além de definir os sentidos da liberdade no encontro entre Jesuítas em tupis. Ele será dividido em duas grandes partes, em virtude da extensão dos seus temas. A primeira, sobre a vontade de conversão, da concepção de virtude em jogo, da constância/inconstância e da fundação dos aldeamentos. A segunda, sobre as relações entre livre-arbítrio e liberdade, compreendendo-a a partir de vários ângulos: *propriedade, direito, forria, sujeição e escravidão*.

1 - A conversão e o medo

A boa e a má vontade ameríndia

Se, de um lado, os primeiros Jesuítas observaram os costumes Tupinambá a partir do demônio e da graça, de outro também notaram onde se encontrava a responsabilidade das ações na preparação para esses serem salvos. No sermão de 1568, José de Anchieta escreveu o seguinte:

Nosso senhor converte os pecadores de duas maneiras: uma é violenta e forçosa porque ainda que criasse a vontade do homem livre para poder fazer dela o que quiser, e

escolher o bem e o mal, todavia fica-lhe a Deus poder, como todos os teólogos concluem, para arrebatá-lo a vontade e querer o que ele quer, de maneira que pode Deus fazer por força a um homem que lhe aborreça o pecado e ame a virtude, e que de nenhuma maneira possa querer pecar (...) outra maneira de agir é ordinária e comum a todos os pecadores⁵⁷⁴.

A citação extremamente complexa reúne os problemas centrais deste tópico: a *vontade livre* existe, pode escolher o bem e o mal, mas Deus detém o poder de fazer dela o que quiser. Ainda que Anchieta tenha proferido esse sermão para toda a população colonial, ocupou-se a vida inteira da conversão de indígenas e, efetivamente, ilustrou perfeitamente a complexa relação entre livre-arbítrio, graça e conversão: seriam apenas salvos os predestinados? A *missão* dos Jesuítas seria apenas coadjuvante nesse processo? Manuel da Nóbrega, em trecho admiravelmente semelhante ao de seu discípulo, escreveu: “Isso he tudo parte de Deus, mas da parte do gentio tão bem He necessário aparelho”⁵⁷⁵. Em outra carta, o jesuíta apontou que não se podia obrigá-los à conversão, “posto que nos grandes não podemos concorrer com sua livre vontade”⁵⁷⁶.

O conjunto dessas citações já é o suficiente para colocar o problema: de onde viria a necessidade de *voluntariedade* no batismo? Poder-se-ia forçá-los. Do ponto de vista teológico, porém, forçar a fé seria tirar do homem o poder da livre-escolha, o que poderia significar retirá-lo da própria condição de *ser humano*. O problema vinha de longa data e, mais uma vez, tinha procedência em Agostinho. Como vimos no Capítulo I, o autor delimitou o papel da vontade frente à graça. Para fins deste capítulo, tal conceito será explicado de duas maneiras: os múltiplos sentidos da vontade, e o “dever ser” da *boa* vontade e da *má* vontade.

No capítulo anterior, vimos que, para Agostinho de Hipona, a *vontade de Deus* seria a causa eficiente de todos os acontecimentos. Mas se havia a vontade de Deus, também havia a dos homens, em imagem e semelhança inferiores. O sentido da *vontade dos homens* na obra de Agostinho pode ser evidenciado na seguinte passagem:

O tumulto do coração leva-me para lá, onde ninguém impedisse o violento combate que comigo mesmo travava até que findasse, da forma que tu sabias mas eu não: eu apenas enlouquecia, sem perder o juízo, e morria, sem perder a vida, conhecendo o que de mal havia em mim e desconhecendo o que de bem iria haver dentro de pouco tempo (...) Eu

⁵⁷⁴ José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 528.

⁵⁷⁵ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁷⁶ Manuel da Nóbrega, Bahia, 1557, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 160.

estremecia no meu espírito indignando-me com uma indignação tumultuosíssima porque não chegava a um acordo ou uma aliança contigo meu Deus, à qual todos os meus ossos clamavam que eu devia chegar e exaltavam-na com louvores até o céu: e para aí não se iam com navios, nem com quadrigas. Pois não só o ir, mas também o chegar ali, não era outra coisa senão o querer ir, mas querer forte e totalmente, não a revolver a agitar, por aqui e por ali, da alma vacilante, lutando, na parte que se levanta, com a outra parte que tomba⁵⁷⁷.

O que interessa nessa citação, para além da profundidade, é a dupla face da ideia de *vontade*. Não por acaso, Agostinho situou-a no tumulto do coração, onde reinariam as paixões. Lugar fora do discernimento entre o *bem* ou *mal*, traduzido por ele como *monstruosidade* (*monstrum*). O uso da linguagem, nessa altura, é significativo, pois deste vocábulo derivaria o verbo “mostrar”. Apenas ao encarar a “monstruosidade”, mostrava-se a dupla face da vontade: a que oscilava, a “revolver e a agitar”, e a associada ao “querer (*velle*) forte e totalmente”. Nesse lugar obscuro, o resgate da nossa alma seria a *vontade de chegar a Deus* a fim de derrubar as vontades mutáveis para centrarmo-nos no sentido mais intenso do *querer*.

Se nas *Confissões* há descrições psicológicas associadas a imagens ilustres, na *Trindade* o exímio retórico entendeu a *vontade* como uma das faculdades da alma, à imagem e semelhança de Deus, junto com a *memória* e a *inteligência*. Seguindo a simetria de seu pensamento, os três atributos deveriam andar juntos, tal como o mistério da trindade, três e ao mesmo tempo um⁵⁷⁸.

Chegou a hora de tratarmos da boa vontade. Em *Diálogos sobre o livre-arbítrio*, Agostinho ofereceu a seguinte explicação para julgar o que seriam a boa e a má vontade:

a vontade obtém, ao aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ Santo Agostinho, *Confissões*, Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina, São Paulo, Nova Cultural, 1996, p. 401.

⁵⁷⁸ Agostinho, *Trindade*, Lisboa, Paulinas, 2007, p. 703.

⁵⁷⁹ Agostinho, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 141.

Aderir aos bens inferiores, leitores, não seria cair no mal em si, mas num emaranhado de paixões nas quais, por fim, Agostinho localizou o lugar próprio de onde nasceriam os intuitos da má vontade, da baixa inclinação. As paixões no interior da *vontade* seriam tão numerosas que “seus cabelos são mais fáceis de contar do que os afetos e os movimentos do coração”⁵⁸⁰. Esta metáfora, contudo, não é tão valorosa quanto outra descrição nas *Confissões*, na qual ele narrou o caráter diverso da vontade e nossa incapacidade de controlá-la:

Se arranquei cabelo, se bati na fronte, se apertei os joelhos com os dedos entrelaçados fí-lo porque quis. Podia, no entanto, querer e não fazer se me não obedecesse a capacidade de os membros se movimentarem. Fiz tantas coisas em que querer e poder não era o mesmo: e não fazia aquilo que, com incomparável afeto me agradava mais e que, logo que o quisesse, o queria inteiramente. Pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, e o próprio querer já era o fazer; e contudo não era feito, já que obedecia à mais tênue vontade da alma, a ponto de os membros movimentarem-se em um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedece a si mesma para, apenas na sua vontade, por em prática a sua grande vontade⁵⁸¹.

A dualidade entre querer e poder coloca-se de maneira estarrecedora frente aos nossos atos, segundo as palavras de Agostinho. Como fazer a alma obedecer a si mesma e ter *dominium* sobre todos esses afetos? A resposta está na última frase: “por em prática sua grande vontade”. Nessa passagem, há uma discussão moral importante, na qual a vontade menor, obedecida da mais tênue vontade da alma, representaria perfeitamente o “bem”. Contudo, ele seria afastado do “Bem” que deve ser perseguido pela grande vontade. Para simplificar, a vontade menor estaria ligada aos afetos e a maior à alma e a Deus. Neste tipo de bem, menor, *vontade* seria sinônimo de *poder*. Os exemplos podem ser resumidos numa palavra: concupiscência, consequência negativa do pecado original. Isso ajuda a explicar porque Agostinho defendia que ter pensamentos negativos já era o próprio pecar, pois para esses bens o “querer já é fazer”, como indica a paráfrase. Por essas e outras razões, o sentido da *voluntariedade* associava-se à responsabilidade para Agostinho. Afinal, “haveria alguma coisa que dependa mais da nossa vontade do que a própria vontade?”⁵⁸²

⁵⁸⁰ Idem, p. 189.

⁵⁸¹ Agostinho, *Confissões...*, *op. cit.*, p. 401.

⁵⁸² Idem, p. 89.

Se Agostinho indicava estar sob nossa competência o caminhar pela estrada da vida, ele também forneceu uma bússola, um meio pelo qual podemos ser salvos e felizes simultaneamente:

aquele beleza da Verdade e da Sabedoria, enquanto persistir a vontade de gozar dela de modo perseverante, nem a multidão de ouvintes amontoados em sua volta exclui os recém chegados. Tampouco o Tempo lhe põe um fim, nem ela muda de lugar para lugar. A noite não a interrompe. Nem as trevas a podem esconder. E ela não está subordinada aos sentidos corporais. (...) Adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente⁵⁸³.

Ao definir *vontade* desse modo, Agostinho aproximava a nossa vontade da divina, mas também indicava o caráter atemporal dessa boa vontade que, como ele apontou em *Confissões*, podia “chegar àquela sabedoria e repouso, não por seu nascimento, mas pela *constância* nos esforços”⁵⁸⁴. O termo não seria casual: a necessidade de constância, da parte que nos cabe, seria a garantia da salvação para além da graça, como veremos novamente à frente. Outros termos da tradição agregar-se-iam a este vocábulo, como *retidão*⁵⁸⁵. Tomás de Aquino, a maior autoridade entre os primeiros Jesuítas, nesse aspecto manteria a mesma postura – ainda que sua linguagem fosse diferente - sustentando em *De veritate* que o homem, pela constância e penitência, poderia reabilitar-se para a retidão da boa vontade e ser salvo⁵⁸⁶.

Em Domingo de Soto, como vimos, essa possibilidade estava implícita, sugerindo uma visão relativamente positiva sobre o homem, pois em si mesmo ele não poderia alcançar o bem, mas seu bem consistiria em poder buscar a graça pela retidão da vontade e ser salvo. Do ponto de vista do livre-arbítrio, Domingo de Soto acreditava que encontrar a retidão era subordinar nossa vontade à razão. Tal positividade foi reafirmada em função da heresia protestante, para a qual o livre-arbítrio “nada é”, o que mobilizou os partícipes do concílio de Trento a redigir as seguintes palavras:

Declara também que o princípio da própria salvação dos adultos se deve tomar da graça divina, que lhes é antecipada por Jesus Cristo, isto é, de Seu chamamento aos homens que não possuem mérito algum, de sorte que aqueles que eram inimigos de Deus por seus pecados, se disponham, por sua graça, que os excita e ajuda, a converterem-se para

⁵⁸³ Agostinho, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 123-124.

⁵⁸⁴ Agostinho, *Confissões...*, *op. cit.*, p. 215.

⁵⁸⁵ Anseli Cantuariensis Archiepiscopi, *De libertate arbitrii*, in: *Opera Omnia*, Edimburgo, F. S. Schmitt, 1946, v. 1, p. 205-207.

⁵⁸⁶ “a natureza racional se ordena ao absoluto. (...) é por isso que a vontade se estende ao próprio princípio universal dos bens, ao qual nenhum outro apetite pode atingir”. Reafirma igualmente a dimensão da responsabilidade da nossa vontade ao escrever: “(...) a vontade sempre, de algum modo, obedece a si mesma”. Tomás de Aquino, *Livre-arbítrio...*, *op. cit.*, p. 150 e 155, respectivamente.

sua própria salvação, assistindo e cooperando livremente com a mesma graça. Deste modo, tocando Deus o coração do homem pela iluminação do Espírito Santo, nem o próprio homem deixe de fazer alguma coisa, admitindo aquela inspiração, pois ela é desejada, e nem poderá mover-se por sua livre vontade sem a graça divina em direção à salvação na presença de Deus⁵⁸⁷.

Essa passagem apresenta um tema clássico para os extensos debates dentro do tema do livre-arbítrio: poderia o homem recuperar sua retidão sozinho?⁵⁸⁸ Havia consenso, entre os cristãos, para afirmar que não, pois quem ilumina e excita o coração do homem para converter-se é Deus. Embora fosse dependente da graça, entretanto, o livre-arbítrio não estaria excluído, pois poderia cooperar livremente com ela. Mas o que, afinal, significava cooperar livremente com ela? A ideia, parece claro, seria adequar a nossa vontade a de Deus⁵⁸⁹. Não se deve entender, portanto, a relação entre graça e livre-arbítrio como uma batalha, como um olhar “humanista” dos nossos dias tende a lançar. Pelo contrário. Na mente dos teólogos, o homem que não era ajudado pela graça, deveria buscar sê-lo⁵⁹⁰. Embora a ressonância do concílio de Trento nas missões não fosse imediata, é preciso lembrar que Inácio de Loyola indicava exercícios de penitência para eliminar de tal modo nossos afetos a fim de que a nossa vontade se conjugasse à divina⁵⁹¹.

A má vontade

Se até a responsabilidade sobre as ações boas foi indicada nesse conjunto de autores, imagine-se as responsabilidades sobre as ações ruins. Se Deus só poderia ser bom, o que se compreende por maldade deveria estar no homem. Ainda que, como vimos no capítulo anterior, as más ações possam ser atribuídas ao demônio, sobretudo desde o final da Idade Média o homem também seria parte delas. A pergunta central

⁵⁸⁷ Seção VI, capítulo V, “Da necessidade que tem os adultos em prepararem-se à salvação e de onde ela provém”. Disponível em <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>. Acesso em 02/01/2016.

⁵⁸⁸ É importante estabelecer que o homem, entre anjos e demônios, segundo Aquino, não poderia ser totalmente reto, como os primeiros, nem totalmente obstinado, como os segundos, tendo o livre-arbítrio e a graça papel fundamental para que ele buscasse a salvação via a retidão da vontade.

⁵⁸⁹ Embora Agostinho e Aquino tenham defendido que a retidão era o lugar da *boa vontade*, havia uma diferença sutil entre os dois. Para o primeiro, a maneira de chegar a retidão seria adequar nossa vontade a Deus, fonte da unidade da razão; para o segundo, os homens deviam subordinar a nossa vontade à razão, a fim de encontrar o lugar da liberdade e de Deus.

⁵⁹⁰ “Pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar»; en el mismo sentido, San Agustín añade: “Por tanto, con objeto de que queramos, Dios obra sin nosotros; y cuando queremos y queremos de tal modo que actuamos, coopera con nosotros”. Luís de Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 329.

⁵⁹¹ Inácio de Loyola, *Ejercicios...*, *op. cit.*, p. 23.

deste capítulo sobre o tema é: o que diferenciava o mal produzido pelo demônio e pelo homem?

Agostinho foi sutil ao julgar aqueles que moviam sua livre-vontade para bens inferiores e mutáveis: “Infelizes daqueles que se afastam de tua luz e mergulham com delícia na própria obscuridade”⁵⁹². A referência à delícia, naturalmente, dirigia-se para a vontade em busca dos prazeres do corpo, obscuros porque ligados aos bens mutáveis, à maldição adâmica carente de luz divina. Agostinho estava convencido de que o mal estava na vontade, mais especificamente nas paixões do homem voltadas para os bens mutáveis⁵⁹³. Tais paixões situavam-se num campo oposto à retidão, sendo aí a vontade desregrada:

o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem que enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria (...) de todo o lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a escravidão o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões quando elas exercem seu reinado⁵⁹⁴.

A metáfora da tirania foi eloquente o bastante para indicar, pelas imagens, o mergulho na obscuridade e na perdição que o homem poderia fazer por sua própria responsabilidade. O lugar da obscuridade - nunca é demais lembrar - seria o lugar do nada, da ausência de luz, da definição - apresentada no Capítulo I sobre o que seria o mal. Tomás de Aquino desenvolveu argumentação semelhante, embora num formato mais escolástico que retórico: “alguém não é levado ao pecado, a não ser consentido”⁵⁹⁵. Sobre a origem do mal no homem, ele forneceu uma explicação semelhante a Agostinho: “do ímpeto das paixões ou da inclinação do hábito, ou também da ignorância do universal”⁵⁹⁶, assunto que vimos no Capítulo II. Em *De veritate*, Aquino comparou a nossa vontade à divina, mostrando que para Ela havia unidade, mas em nós haveria multiplicidade, resultado da interação do intelecto, das ações e dos apetites.

⁵⁹² Agostinho, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁹³ “qual é a causa, dentro da própria vontade, do pecado? (...) a vontade desregrada é a causa de todos os males”. *Idem*, p. 206.

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 52-53.

⁵⁹⁵ Tomás de Aquino, *Livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁹⁶ *Idem*, p. 149.

A busca pelos bens particulares, distantes do ser Uno e perfeito, faria o homem distanciar-se de Deus. Até aqui o pensamento de Aquino seria semelhante ao de Agostinho. Contudo, para o *Doctor Angelicus* o mal poderia cair em algo mais do que simplesmente o nada: a obstinação, como vimos, seria a maneira pela qual os demônios poderiam conduzir sua vontade. Diferente dessas criaturas, contudo, o homem poderia sair desse mau caminho pela retidão da sua vontade que – inevitavelmente – demandaria a graça. Inversamente, o homem também não poderia ser totalmente reto, pois esta possibilidade estaria reservada aos anjos. Curiosamente, o sentido do termo, ou do juízo moral sobre ele, alterou muito. Tal concepção seria reelaborada significativamente no século XVI, para definir o que seria a concepção de heresia. Como Adone Agnolin percebeu:

a imposição do catecismo, como consequente derrota da proposta erasmiana representou, portanto, a imposição da noção teológica (paulina) de heresia, em oposição à antiga e humanista de tipo prática e moral. Nesse tempo formado por tantos tomistas, ela afirmou-se como “obstinação da alma”⁵⁹⁷.

Com efeito, na classificação tomista percebe-se com alguma clareza o lugar do homem e do demônio nas más ações.

O homem não podia querer outra coisa senão o bem, mas o fruto do seu pecado original o levaria ao mal, à obstinação, à escravidão, ao corpo, ao mutável, ao particular, ao pecado, à falta, ao escuro e à *inconstância* que, na falta da graça e da virtude⁵⁹⁸, poderiam subordinar-se à vontade do demônio, caindo na obstinação. Na altura em que os missionários travaram contato com os Tupinambá, a boa e a má vontade indígena apresentavam-se com evidência na hora da conversão e do batismo. O livre-arbítrio, mais uma vez, apresentava sua força para compreender a moral quinhentista do bem e do mal, da conversão e da heresia, a ponto de José de Anchieta estabelecer um conceito para o termo livre-vontade em tupi: *mimotária*⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens*, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁹⁸ Para Aquino, pecar estaria contra a liberdade e a natureza do homem. Tomás de Aquino, *Livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 144. Soto concorda com isso, bem como Molina: “el nombre mismo de rectitud, y por tanto el de justicia original, llevan consigo manifiestamente la gracia de amistad de Dios”, porque “quien puede llamarse recto – aliado - sino quien tiene fija la intención en Aquel que es nuestro supremo fin? Domingo Soto apud Vicente Muñoz, *Gracia...*, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁹⁹ Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens...*, *op. cit.*, p. 225.

O batismo e a conversão voluntária tupi

As passagens nas quais o livre-arbítrio mais apareceu nos séculos XVI e XVII - com as devidas diferenças - seriam as referentes aos casos do batismo e das conversões, Fosse para a “boa” ou “má” vontade. No caso do batismo, se pode afirmar pelo menos dois motivos pelos quais a voluntariedade foi tão significativa. Em primeiro lugar, como ressalta Giuseppe Marcocci, o grande número de batismos realizados em solo português fez do batismo um dos aspectos da índole cruzadística ibérica em geral, portuguesa em particular. Como veremos adiante, o batismo e a conversão tornavam-se, cada vez mais, sinônimos. Contudo, o voluntarismo dos americanos foi muito mais exigido que as “conversões forçadas” dos judeus⁶⁰⁰. O motivo parece residir no fato da palavra cristã em solo brasílico lutar mais contra a *ignorância* do que contra a *obstinação*. Em segundo, não seria imprudente afirmar a conversão como um dos sustentáculos da ideia de livre-arbítrio na ortodoxia cristã, discordando - por exemplo - da posição maniqueísta, muçulmana e, finalmente, protestante, mais rigorosa na apreciação de Deus nesse processo. Levando às últimas consequências o raciocínio, foi Deus quem, no livro da vida, escreveu o nome daqueles para quem abriu-lhes a porta para entrar nesta graça. Contudo, desmerecer a predisposição humana nesse processo seria concordar com Lutero ou, mais grave, ingressar nas fronteiras do calvinismo. Portanto, o valor e o papel da vontade humana foram reforçados para acentuar a identidade católica em meio à teologia turbulenta daquele século.

No capítulo sobre a justificação do concílio de Trento, o problema apareceu no decreto sobre a justificação: “as pessoas dispõem-se para a salvação, quando movidos e ajudados pela Graça Divina, e trocando o ódio pela fé, se inclinam deliberadamente a Deus”. A marca da deliberação e do voluntário apareceu novamente logo em seguida, nos capítulos VI e VII:

reconhecendo-se como pecadores e passando a admitir a justiça divina, que na realidade os faz aceitar a misericórdia de Deus, adquirem esperanças de que Deus os olhará com misericórdia pela Graça de Jesus Cristo, e começam a amar-lhe como fonte de toda justiça e salvação, e por isso se voltam contra seus pecados com algum ódio e repulsão,

⁶⁰⁰ “Vontade e livre escolha eram centrais na doutrina tomista sobre a conversão dos não-cristãos, em que os Dominicanos portugueses se continuavam a inspirar, se bem que uma difundida adesão ao espírito mais geral do anti-judaísmo ibérico tivesse induzido os frades portugueses a aceitar, como uma exceção, o baptismo forçado de 1497 (entre os seus maiores defensores contava-se o dominicano Jorge Vogado, confessor de D. Manuel I)”. Giuseppe Marcocci, *A consciência de um império: Portugal e seu mundo (séc. XVI-XVII)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2012, p. 409-410.

isto é, com aquele arrependimento que devem ter antes de serem batizados e enfim, se propõe a receber este sacramento, começar uma vida nova e observar os mandamentos de Deus. (...) A esta disposição ou preparação se segue a salvação em si mesma, que não só é o perdão dos pecados mas também a satisfação e renovação do homem interior, pela admissão voluntária da graça e dons que a seguem, e daí resulta que o homem de injusto pecador, passa a ser justo e de inimigo a amigo, para ser herdeiro na esperança da vida eterna⁶⁰¹.

A admissão voluntária dos dons da graça, portanto, seria possível apenas após a inclinação deliberada a Deus, em simultâneo ao arrependimento verdadeiro dos pecados. Tão grande seria a função do batismo nesse processo que Paulo, na carta aos romanos, chamou este sacramento de “segunda vida”, concedendo espaço para que o “corpo de morte” fosse progressivamente suplantado em benefício da retidão beneplácita garantida pela graça.

Como vimos no Capítulo II, até mesmo o desejo do batismo poderia ser um sinal de que alguns não-cristãos poderiam ser salvos, tamanha a força do sacramento e da vontade de obtê-lo. No caso das missões, Bartolomeu de Las Casas afirmou claramente que “as coisas da fé são ouvidas *voluntariamente*, e ninguém crê a não ser querendo”⁶⁰². Pensando ainda sobre as guerras e os desastres promovidos pelos espanhóis na *Nueva España*, pergunta-se que motivo poderia fazer com que se movessem *voluntariamente* a escutar o que se acercava da fé, da religião da justiça e da verdade que lhes era proposta⁶⁰³. José de Acosta, ainda mais profundamente, apontou para a importância do voluntarismo na dimensão da fé e do arrependimento, pois ela não existiria caso a conversão fosse involuntária; por isso era preciso executar o batismo com absoluta certeza, “mesmo que digam que têm fé e desejam o batismo”⁶⁰⁴, era preciso ter

⁶⁰¹ Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, (...) peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam pænitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata (cap. VI). Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex iniusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit »heres secundum spem vitæ æternæ (cap. VII) Disponível em http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Sessio_VI-Decretum_de_Justificatione_LT.doc.html. Acesso em 04/02/16. Tradução feita por *Dercio Antonio Paganini*. Disponível em <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>. Acesso em 04/02/16.

⁶⁰² Las Casas: “Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”. Apud Paulo Suass, *Documentos...*, *op. cit.*, p. 492.

⁶⁰³ Idem, p. 491.

⁶⁰⁴ José de Acosta, *Procuranda indorum*, apud Paulo Suass, *Documentos...*, *op. cit.*, p. 584.

garantias. No sumário do segundo concílio de Lima, um anos antes, onde aliás Acosta também esteve presente, especificou-se “que a nenhum adulto se dê o batismo se não se dê com vontade própria”⁶⁰⁵, pois “nada hay que tanto se oponga a la fe como la fuerza y la violência”⁶⁰⁶.

Na América portuguesa, os elementos abordados tiveram um grande impacto nas conversões dos primeiros anos de trabalho missionário. Neles, a conversão esteve profundamente associada ao batismo; embora não garantisse a salvação, seria o primeiro passo para a mesma. Mas se de um lado o batismo representava o aumento do número de cristãos, de outro poderia diminuir a fé entre os mesmos. Para evitar que isso ocorresse, a confissão ganhou um peso maior no processo de tornar-se cristão ao longo do século XVI⁶⁰⁷. “Aquele arrependimento”, referido agora há pouco na paráfrase do concílio foi, como expôs Adone Agnolin, apenas um dos passos para a conversão que envolvia o batismo, a contrição, a penitência, a confissão e a santificação⁶⁰⁸, além dos outros sacramentos tradicionais. Tal processo de limpeza e preparação para a vida oferecida àquele a ser convertido deveria ser proporcionado apenas aos que desejassem de coração e permanecessem constantemente nesse farol da virtude. Durante o processo de conversão, porém, a questão tornou-se complexa em função da reação de índios e colonos, e das estratégias dos Jesuítas.

A era dos batismos

Para convencer seus pares europeus sobre a importância da missão no Brasil, os primeiros Jesuítas construíram uma imagem que buscava colocá-los como salvadores dos índios e colonos. Por essa razão, nos primeiros anos de atuação dos missionários Jesuítas na América portuguesa, os batismos em massa foram os mais referidos.

Nessa época de missões volantes⁶⁰⁹, o batismo foi priorizado nos contatos iniciais e tornou-se, em alguns contextos, sinônimo de salvação. Os batismos *in extremis*, isto é, os realizados em extrema necessidade, principalmente na agonia da

⁶⁰⁵ Decretos do concílio de Lima. Idem, p. 323.

⁶⁰⁶ José de Acosta, *Procuranda...*, op. cit., livro I, cap. XIII, sem paginação.

⁶⁰⁷ Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens*, op. cit., p. 181.

⁶⁰⁸ Idem.

⁶⁰⁹ Para os diferentes modelos para uma missão e as reações dos gerais da Companhia, ver o capítulo VII de Charlotte L’Estoile, *Operários...*, op. cit.

morte, tornavam-se a única possibilidade dos Jesuítas salvarem os índios. Apesar de parecerem extraordinários, eles foram tão comuns que podiam ser divididos em duas fases: antes e depois do estabelecimento dos aldeamentos, em 1558. Os primeiros batismos *in extremis* eram realizados segundo critérios quantitativos em contexto de guerra ou de pestes que assolavam as tribos tupis do litoral. Como vimos no último capítulo, a maior parte das mortes por doenças era atribuída ao castigo divino. Contudo, em alguns relatos, percebe-se que a falta de batismo era um pesar para os Jesuítas frente aos tupis, mais que a própria morte que os acometia subitamente no litoral da América portuguesa. Após narrar milhares de mortos em Taparica, Leonardo do Valle escreveu:

Finalmente chegou a cousa a tanto que já não havia quem fizesse covas e alguns se enterravam pelos monturos e arredor das casas e tão mal enterrados que os tiravam os porcos, e si os Padres não puzeram nisso cobro, foram ajudadas para manter a peste mais se acender e, o que é mais para doer, que muitos morriam sem confissão nem bautismo⁶¹⁰.

Uma carta anônima da capitania do Espírito Santo de alguns anos antes, em 1558, foi mais explícita ao indicar o desejo maior de mandá-los para o céu do que de mantê-los vivos. Depois de mencionar que 600 escravos morreram, o autor escreveu que “era buscar tesouro de tão excelentes pedras: batizaram já muitos *in extremis* e bautisados (de crer que é que de filhos da ira se tornavam filhos da graça) morriam”⁶¹¹.

Sobretudo nesses primeiros anos de elevada mortalidade, a frequência do batismo *in extremis* era tão grande que os tupis rapidamente começaram a associar o batismo à morte, vendo naquela água antes a perdição que a salvação. Na sucessão da citação acima, o autor descreveu:

mas como o inimigo visse que pera muitos não era morte mas vida, quis impedir tomando temor e agouro no batismo e dizendo que juntamente naquela água ia também a morte, e como sabiam que o padre estava no porto (...) escondiam-se nas redes⁶¹².

A crença de que o batismo era motivo da morte, efetivamente, preocupou os Jesuítas, na medida em que se associava à chegada dos europeus e à mortandade de índios generalizada pelas doenças que os primeiros traziam consigo. Ambrósio Pires, em 1555, reclamou que davam “poucas mostras de querer batismo”⁶¹³. Pero Correa

⁶¹⁰ Leonardo do Valle, Bahia, 1661, in: CA, p. 410.

⁶¹¹ Carta anônima, 1558, Espírito Santo, in: CA, p. 234.

⁶¹² Idem.

⁶¹³ Ambrósio Pires, Bahia, 1555, in: CA, p. 166-167.

descreveu uma cena mais dramática no início do processo de conversões, em 1554, quando alguns Jesuítas tentaram converter alguns “escravos”, isto é, cativos dos tupis que seriam massacrados conforme o ritual antropofágico:

Foram a um lugar onde havia uma grande matança de escravos, trabalharam por impedila, escusaram-se os Indios com dizer que já não podia ser por estarem já todos os gastos feitos e os convidados juntos. Puzeram-se então a pregar aos escravos: tendo-os convertido, não queriam consentir os Indios que os baptizados, que comessem daquella carne morreriam e que elles, portanto, não o haviam de consentir e com isto os velaram muit bem; mas Nosso Senhor fez de maneira que lhes aproveitou pouco, porque todos foram baptizados com um lenço empapado em água benta, e chegada a hora, mandaram ao Padre que se puzesse em parte onde a mão, ao tempo de sua morte, andava pregando assim aos cordeiros como aos carneiros e o primeiro que mataram se poz de joelho, levantadas as mãos, chamando o nome de Jesus, e assim fizeram os outros⁶¹⁴.

A inocência dos condenados à morte foi evidenciada, como se estivessem tratando de mártires da conquista espiritual. Na mesma carta, Pero Correia narrou que alguns carijós chegaram do Paraguai querendo ser batizados, mas os tupiniquins os exterminaram. A última declaração dos guaranis dessa região teria sido: “Matai, carneiros, que o corpo podeis matar, mas nossas almas irão hoje ao seu creador”. Esta carta, contudo, é mais significativa, pois ilustra o medo da água benta até mesmo para os corpos que iam ser ingeridos no ritual. Embora os relatos de Jean de Léry e Hans Staden⁶¹⁵ sejam os testemunhos mais completos do canibalismo, foi Montaigne que melhor traduziu o caráter hereditário presente na carne ingerida do canibal, ao reproduzir a fala de um principal:

Que venham todos quanto antes, e se reúnam a comer minha carne, porque comerão ao mesmo tempo a de seus pais e avós, que outrora alimentaram e nutriram meu corpo. Estes músculos, diz ele, esta carne e estas veias são as vossas, pobres loucos; não reconheceis que a substância dos membros dos vossos antepassados ainda está em mim? Saboreai-os bem, que acháreis o gosto da vossa própria carne⁶¹⁶.

Como evidencia a passagem, o sentido da carne ingerida era mais complexo que poderia parecer. Por isso, a pregação não foi o motivo da censura dos Tupinambá, mas o batismo, elemento que poderia infectar a carne sagrada. Nesses anos iniciais de

⁶¹⁴ Pero Correa, Bahia, 1554, in: CA, p. 163-164.

⁶¹⁵ A partir das narrativas de Jean de Léry, pode-se ter uma ideia da importância de cada pedaço da carne dos prisioneiros. Ver p. 194-200, especialmente.

⁶¹⁶ Michel de Montaigne, “Dos canibais”, I, XXV, in: *Ensaio*, livro I, Tradução de Wilson Lousada e Brito Croca, São Paulo, Clássicos Jackson, s. d.

conversão, o batismo parecia ser o portal da morte para os tupis e a chave do céu para os Jesuítas.

Nesse período, apesar da pré-disposição aparentemente positiva dos tupis, a recusa do batismo era muito frequente, o que exigia dos missionários certa condolência e insistência para o aceitarem. Ainda assim, como vimos, o aspecto voluntário deveria ser respeitado. O único caso em que a demanda pela voluntariedade poderia ser ignorada era o das crianças. Esta norma, por sua vez, estava estabelecida no capítulo VII do concílio de Trento, concernente aos sacramentos. Da mesma forma que com o livre-arbítrio, a questão do batismo foi bastante discutida em meados do séculos XVI em virtude das dissidências protestantes. No cânone XIV escreveu-se o seguinte:

Se alguém disser que deve-se perguntar às crianças, quando cheguem à idade da razão, se querem considerar como bem feito o que prometeram seus padrinhos em seu nome, quando foram batizadas, e que se responderem que não, deve-se deixar a seu arbítrio, sem incentivá-los entretanto a viver como cristãos⁶¹⁷.

A minoridade infantil retirava-lhes o arbítrio, sendo necessária a consulta aos pais nesse processo. Além disso, como vimos no Capítulo II, ainda que a criança não tivesse arbítrio, ao morrer sem batismo ela não teria a entrada garantida no céu, por ter, em seu próprio corpo, a mácula adâmica. Nessa condição, o batismo seria urgente – sobretudo em situações de peste, fome e guerra. A carta anônima do Espírito Santo, de 1558, foi uma das únicas que tratavam do assunto na América portuguesa:

as mães escondiam os filhos e algumas por força do demônio se alevantavam e pediam pera se lavarem porque chegando o padre me parecessem que estavam valentes, e perguntando-lhes como estavam respondiam que bem e que já não estavam doentes; e porque o Demonio, por estas e outras maneiras era conhecido, não dexavam os padres e os irmãos de dissimular, mas correndo a aldeia, como achavam as redes embrilhadas, as desembrulhavam e achavam as crianças que estavam expirando, e batizando-as e lavadas daquella original nodoa dormiam em paz⁶¹⁸.

Apesar do arbítrio sobre o batismo das crianças competir aos pais, nesse caso houve uma intervenção justificada, provavelmente pelo enorme apreço que os padres tinham pela salvação e pela conversão das crianças. Como se sabe, as crianças que apresentavam algum defeito físico eram enterradas vivas entre os tupis e os guaranis,

⁶¹⁷ Disponível em <http://agnusdei.50webs.com/trento10.htm>. Acesso em 04/02/16.

⁶¹⁸ Carta anônima, Espírito Santo, 1558, In: CA, p. 234.

sendo um problema juridicamente difícil de ser resolvido até hoje. Há relatos impressionantes, na mesma carta, de alguns padres que imploravam para batizar crianças que “enterraram viva depois de ter partido o padre”⁶¹⁹.

Talvez alguns pensassem como Vieira, lamentando o fato dos pequenos índios terem de confiar no arbítrio do pai para se salvarem ou não respeitarem os motivos da falta de vontade de batizarem seus filhos. De qualquer maneira, essa situação parecia ser característica das primeiras décadas. O rico relato de Yves D'Évreux, apesar de ser francês e do século XVII, foi a única outra menção localizada sobre o mesmo problema: “agíamos do mesmo modo com as criancinhas que estavam para morrer: mantínhamos a mesma conduta, pedindo o consentimento dos pais e mães antes de batizá-las, embora não as deixássemos de batizar caso as víssemos perto da morte”⁶²⁰.

A era dos batismos *in extremis*

Passada a primeira década, a situação inverteu-se. Após os primeiros contatos e mortes, o batismo jesuíta saiu da condição de doença e adquiriu imagem de cura para os índios. Depois disso, os índios passaram a pedir o batismo e não mais ao contrário. Um relato de Ruy Pereira descreve essa virada de grande importância para compreender a função do batismo como intermediador entre os Jesuítas e os tupis, na Bahia em 1560:

vém a hora da morte a pedirem o bautismo e morrerem christãos. E alguns, si escapam da doença (posto que são mui raros), dizem maravilhas do bautismo. E quererá Deus que se apagará de todo a opinião que antre o Gentio havia: que o bautismo matava, e já agora muitas vezes parece que caem no vício contrario, porque a muitos perguntando-lhe, quando nos pedem o bautismo, quando nos pedem o bautismo, qual é a causa por que nol-o pedem? Dizem que para viverem muito e sararem⁶²¹.

Esse “vício contrário” é condizente à imagem que os Jesuítas começaram a ter para com os índios, pois depois que os primeiros contatos se apaziguaram, as técnicas e sangrias Jesuítas adiavam ou efetivamente obliteravam o óbito. Na mesma proporção, os pedidos de batismo vinham aos padres, ao invés dos padres pedirem para batizá-los. Com efeito, os padres tornaram-se mais rígidos e, progressivamente, demonstrações de maior *vontade* e conhecimento da doutrina foram exigidas.

⁶¹⁹ Idem, p. 235.

⁶²⁰ Yves D'Évreux, *Viagem feita ao norte do Brasil*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2002, p. 343.

⁶²¹ Ruy Pereira, Bahia, 1560, in: CA, p. 286.

Tais mudanças na imagem do batismo para os índios e na maneira de administrá-los teriam ocorrido em função do estabelecimento dos aldeamentos⁶²². O de Piratininga já se estabelecera desde 1552; mas ele transformou-se num modelo de tipo institucional chancelado pelas autoridades coloniais apenas em 1558. Como veremos melhor adiante, nesse período Manuel da Nóbrega – com o indiscutível auxílio do governador Mem de Sá – instituiu cerca de 50 aldeamentos⁶²³, frutos dos conflitos entre brancos e índios e resultado de alguns problemas na conversão dos segundos, mudando a maneira como se administrava a conversão e o batismo. Para o estudo dessa nova circunstância, há mais bases empíricas, e a voz dos tupis apareceu em diversas ocasiões.

Uma das melhores cartas que descrevem esse novo “ambiente de conversão” é a de Ruy Pereira, destinada a Simão Pereira, escrita na Bahia em 1560. Nela, ele esclarecia a regra nos aldeamentos: “não batizamos os grandes senão em artigo de morte”⁶²⁴. Sua rigidez é evidenciada por outra menção na mesma carta: “se vê as vezes estranhas conversões, e claros signaes de predestinação destes, pola grande efficacia com que pedem o bautismo”⁶²⁵, deixando mais ao cargo da predestinação que do arbítrio dos mesmos índios o fato deles desejarem o batismo.

Em 1561, Antonio Rodrigues também relatou a ação de Gaspar Lourenço, num diálogo digno de ser aqui trabalhado com cautela:

Estava um índio nesta povoação doente, e achou-se tão mal que a todos parecia que morria; falou-lhe o padre Gaspar Lourenço se queria ser Christão, elle seccamente respondeu-lhe que não queria selo. Tornou o Padre a replicar-lhe sobre isto, pondo-lhe diante a gloria do paraíso e as penas do inferno, e que mui breve ou elle se fazia filho de Deus e herdeiro da Glória, ou servo perpétuo do diabo e Morador do inferno. Não aproveitou por então nada para fazer-se Christão, parecendo-lhe por ventura (cousa mui comum entre elles) que por isso o matariam. Foi-se o Padre desconsolando e avisando, todavia, a seus filhos (...) a que olhassem por ele e os persuadissem para o baptismo. Não pouco depois d'elle ter ido, veiu um filho seu chamar o padre dizendo: “Vem acudir a meu pae que morre e pede que o baptises”. Foi elle correndo e achou-o com um accidente, e depois de voltado a si, disse-lhe se era verdade que queria ser christão? Respondeu que sim era e queria que o baptizasse. ‘Pois (disse o padre) como me disse que não querias?’ Desculpou-se o Indio que não estava em si, repetindo: ‘Si meus filhos são christãos, como queres tu que eu também seja? Por isso baptisa-me e faze que vá

⁶²² Nesta dissertação, usarei “aldeamento” para o caso dos Jesuítas, e “aldeias” para os índios.

⁶²³ Gabriel Soares, *Capítulos ...*, *op. cit.*, p. 397.

⁶²⁴ Ruy Pereira, Bahia, 1560, in: CA, p. 284.

⁶²⁵ Idem.

para o céu.’ ‘Não – dizia o Padre Gaspar Lourenço, que tu dizes agora isso com o medo que te puz do inferno, onde haviam de te levar os demônios si não fosses baptizado. Si te vierem melhores mostras e melhor vontade eu te baptizarei, que nós não costumamos faze-lo senão a quem o pede de coração’. (...) ‘Baptisa-me que me quero ir desta vida’, e os filhos estavam dizendo: ‘Padre, baptisa-o e seja depressa, olha não morra sem baptismo. Vem vêes que elle pede de boa vontade.’ O Padre baptisou-o⁶²⁶.

Nessa narrativa há menção explícita à necessidade de pedir-se “com o coração”, expressão repetida – como veremos – em inúmeras cartas. Esse pedido não apenas devia ser intenso; ele deveria existir sem medo, pois a fé não poderia ser garantida frente a esse sentimento. A questão do medo será trabalhada mais à frente; por ora, é interessante elucidar que – ao contrário do que normalmente acontecia – não era o pai que pedia o batismo da criança, mas o inverso, inclusive na insistência e no convencimento em nome do pai enfermo. O que estava em jogo não era, portanto, apenas a *vontade de coração*, mas também a motivação da vontade, a *volição*. A *volição* não poderia ser o medo do inferno, mas a fé verdadeira e eficaz. O mesmo autor relata outro diálogo importante, no qual um caso semelhante foi contado, demonstrando ser preciso aprender-se os dogmas antes da água sagrada:

Antes de ser batizado antes da morte, o padre lhe perguntou: ‘para que tenho que lhe batizar?’ Disse-lhe o enfermo: ‘Para ir para o céu’. Replicou-lhe o padre: ‘Como? Não poderás ir para o céu se não fores batizado? Para lá não vão senão os que forem christãos’. E pedia com grande insistência e eficácia que o batizasse dizendo ao Padre: ‘Senta-te e ensina-me agora muito bem, porque a minha vontade é que me batizes’⁶²⁷.

Além da necessidade do ensinamento da doutrina, este diálogo fornece uma distinção entre “batizados” e “cristãos”. Por outro lado, ao final da passagem, referencia-se novamente a *vontade* como o lugar privilegiado para as etapas da salvação e do vir-a-ser cristão. Ainda com relação aos casos relatados por Antonio Rodrigues, Leonardo do Valle, também na Bahia, em 1563, teve maior sensibilidade para captar a fala de um índio acerca do medo que sentia do inferno:

Pae, eu estou muito anojado contra ti, porque não fazes a mim o que fazes aos outros. Quem foi o primeiro que veio para a Igreja? Quem o que nella primeiro entra póla ventura não sou eu? Fui eu por ventura dos que fugiram? A mim não queres tu batizar que nunca te desampararei: e no tempo da fome nunca fui fora: e batisas aos que fugiram, deixando-me a mim que sempre cri em Deus e tuas palavras e desejei ser christão. Batisa-me e não me queres bater no inferno, porque não quero o bautismo pera

⁶²⁶ Antonio Rodrigues, 1561, in: CA, p. 328.

⁶²⁷ Idem, p. 349.

outra coisa⁶²⁸.

Nessa passagem, para além dos elementos apresentados acima, também referencia-se a rigidez dos padres para batizá-los, evidenciada pela argumentação complexa daqueles que abandonaram a fé fugindo. Em outra referência, um índio adulto aparentemente sadio preferiu a prudência com medo dos maus agouros da má *fortuna*, apresentando certa ansiedade para a conversão: “Eu não sei quando hei de morrer, porque a morte não nos avisa nem diz o dia em que há perderei! Fazei-me filho de Deus porque não quero sinão ir ver este teconcatum (glória) que tu pregas”⁶²⁹.

O desejo de glória⁶³⁰, da mesma forma que o medo do inferno, também não era volição suficientemente para tornarem-se cristãos. O mesmo jesuíta, após narrar casos de dificuldades na hora da conversão, descreveu com profundidade o processo pelo qual passava, deixando entrever que era necessário ser rígido, por um lado; mas por outro, quanto mais índios se convertia, mais sua própria salvação estaria garantida:

Cuidava eu que havia de ser aquelle por que muitos haviam de mover ao mesmo tempo e que juntos nos havíamos de bautizar grande numero, mas ainda que eu seja só, eu terei cuidado, si viver de os incitar a isso. Vejam elles o que eu faço e não haja daqui por diante quem se não queira batisar, si eu viver embora; e si não, irei ver Deus, porque, quando crescemos no corpo e na idade, para morrer crescemos⁶³¹.

Nesses casos em que a fala dos ameríndios é mais presente, os diálogos sobre a salvação apresentam contornos mais profundos, em que se cotejava a efetiva conversão antes do batismo, mesmo em situações de exceção. Numa carta escrita de São Vicente, em 1560, José de Anchieta contou com detalhes muitos casos de batismo *in extremis*, para os quais ele fazia de tudo para que os índios efetivamente compreendessem a doutrina e apresentassem a própria vontade de querer o batismo:

fizemos-lhe os remédios que podíamos, mas como a febre já estava muito arraigada, curâmo-la mais da saúde da alma, incitando-lhe o desejo da vida eterna, a qual ela abraçando com todo o coração, rogava e pedia o batismo⁶³².

⁶²⁸ Leonardo do Valle, Bahia, 1563, in: CA, p. 416.

⁶²⁹ Idem, p. 415.

⁶³⁰ A glória poderia ser usada pelos Jesuítas para esse fim, caso fosse coerente com o *script* teológico. O desejo e sentimento de glória no ato da guerra e do canibalismo é um lugar comum nos relatos das práticas canibais dos cronistas do século XVI. Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil, op. cit.*

⁶³¹ Leonardo do Valle, Bahia, 1563, in: CA, p. 417.

⁶³² José de Anchieta, São Vicente, 1560, in: CA, p. 157.

Nos casos mais edificantes, Anchieta narrou situações de confissão nos momentos de quase morte, tendo também o cuidado de indicar o *desejo do batismo* para aqueles moribundos em que ele não conseguiu chegar a tempo para ouvir as últimas palavras. Mas na maior parte das vezes, o batismo era realizado às pressas, como nas passagens anteriores: “Fomos sem tardança, sendo o sol posto, e achámo-la em *extremis*, e dando-lhe de comer, a admoestamos que se aparelhasse para o batismo: respondeu ela que estava aparelhada e que desejava muito”⁶³³.

Alguns anos depois, baseado em experiências como as descritas, José de Acosta, no sugestivo capítulo “Qué se ha de enseñar a los indios en la hora de la muerte para que reciban el bautismo?”, escreveu:

Quiere Agustín que aun en tan grande apretura de tiempo se le pregunte de todos los artículos del símbolo, y así se le bautice; lo cual no es difícil en el catecúmeno que ha oído ya alguna vez las cosas de la fe, porque preguntado puede responder de palabra y con el corazón. Pero si todo lo ignora y el espacio para instruirle es breve, ¿qué se podrá hacer para no cerrar la puerta de la salvación al hombre, y, por otra parte, no dar el bautismo a un indigno? (...) se le ha de preguntar si se arrepiente con verdadero dolor de los pecados de su vida pasada, principalmente de la idolatría, y si quiere vivir de ahí adelante conforme a las leyes y preceptos del pueblo cristiano⁶³⁴.

Nesse mesmo capítulo, Acosta explicou que esta resolução foi tomada pelo Concílio de Lima. Embora ele tenha sido realizado apenas em 1582, o caso já ocorrera no Brasil diversas vezes. A partir do exame das fontes examinadas, parece bastante coerente, nesse caso, a postura adotada pelas missões jesuíticas portuguesas. Em ambas, o caráter voluntário do arrependimento era sempre exigido - o que demonstra, mesmo ante a hora final, a importância da *boa vontade*.

Batismos comuns

Terminado esse extenso ciclo de batismos e conversões *in extremis*, veremos agora o caráter *voluntário* para a conversão e o batismo exigido pelos Jesuítas por parte dos tupis em condições normais. Antonio Gonçalves, em 1566, a partir de Porto Seguro, relatou um caso edificante que ilustra bem o que os Jesuítas esperavam de um índio no quesito do *desejo de conversão*:

⁶³³ Idem.

⁶³⁴ José de Acosta, *Procuranda...*, *op. cit.*, cap. VIII, livro 5.

Um Índio forro veio aqui pedir o bautismo com grande fervor e devoção quanto ao que de fora demonstrava, (...) porque se viria a morar perto dos Brancos, onde pudesse ouvir a doutrina; e dando-lhe outra resão por onde se não podia fazer o que ele pedia, *pera provarem e verem sua vontade si era tal como demonstrava*, (...) mas que elle prometia perseverar no que ensinassem, mostrando grande fervor de saber as cousas de nossa Santa Fé, dizendo que não tão somente de agora mas que já havia muito tempo que o desejava, porque elle conhecia que aquella era a cousa verdadeira que lhe havia de salvar sua alma. E vendo-se sua boa vontade e desejos, lhe declarou o Irmão as cousas da Fé⁶³⁵ (grifo meu).

O índio forro vindo do sertão, caso não estivesse prestes a morrer, não tinha apenas que demonstrar vontade de batizar-se, mas também deveria *provar*, pois o que interessava – como vimos – não era apenas a *voluntas*, mas a volição associada à fé, o verdadeiro devir do ser cristão. Afinal, “elle conhecia que aquella era a cousa verdadeira que lhe havia de salvar a alma”. Ao examinar esta passagem, um adjetivo logo se destaca: o jesuíta utilizou “grande fervor” nada menos que três vezes! Além disso, Antonio Gonçalves evidencia o último aspecto imprescindível: a *vontade* devia existir de longa data (“já há muito tempo que o desejava”). Ora, a vontade de longa data preservava-se e, portanto, possuía uma intenção elevada, mais que os desejos provenientes do corpo. Essa vontade devia ser forte o suficiente para se aderir ao bem imutável e, assim, estar aberta para receber os desígnios da salvação.

Antonio Blasquez, em 1561, da Bahia, falou ao índio desejoso de batismo o seguinte: “se te vierem melhores mostras e melhor vontade eu te baptizarei, que nós não costumamos fazê-lo senão a quem pede de coração”⁶³⁶. A “boa vontade” era exigida na mesma medida que o batismo era negado. Ruy Pereira contou caso semelhante um ano antes, ao escrever sobre os batismos concedidos por Luís da Grã: “Muytos outros desejavam que os fysessem christãos e os casassem, a quem o Padre dilatou para que aprendessem primeiro”⁶³⁷. Logo em seguida, o autor indicou a quem se poderia conceder o batismo: “não batizavam senão os innocentes, e com sua yda se bautizarão entre moços d’eschola e alguns mayores, que parecia que o merecião, assi por saberem o necessário como por mostrarem boa vontade para isso”⁶³⁸.

⁶³⁵ Antonio Gonçalves, Porto Seguro, 1566, in: CA, p. 505.

⁶³⁶ Antonio Blasquez, Bahia, 1561, in: CA, p. 328.

⁶³⁷ Ruy Pereira, 1560, in: MB, IV, p. 314.

⁶³⁸ Idem.

Há muitas conclusões a serem extraídas do exame da administração dos batismos antes e depois dos aldeamentos. Como se viu, em todo o período compreendido pela *Monumenta*, a “boa vontade” dos índios esteve presente na hora do batismo, mesmo em momentos extremos. Contudo, não da mesma maneira. Antes dos aldeamentos, os batismos foram mais numerosos e o gentio ofereceu mais resistência a eles. Depois deles, em contraste, a resistência foi – em geral – do padres. Dois últimos aspectos, contudo, merecem ser examinados.

Primeiramente, por que os padres resistiam tanto a conceder o batismo se o principal objetivo da missão era a conversão? Porque a “boa vontade” precisava ser verdadeira, do contrário eles tornar-se-iam “criptotupis” ou cristãos sem ser “de coração”, sem a fé necessária para a conversão. Além disso, o processo do “vir a ser” cristão, no seu caso, passava pelo abandono dos antigos costumes, o que levava muito tempo.

Mas, para além dos motivos teológicos, é importante também destacar a delonga no batismo em função de suas estratégias de conversão e administração. Como veremos mais à frente, o processo de aldeamento possibilitou maior estabilidade na administração dos índios. Mas esta solução foi criada para solucionar os problemas decorrentes da conversão indígena, em especial a volta a seus antigos costumes. Um dos motivos pelos quais havia, pois, a demora na concessão do batismo, era que ele constituía uma forma de manter os índios nos aldeamentos. Manuel da Nóbrega admitiu o método: “(...) levam-mos os filhos, que já estavam doutrinados, e, se não os batizamos é porque tememos de se irem, ou por sua vontade ou por força da necessidade”⁶³⁹. Novamente o método de Nóbrega estabelecia uma relação direta com a razões explicadas por Acosta:

considere y observe como el documento más importante que no se ha de fiar con facilidad de las palabras y otras manifestaciones de los bárbaros, aunque afirmen y proclamen que tienen la fe y desean el bautismo, porque siendo de natural ligero, fácilmente creen sin concebir la fe verdadera de Dios, y con la misma facilidad, ligeros e inconstantes, la dejan. Hay que retenerlos por mucho tiempo antes del bautismo, a fin de

⁶³⁹ Manuel da Nóbrega, Bahia, 1557, in: *Cartas...*, p. 172.

que entiendan lo que profesan, y depongan la antigua superstición a sus ídolos, y se revistan de nuevas costumbres⁶⁴⁰.

Mantê-los nos aldeamentos era uma forma de exercitar a conservação de sua fé, colocá-la à prova e na retidão necessária para o processo de vir a ser cristão. Isso ajuda a explicar porque os batismos *in extremis* não foram excepcionais. Pelo contrário, esses instituíram-se como uma espécie de regra informal no contexto do aldeamento, servindo mais como ponto de chegada que de partida. Em segundo lugar, a necessidade de extrair-se uma *vontade plena* mesmo em horas extremas. Como vimos, ainda que o caráter da morte tornasse as regras para a vontade diferentes, o desejo de glória e tampouco o medo da morte não eram suficientes para que os índios pudessem ser batizados. Na verdade, se havia uma continuidade entre todos esses juízos, era de que o *caráter voluntário* do batismo era considerado pleno e livre de quaisquer circunstâncias externas, quer do medo, do desejo de glória, ou da conversão forçada. A única exigência seria a vontade fervente para possuir fé.

Em *Diálogos da conversão do gentio*, há uma passagem difícil, mas que ajuda a explicar o que significava exatamente o fervor da vontade:

Alvarez: Isso he tudo parte de Deus, mas da parte do gentio tão bem He necessário aparelho, porque ouvi dizer que dis S. Agostinho que Deus que me fez sem mim não me salvará sem mim.

Nugueira: Da parte do gentio digo que huns e outros tudo são ferro frio, e que quando os Deus quizer meter na forja logo se converterão; e sse estes na fragoa de Deus fiquarão para sse meterem no fogo por derradeiro, ho verdadeiro ferreiro, senhor do ferro, lá sabe ho porque, mas de aparelho de sua parte tão Mao o tem estes como ho tinhão todas as outras gerações⁶⁴¹.

A metáfora do ferro parece relacionar-se à vontade. Na época, classificava-se os humores segundo a denominação “frio” ou “quente”⁶⁴², o que possibilita afirmar que o ferro quente denotava exatamente o sentido do fervor da vontade. O senhor do ferro e o ferreiro, obviamente, referiam-se àquele que criou e tinha autoridade sobre a vontade dos homens: Deus. Manuel da Nóbrega explicava que a conversão competia, sobretudo, à vontade divina, mas “lá sabe o porque”. Como vimos no capítulo anterior, segundo

⁶⁴⁰ José de Acosta, *Procuranda...*, *op. cit.*, livro IV, cap. 28.

⁶⁴¹ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁴² Charlotte D’Estoile estudou as classificações dos humores dos Jesuítas que aderiam às missões no Brasil, sendo as classificação entre “frio” e “quente” as mais comuns. Charlotte D’Estoile, *Operários...*, *op. cit.*, p. 210-213.

Agostinho não podemos conhecer os desígnios de Deus, pois deles conhecemos os efeitos e não as causas.

Finalmente, a passagem também apresenta concepções ricas sobre a conciliação do livre-arbítrio com a graça desde o seu princípio, ao nela afirmar-se ser necessário um “aparelho” para a salvação por parte do gentio, citando-se a passagem de Agostinho. Como resposta, Nóbrega afirmou que o “mal” dos indígenas seria tão ruim quanto o de outras gerações. Se alguns índios foram capazes de converter-se à fé com fervor, auxiliados pela graça divina, mas também por seus próprios esforços, agora precisamos observar como os índios foram responsabilizados pelo mal que faziam.

A má vontade e a inconstância

Da mesma forma que o livre-arbítrio estava garantido no referente à graça, ele também esteve presente quanto às ações negativas. Na verdade, como afirmamos, algumas vezes era mais fácil imputar a responsabilidade sobre os atos ruins que sobre os bons. Por isso, esses elementos apareceram mais na documentação que os feitos associados à boa vontade.

Para observá-los, é preciso encarar algo que muitos Jesuítas observaram após o batismo e a conversão. Francisco Pires, escrevendo de Vila Velha, já declarava aos índios que “ser cristão era mais do que andar vestido e batizar-se”⁶⁴³, sendo necessário ir além das portas da salvação. A maior parte dos problemas da conversão jesuítica no Brasil não ocorreu antes do batismo, mas depois dele.

Um deles relaciona-se ao que Eduardo Viveiros de Castro denomina “inconstância da alma selvagem”. Como ele mesmo escreve, “parece ser um problema muito real” que possui uma grande recorrência nas fontes do Brasil colonial. Inspirado em diversas fontes e na fórmula da falta de *fé, rei e lei*, em resumo o antropólogo argumenta que a “inconstância” observada pelos padres referia-se à falta de uma liderança e ao juízo de que os Tupinambá não possuíam religião, dispondo que a fé associava-se à obediência, e sua ausência à falta de sujeição, e à “indiferença ao dogma”⁶⁴⁴. “Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição”⁶⁴⁵. Ao estudar o problema dos impedimentos humanos da conversão, o antropólogo conclui que “o

⁶⁴³ Francisco Pires, *Espírito Santo*, 1552, p. 155.

⁶⁴⁴ Viveiros de Castro, *O mármore e a murta...*, *op. cit.*, p. 185.

⁶⁴⁵ *Idem*, p. 217.

problema não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas”⁶⁴⁶.

Este trabalho serviu de inspiração para a presente dissertação, sendo a *inconstância* um dos temas sobre os quais o livre-arbítrio pode esclarecer diversos aspectos. Levando em conta a particularidade da cultura tupinambá no tocante ao tema da inconstância, Viveiros de Castro logo esclarece que não quer entrar no “impacto cosmológico causado pela descoberta do novo mundo, sobre a antropologia tomista ibérica”⁶⁴⁷. No entanto, o tema da inconstância aparece em documentos de outros contextos consideravelmente diferentes da cultura tupinambá. José de Acosta escreveu sobre o gentio americano - mais particularmente o peruano - que “a condição dos bárbaros (é) ser muito inconstante e desleal”⁶⁴⁸. Ele explica o adjetivo utilizado em seguida:

se considere e observe como o mais importante e digno de atenção que não se deve confiar facilmente nas palavras e quaisquer outras manifestações dos bárbaros, mesmo que digam que tem fé e desejam o batismo. Pois, sendo eles inconstantes, finalmente creem sem compreender a fé que procede de Deus, inconstantes e leves a deixam com a mesma facilidade⁶⁴⁹.

De modo semelhante ao caso do Brasil, o jesuíta peruano explicou que a mesma “constância” apresentada pelos índios ante o batismo podia sair com a mesma facilidade que chegou. Ora, se a inconstância baseava-se na singularidade tupi, como explicar a mesma afirmação escrita a partir de José de Acosta? Ainda no *Procuranda inderum salute*, o missionário tratou do problema da conservação da fé no momento posterior ao batismo, ajudando a compreender porque os missionários demoravam para concedê-lo: “como la planta que de tierna se cría mal y con vicio, no es fácil enderezarla después que ha crecido, sino que se quiebra o hay que dejarla torcida”. Em contraste, o que deveria acontecer seria: “los que espontáneamente se entregan al evangelio son los que de verdad entran en él, los que conciben la fe en el corazón y la confiesan con la boca, y permanecen constantes, y son todo de Dios, sin claudicar”⁶⁵⁰. Os paralelos, no entanto, não cessam aqui. Charles Boxer dá notícia de que os japoneses também eram chamados

⁶⁴⁶ Idem, p. 188.

⁶⁴⁷ Idem, p. 190.

⁶⁴⁸ José de Acosta, *Procuranda indeorum*, in: Paulo Suess, *Documentos...*, op. cit., p. 575.

⁶⁴⁹ Idem, p. 584.

⁶⁵⁰ José de Acosta, *Procuranda indorum salute*, livro I, capítulo XIII, sem paginação. Disponível em <http://www.cervantesvirtual.com/obra/de-natura-noui-orbis-libri-duo--et-de-promulgatione-euangelii-apud-barbaros-siue-de-procuranda-indorum-salute-libri-sex/>. Acesso em 20/01/2016.

de inconstantes⁶⁵¹. Ora, os andinos não foram reconhecidos como sem religião ou sem sujeição, muito menos os japoneses. Pelo contrário, foram considerados com o primeiro grau de humanidade depois dos europeus⁶⁵² também por esses motivos. Sem querer discordar de Viveiros de Castro, parece evidente que esse “juízo” muito particular refere-se a grupos que vão além dos Tupinambá. Ainda que sejam plausíveis as conclusões antropológicas derivadas da “inconstância” presentes na documentação, o problema parece derivar mais dos missionários do que da “alma selvagem”.

Levando em conta que o tema possui aspectos teológicos e antropológicos, esta dissertação pretende iluminar, de maneira complementar, as relações entre livre-arbítrio e os juízos Jesuítas sobre a inconstância. Alguns já buscaram fazer esse paralelo, de maneira mais ou menos direta. Adone Agnolin, por exemplo, afirma que “não há tema mais importante do que a inconstância”⁶⁵³. Ludmila Freitas, recentemente, lançou um artigo denominado “Crer e obedecer: relações entre inconstância e livre-arbítrio”, no qual apresenta pontes entre as questões da fé e da obediência⁶⁵⁴.

Numa determinada altura de seu texto, Eduardo Viveiros de Castro escreve que a *constância* equivaleria à ideia fixa de cultura que construímos a partir de um pensamento europeu. Contudo, quais são as bases de tais juízos acerca da constância?

Em *Diálogos sobre o livre-arbítrio*, Agostinho referiu-se sucessivas vezes ao problema da *constância* e da *inconstância*, como pilares importantes para a construção do conceito de livre-arbítrio. A chave para explicá-los, sem dúvida, está na concepção de *boa vontade* e da *má vontade*. Agostinho postulava que, se havia algo que dependia de nós, seria “aquela sabedoria e repouso, não por seu nascimento, mas pela *constância* nos esforços”⁶⁵⁵. Esse apontamento não seria uma mera *qualidade* da vontade, mas condição para ela explorar sua potência às últimas consequências, para alcançar um estado em que “o querer e o possuir serão um só e mesmo ato”⁶⁵⁶. A *constância*, a inclinação da vontade aos bens imutáveis, portanto, por essa visão parecem algo capaz de transformar o *querer* em *poder* via a *vontade*. Por outro lado,

⁶⁵¹ Charles Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*, Lisboa, Ed. 70, 1981, p. 45.

⁶⁵² José de Acosta, “Proemio al lector”, in: *Procuranda...*, *op. cit.*

⁶⁵³ Adone Agnolin, *Jesuítas e selvagens...*, *op. cit.*, p. 252.

⁶⁵⁴ Ludmila Gomes Freitas, “Crer e descrever: relações entre inconstância e liberdade indígena nos discursos jesuítas”, in: *V Encontro Internacional de História Colonial, 2014, Anais EIHIC*. Maceió, UFAL, 2014, v. 1. p. 1-10. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/239558318/Anais-Eletronicos-EIHC-2014>. Acesso em 11/01/2016.

⁶⁵⁵ Agostinho, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 215.

⁶⁵⁶ Idem, p. 61.

(...) se o amor daquelas realidades tornava inconstante, fortificar-se-á por esse amor o Ser que sempre é. E caso se desesperar amando coisas passageiras, firmar-se-á amando o Ser que é permanente. Fixar-se-á e obterá aquele mesmo Ser que desejava quando temia deixar de existir e não podia se fixar, arrastado pelo amor das coisas fugazes⁶⁵⁷.

Como vimos no princípio deste capítulo, o mal era identificado exatamente com o “nada”, reino da inconstância. Mas “qual é a causa, dentro da própria vontade, do pecado? (...) a vontade desregrada é a causa de todos os males”⁶⁵⁸. Nessa condição, o homem “ama muitas coisas, precisamente aquelas a cuja aquisição e conservação sua má vontade persiste em procurar”⁶⁵⁹. Esse “estado de perdição” traduz-se perfeitamente pela palavra inconstância, podendo ser facilmente associado a um dos sentidos da *má* vontade. A inconstância, portanto, seria o elemento da má vontade que competia ao homem, podendo ser precedente para o mal, o pecado e a heresia, conforme Agostinho.

Sua posição não parecia vir dos tempos da patrística, mas de uma longa tradição greco-romana que identificou aquilo que compelia o homem à constância. Aristóteles, por exemplo, chegou a mencionar que o homem podia ser tão reto a ponto de ser “tetragonal”: “quatro vezes reto”⁶⁶⁰. Sêneca, na *Constância do homem sábio*⁶⁶¹, escreveu que a constância era a condição para a felicidade, serenidade e liberdade⁶⁶², ao situar o homem além das adversidades. Tomás de Aquino admitiu estar imbuído dessa definição ao escrever que “o livre-arbítrio não pode fazer outra coisa senão o bem, que é reto”⁶⁶³. O conceito de livre-arbítrio de Loyola também valeu-se do mesmo sentido: “as ações podem ser mutáveis ou imutáveis”⁶⁶⁴; assim o demônio iria lhe trazer comoção, ruído, intranquilidade e diversidade, apontando com clareza que aquela escolha será ruim⁶⁶⁵. Outros autores relevantes para os missionários em questão, como Domingo

⁶⁵⁷ Idem, p. 173.

⁶⁵⁸ Idem, p. 206.

⁶⁵⁹ Idem, p. 63.

⁶⁶⁰ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília: Ed. UnB, 1985, p. 138.

⁶⁶¹ Em Cícero o conceito também aparece em *Sobre a natureza dos deuses*. Nele, o sentido da constância ou inconstância parece confundir-se com a própria ideia de *razão*: “não há no céu nenhum acaso, cegueira, extravio e inconstância, pelo contrário, toda ordem, verdade, razão e constância”, Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*, apud Leandro Abel Vendemiatti, *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*, *op. cit.*, p. 120.

⁶⁶² Sêneca, *Sobre a constância do homem sábio*, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁶³ Tomás de Aquino, *Livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 144.

⁶⁶⁴ Inacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁶⁵ Idem, parágrafo 332.

Soto, escreveram sobre a “justiça original” como sinônimo de retidão⁶⁶⁶: “puede llamarse recto – aliado - sino quien tiene fija la intención en Aquel que es nuestro supremo fin”⁶⁶⁷. Voltando ao contexto das missões, José de Acosta, alguns anos à frente, repetiu o mesmo sentido de ideias: “constantes cuando una vez han recibido la fe y la virtud seriamente y de corazón”⁶⁶⁸.

A constância, no circuito de juízos morais, foi associando-se à *boa vontade*, e a inconstância à má vontade, diferenciando-se do problema da obstinação, mais associada à influência dos demônios, como observamos no princípio deste capítulo. Cada vez mais a constância, para Acosta, era vinculada à virtude, enquanto a inconstância associou-se aos *humana impedimenta*:

Tienen los que viven entre indios pocas ayudas humanas para la virtud y muchos impedimentos. Por lo cual tanto menos conviene que sean descuidados en el negocio de su alma, antes, al contrario, que hayan echado profundas raíces en la virtud, y sepan luchar contra la tempestad y vientos contrarios⁶⁶⁹.

É importante destacar a clareza do missionário ao referenciar a “ajuda humana”, condicionada pelo livre-arbítrio, diferenciada da “graça”. Vale ressaltar também as imagens associadas a cada conceito: a virtude devia-se a raízes profundas. No capítulo sete, agora em tom mais filosófico, repetiu o mesmo juízo: “¿Por qué, pues, nosotros tan estólidamente nos quejamos o maravillamos de que la nación de los indios no haya echado todavía raíces firmes en la fe y religión cristiana?”⁶⁷⁰. Em contraste, a inconstância foi associada aos ventos contrários da tempestade, que impediam o navio de navegar. Quem dirigia este navio? O missionário, devendo dispor da constância plena para converter, na medida do “desejo”:

mostrando la constancia que ha de tener el predicador, y que no debe buscar la gloria humana (...). Para que entendamos que el ardor que hemos de tener de ganar a los prójimos ha de ser ciertamente grandísimo, mas cuando no suceda a medida de nuestro deseo, no estando esto en nuestra mano, hemos de quedar quietos y tranquilos⁶⁷¹.

⁶⁶⁶ “Esta rectitud o justicia primitiva se llamó original porque en su origen la recibió Adán y porque habla de tramitirla a sus descendientes”. Domingo Soto apud Vicente Serrano Muñoz, *Naturaleza y gracia...*, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶⁷ Idem, p. 44.

⁶⁶⁸ José de Acosta, *Procuranda...*, *op. cit.*, livro III, cap. XXVIII.

⁶⁶⁹ Idem, livro IV, cap. XIII.

⁶⁷⁰ José de Acosta, *Procuranda...*, *op. cit.*, livro V, cap. VII.

⁶⁷¹ Idem, livro III, cap. XXII.

A constância, portanto, era virtude humana por excelência. Caso ela fosse insuficiente ante as circunstâncias, isso não estaria em nossas mãos, podendo ou não ser auxiliada pela graça que agiria mais em nossos corações que no entendimento. A linha argumentativa de raiz dominicana, mas que floresceu entre as missões Jesuítas desse período, não seria exclusiva de Acosta, tampouco da América espanhola. Antonio Blasquez, em 1559, contou um caso edificante, no qual a virtude da constância, humana, mas “auxiliada” pela graça divina, parece ser ainda mais evidente:

Foi trazida de casa de seus pais uma Índia brasileira mui pequena e, criando-se em bons costumes em casa de uma dona honrada, afeiçoou-se tanto à virtude e cousas do Senhor que propoz em sua alma (ensinada não por homens, sinão pelo Espírito Santo) de não conhecer varão e isto que lhe fosse possível. Preservando Ella nestes desejos cousa muito desacostumada entre os índios desta terra, o Demonio, inimigo da salvação dos homens, não podendo soffrer fazer-se tão grande desonra em terra onde elle é tão honrado, trabalhou que Ella tivesse amos que a tirassem de tal propósito, e creio que assim fora se o senhor não a prevenira antes com sua Graça, ornando-a de uma grande fortaleza para que pudesse resistir e vencer o Demônio de uns não bons homens por meio dos quais queriam roubar-lhe a joia da castidade. Estes amos, pois a cometeram muitas vezes, querendo deflorá-la, aos quaes Ella resistiu com um animo mais que de mulher, rogando-lhes com as lágrimas nos olhos que tal coisa não quizessem fazer, pondo-lhes diante o mal que faziam a Ella e a si mesmos (...) Os senhores com tal novidade ficaram como atônitos e pasmados, e reconhecendo nella a virtude e a graça do Senhor⁶⁷².

Pode-se perceber claramente a separação entre a virtude e as “cousas do senhor” na sua alma. Apesar de, nessa citação, Deus agir com ela e o Demônio com os homens, ela resistiu de tal maneira que os homens reconheceram nela a virtude e a graça do senhor. Esta situação, num universo de muitas outras que poderiam ser aqui citadas, exemplifica as ideias colocadas no princípio do capítulo, de conciliação entre a *graça* e o *livre-arbítrio*, sendo a virtude um lugar privilegiado para tal conciliação, já problemática – como vimos – desde antes da polêmica *De auxiliis*. José de Anchieta, no “Sermão da conversão de São Paulo”, dizia que a virtude era auxiliada por Deus, mas residia na *vontade*:

⁶⁷² Antonio Blasquez, Bahia, 1558, p. 218-219.

Cristo, nosso senhor, para o converter, dá-lhe tanta graça quanto lhe basta para ele mudar sua vontade de pecado em que está à virtude, e mete-se com ele aos golpes para derrubar e vencer, se o pecador deixasse de lhe resistir⁶⁷³.

O discípulo de Nóbrega deixou transparecer suas posições teológicas no tocante à virtude definida por Soto, no início desse capítulo. Na verdade, a maior parte dos missionários partilhava das concepções de vício e virtude dominicanas. A partir delas, pareceram identificar - entre os tupis - a dualidade entre *constância* e *inconstância*, confundida por sua vez com *boa vontade* e *má vontade*, dentro dos registros quinhentistas da conversão do gentio americano em geral.

O medo e a conversão

Domingo Soto definia fortaleza da seguinte forma: “La fortaleza es la virtud, por la qual vêemos el miedo, y tem plamos la osadía en los peligros que la virtud nos ofrece”⁶⁷⁴. A virtude em questão seria, por um lado, correspondente à ideia de constância explicada nas últimas páginas, mas por outro, também seria aquela que vence o medo. Desse modo, havia relações entre *medo* e *inconstância* segundo a teologia do século XVI. Afinal, se muitos eram considerados inconstantes, esses não possuíam a virtude da fortaleza e, portanto, não dispunham de armas para combater o medo.

Há inúmeras referências para o medo entre os índios americanos; vamos tratá-las em partes. A primeira, de certo modo, já foi abordada: o medo da morte ou da eterna danação obliterava o “fervor de vontade”, tão exigido pelos Jesuítas na hora do batismo. Em condições *in extremis*, provavelmente a exigência era colocada em segundo plano em função das circunstâncias. Em condições comuns, no entanto, esse medo era um empecilho à conversão. Este sentimento foi observado por outros relatos quinhentistas; como vimos, ele não poderia interferir na voluntariedade do ser cristão, pressupondo que o medo lhes retirava a condição de uma escolha livre. Francisco Gonçalves mostrou tal exigência de maneira bastante clara em 1568: “Mostram todos afeição que tem das coisas de Deus, pois sua própria vontade, sem ninguém os constringer, deixadas todas as ocupações mais conformes à sensualidade se ocupavam em coisas tão santas”⁶⁷⁵.

⁶⁷³ José de Anchieta, “Sermão da conversão de São Paulo”, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 529.

⁶⁷⁴ Domingo Soto, Vicente Serrano Muñoz, *Naturaleza y gracia: ...*, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁷⁵ Francisco Gonçalves, Bahia, 1568, in: CA, p. 522.

José de Anchieta, nas “Informações do Brasil e de suas capitânicas”, escreveu de maneira semelhante ao afirmar: “tudo o que dão de si é voluntário, sem medo de ninguém”⁶⁷⁶. Ora, o voluntário só seria caracterizado pela ausência de medo, desde os primeiros batismos *in extremis* até a conversão nos aldeamentos. Todavia, nesse caso, trata-se de outro medo, advindo dos moradores. O medo dos moradores não poderia existir para que a voluntariedade e a boa relação entre índios e a comunidade portuguesa, incluindo os Jesuítas, ocorresse. Manuel da Nóbrega, desde o primeiro anos de atuação, criticou a atuação dos moradores em função dos saltos (assaltos):

Acerta-te tão bem algumas vezes sermos causa de se forream os negros salteados, porque doutra maneira não absolvemos, no que lhe falem os outros padres: ajunta-se tudo pera lançarem mão de murmurarem , e principalmente os Carijós que fizeram forrar por serem salteados, sendo cristãos já em sua terra⁶⁷⁷.

Para piorar, como atestam algumas cartas, alguns moradores iam longe ao sertão fingindo-se de padres, para trazer sem a necessidade do uso de força o gentio a ser escravizado na hora da chegada⁶⁷⁸. Em 1557, Nóbrega narrou que “até agora não tem os Indios visto essa diferença entre os Padres e os outros Christãos”⁶⁷⁹. Para Nóbrega, o medo não lhes permitiu tomar a decisão firmemente e, por isso, retornavam aos seus antigos costumes, associando-se portanto ao problema da inconstância. Como bem mostrou Georg Thomas, até mesmo um funcionário público soube perceber esse problema da “conversão superficial” derivada do medo: “Se V. A. quiser informações (...) achará que por mal e não por bem se hão de sujeitar e trazer a fé; porque tudo o que por amor lhe fazem atribuem a medo e se danam a isso”⁶⁸⁰. Assim, o medo parece ter sido um dos aspectos identificados pelos Jesuítas para explicar a inconstância dos índios.

O exame do medo, contudo, passou a associar-se a outro elemento: a condição servil. Mais uma vez, o inevitável Nóbrega forneceu o diagnóstico em 1557:

Desde fui entendendo, por experiência, o pouco que se poderia fazer nesta terra na conversão do gentio, por falta de não serem sujeitos e della ser uma maneira do gentio

⁶⁷⁶ José de Anchieta, “Informações do Brasil e de suas capitânicas”, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 325.

⁶⁷⁷ Manuel da Nóbrega, Bahia, 1552, in: *Manuel da Nóbrega (Opera omnia)*, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁷⁸ José de Anchieta, “Informações do Brasil e de suas capitânicas”, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 386-389.

⁶⁷⁹ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁸⁰ Apud Georg Thomas, *Política indigenista...*, *op. cit.*, p. 64.

de condição mais de feras bravas do que de gente racional, e ser gente serviu, que se quer por medo⁶⁸¹.

Nessa ocasião, já haviam se passado sete anos de missão. A mesma “situação” foi evocada no mesmo ano: “por experiência vimos que por amor é mais dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo”⁶⁸². A maneira como Nóbrega referenciou este tipo de “medo” foi completamente diferente. Desta vez, ao invés de invocar o medo que eles possuíam dos demônios, da morte e dos moradores, o jesuíta reclamou que os índios possuíam medo de todas as coisas, característica típica de povos servis, conforme a dita tradição aristotélica.

Manuel da Nóbrega refletiu profundamente sobre o fato, compreendendo que o medo dos índios, associado à inconstância, era um dos grandes obstáculos para a conversão. Embora ainda fossem vistos como seres humanos, nesse momento os índios não eram mais vistos como “papéis em branco” ou “inocentes”, mas sim como o “povo mais triste e vil do mundo”⁶⁸³ - como ele escreveu em 1558. O momento também foi agravante da sua situação: até 1557 governava Duarte da Costa, conhecido por ter sido um dos governadores-gerais mais antiJesuítas que o Brasil já conheceu. A pressão dos moradores para escravizar mais índios foi um problema tão grande para o financiamento da missão que, nessa altura, ainda não se tinha uma fonte segura. Como se não bastasse, o conflito com os franceses se agravava. O diagnóstico pessimista dos índios como seres menos capazes acompanhou o quadro negativo desses acontecimentos. Nesse mesmo período surgiu também um prognóstico, uma proposta sem precedentes para solucionar o problema.

As aldeias e o voluntarismo

A solução para os grandes problemas com os quais os Jesuítas lidavam seria encaminhada com o “modelo” dos aldeamentos. O momento da redação do *Diálogo da conversão do gentio* antecedeu a chegada de Mem de Sá, figura central que mudaria o prumo dos acontecimentos. Como se sabe, Manuel da Nóbrega e José de Anchieta aliaram-se a Mem de Sá durante a guerra contra os franceses. Nessa ocasião, ganharam notoriedade e estima da coroa, além do apoio do governador e do sucessor do

⁶⁸¹ Manuel da Nóbrega, Bahia, 1557, in: *Manuel da Nóbrega (Opera omnia), op. cit.*, p. 269.

⁶⁸² Manuel da Nóbrega ao padre Ignácio de Azevedo, Bahia, 1557, idem, p. 268.

⁶⁸³ Manuel da Nóbrega a Miguel Torres, Bahia, 1559, idem, p. 290.

canibalizado bispo Sardinha, Pedro Leitão, imprescindíveis para se criar o novo modelo de missão⁶⁸⁴.

Pode-se dizer que em *Diálogos* há muitos fundamentos teológicos para a proposta política de Manuel da Nóbrega a Mem de Sá, ao descrever como seria esta nova forma de conversão. Diversas mudanças estavam em jogo: estabilidade, reunião de índios de regiões distintas e, especialmente, o uso da força. Nóbrega explicou porque ela seria necessária no seguinte diálogo:

- Alvarez: “(...) me digais algumas das rezõis que os Padres dão pera estes gentios virem a ser christãos? Que alguns tem asertado que trabalhamos em debalde, ao menos até que este gentio não venha a ser mui sogeito, e que com medo venha a tomar fee.

Nogueira: E isso aproveitaria se fossem christãos pro força, e gentios na vida e nos costumes e vontade?

Alvarez: “Aos pais, dizem os que tem essa opinião, que pouco, mas os filhos, netos e dahi por diante poderão vir a ser”⁶⁸⁵.

Como vimos em diversas situações, a vontade inicial seria imprescindível para a conversão, mas Nóbrega reconhecia a necessidade do uso da força. No plano espiritual e no anímico, havia o problema da falta de sujeição. No plano concreto, o medo incessante dos colonos. Essa combinação explicava o medo servil dos ameríndios tupis, contra o qual era preciso coagir. Nessas condições, a estratégia para a conversão demandava mudanças. Manuel da Nóbrega parecia acreditar que essa “conversão” teológica e colonizadora seria possível, inicialmente, por via “amorosa”, isto é, sem o uso da força. Contudo, ao identificar o medo servil no coração dos tupis, usou-a para a proposta do aldeamento, para a qual era necessária a coerção:

por experiência vimos que por amor é mais dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo(...) porque é gente que por costume e criação com sujeição farão dela o que quiserem, o que não será possível com razões nem argumentos⁶⁸⁶.

A experiência representava a mudança de visão da conversão indígena. Contudo, o padre tinha esperança de que, com a imposição da ordem pela força, seria possível a fé. Na mesma página, ele depositou suas esperanças nas crianças, como na citação anterior. Fosse como fosse, houve um deslocamento estratégico particularmente

⁶⁸⁴ José Eisenberg, *As missões...*, op. cit., p. 92-96.

⁶⁸⁵ Manuel da Nóbrega, *Diálogo...*, op. cit., p. 7.

⁶⁸⁶ Manuel da Nóbrega ao padre Ignacio de Azevedo, Bahia, 1557, in: *Cartas...*, op. cit., p. 159-160.

importante e que envolvia o aspecto voluntário: da persuasão, representada pela expressão “razões ou argumentos”. Para resolver tais problemas, Nóbrega sugeriu:

Ver todos os convertidos mande-os sujeitar e deve fazer os cristãos póla terra adentro, e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorar, como se faz em outras partes das terras novas, e não sei como se sofre a nação portuguesa que entre todas as nações do mundo é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo (...) sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios⁶⁸⁷.

Essa carta, escrita em 1559 a Miguel Torres, expressa a maneira pela qual os aldeamentos funcionavam como um modelo mais político que espiritual, resolvendo os problemas de ordem colonial referidos. A demanda dos colonos, o medo servil, a sustentação das aldeias: tudo seria resolvido por seu modelo de trabalho, como se fazia “em outras terras novas”. Em que modelo inspirava-se? No método de Las Casas? Em “Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, o missionário dominicano escreveu:

(...) demonstramos que a criatura racional tem uma aptidão natural para ser movida, encaminhada, dirigida a um bem qualquer, branda doce, delicada e suavemente, em razão de seu livre-arbítrio. Mas se os fiéis, pelas calamidades e pelas guerras se veem primeiro feridos, oprimidos entristecidos, angustiados e vexamos pela perda de seus filhos, de seus bens e de sua própria liberdade, tendo que deplorar sua sorte infeliz, que motivo poderá fazer com que se movam voluntariamente a escutar o que acerca da fé, da religião da justiça e da verdade lhe é proposto?⁶⁸⁸

Nesse “método”, Las Casas parece indicar a maneira pela qual Nóbrega e seus companheiros agiam antes desse período entre 1557 e 1558. Voluntarismo, persuasão e o medo dos moradores como causas dos obstáculos da conversão foram marcas desse tempo. O medo, nessa passagem, foi um problema e não uma solução para os índios serem, como o título sugere, “atraídos” pela verdadeira religião. A grande dificuldade pela qual passavam os missionários foi também narrada por José de Acosta, mas a solução para o problema é inverso: “todos de natural inconstante y caedizo; en sus

⁶⁸⁷ Manuel da Nóbrega a Miguel Torres, Bahia, 1559, idem, p. 280-281.

⁶⁸⁸ Bartolomé de Las Casas, “Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, in: Paulo Suess, *Documentos...*, op. cit., p. 491.

costumbres, desleales e ingratos, hechos a ceder sólo al miedo y a la fuerza, sin sentimiento apenas de honra, y sin ninguno de pudor”⁶⁸⁹.

Esta passagem vai de encontro ao exposto por Las Casas mais acima: o uso da força, o ultrapassar as barreiras da sua vontade e a obrigação. Não para converter, pois este movimento deveria ser voluntário, mas para o índio submeter-se à cidade. Como percebe Cristina Pompa, José de Acosta pautou-se mais pela transformação dos selvagens em homens plenamente racionais do que em homens cristãos⁶⁹⁰. Contudo, como expusemos acima, em sua proposta dos aldeamentos, Manuel da Nóbrega também valeu-se do medo e da inconstância para justificar o uso da força. O “modelo” descrito por Nóbrega, portanto, era menos coerente com o de Las Casas do que o de Acosta, embora tenha escrito alguns anos antes deste⁶⁹¹.

Sobre esse tema, José Eisenberg sugere que o aldeamento foi fundado a partir da garantia de segurança que oferecia face ao medo incessante dos índios perante os colonos: “A transformação do medo servil em justificação instrumental para a fundação das Aldeias, realizada por Nóbrega e seus companheiros, estava de acordo com a teologia tomista porque não violava o preceito da exclusividade da conversão pela persuasão”⁶⁹².

Algumas linhas antes, o autor explicara que o conceito de medo dos colonos era proveniente de Tomás de Aquino, sendo o “medo servil” característico dos escravos segundo a concepção aristotélica. Já o “medo filial” era característico do temor de Deus, semelhante ao do filho em relação ao pai. Para ele, o medo servil que os índios sentiam poderia ser instrumentalizado com a condição de transformar-se no filial, justificando assim o uso da força. A análise procede, ao levarmos em conta diversas passagens nas quais Nóbrega lamentou o fato dos índios apresentarem o medo de tudo, menos de Deus. No entanto, para explicar essa linha tênue entre a persuasão e a força, há outra concepção de medo apresentada por Tomás de Aquino que ajuda a elucidar a complexidade da fronteira entre o medo, a força e os aldeamentos.

⁶⁸⁹ José de Acosta, *op. cit.*, livro I, cap. 1.

⁶⁹⁰ Cristina Pompa, *A religião...*, *op. cit.*, p. 393.

⁶⁹¹ A presente dissertação não tem condições de estabelecer pontes entre os aldeamentos e as *encomiendas*. Ainda que a historiografia reconheça relações claras entre os dois modelos, um estudo comparativo completo ainda está por ser feito. O uso da força, por exemplo, foi bem associado por Manuela Carneiro da Cunha ao *requerimento*. Entretanto, acrescentamos que a postura em relação ao medo associado à inconstância e à força estavam presentes tanto em Nóbrega quanto em Acosta. Manuela Carneiro da Cunha, “Servidão voluntária”, in: *Cultura com aspás...*, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁹² José Eisenberg, *op. cit.*, p. 108.

O medo também poderia tornar a escolha livre involuntária ao invés de voluntária. Segundo ele, “os atos feitos por medo são mistos de voluntário e involuntário”⁶⁹³. Mas como poderia essa escolha ser involuntária, se o medo depende de nós mesmos? Tomás de Aquino começou a explicar esse problema diferenciando o elemento apetitivo, subordinado ao corpo, da *vontade racional*, subordinada à razão, concluindo que os atos por medo são voluntários absolutamente e involuntários relativamente⁶⁹⁴. Segundo ele, o fato de termos a capacidade de *julgar* a situação em que nos colocamos faz com que possamos subordinar algumas paixões à razão. Deu então o exemplo do *medo*. Se não tivéssemos a alma racional, fugiríamos ante qualquer situação que apresentasse perigo. Se fosse vantajoso *racionalmente* seguirmos em frente e não fugirmos, não cederíamos ao sentimento por termos capacidade de *convicção*, orientada pelas escolhas racionais. A capacidade de movermos a nós mesmos faria assim todos os nossos atos serem racionais e *voluntários*, diferenciando-nos dos animais, que agem por necessidade. Nesse sentido, o lugar do homem como ser capaz de deliberar, explicado no Capítulo II a partir de Aristóteles, foi reafirmado por Aquino⁶⁹⁵. Logo, os atos voluntários só seriam considerados como tais quando não houvesse constrangimentos externos. Quando a escolha pudesse ser exercida deliberadamente, e não por necessidade. Para o caso dos índios, parece que os missionários valeram-se dessa concepção para invalidar o seu aspecto voluntário, na medida em que eles possuíam medo de tudo, invalidando a voluntariedade do mesmo. Por isso, não restava outra opção, na mente de Nóbrega, para o uso da força senão impor a ordem e preparar o terreno para a colheita das vinhas da fé. Ele parecia dispor de bases para isso.

Na *Suma teológica*, Tomás de Aquino estudou o problema do medo associado à força, na mesma seção. Segundo ele, a violência seria a maior causa do involuntário do que o medo, pois aquela seria uma causa extrínseca, ao passo que o segundo seria uma causa intrínseca. Contudo, sendo os índios inconstantes, seria impossível a adequação e a escolha deliberada. Sendo o medo um misto de voluntário e involuntário, na cabeça de Nóbrega os índios pareciam tender ao segundo, na medida em que possuíam o mencionado medo servil. Se o involuntário de seus atos já se evidenciava, era melhor

⁶⁹³ Tomás de Aquino, questão 6, artigo 6, in: *Suma...*, *op. cit.*, v. 3, p. 128.

⁶⁹⁴ Idem, p. 129.

⁶⁹⁵ Ilham Dilman, *Free will: an historical and philosophical introduction*, Londres, Routledge, 1993, p. 91.

que fosse controlado pelos missionários e não por si mesmos, pois “como é gente servil, por medo fazem tudo” e “porque é gente que por costume e criação com sujeição farão dela o que quiserem”, como mostramos na citação anterior.

Vale acrescentar apenas que, na associação entre a falta de lei e de fé, Viveiros de Castro acredita que os índios seriam considerados inconstantes porque não possuíam fé⁶⁹⁶. Na mente dos Jesuítas quinhentistas, porém, parece se tratar do contrário. De acordo com essa concepção de medo formulada a partir da ideia de livre-arbítrio, seria necessário primeiro impor a lei (pela força) para, em seguida, imprimir no entendimento e, em seguida, atrair pela vontade a fé. Depois dessas condições, os índios teriam condição de converter-se voluntariamente.

Portanto, a ideia de livre-arbítrio ajuda-nos a melhor compreender os fundamentos teológicos da relação positiva e negativa que os índios possuíam com a conversão, em três níveis. No caso do batismo, a *boa vontade* era esperada sob a forma da vontade efervescente. Constatou-se, por volta de 1557, que os argumentos de persuasão não eram suficientes. A *má vontade*, dentro da condição dos *humana impedimenta*, estava sempre presente. Em geral associada ao tema da inconstância e ao medo, fosse pelo medo servil ou pelo medo da morte, contrastado pela exigência dos missionários para que os índios fossem constantes e “quietos” - para utilizar a linguagem das fontes.

A voluntariedade da fé associada ao livre-arbítrio continuava a ser fundamental. Era a garantia de que eles tinham capacidade para sair do estado de perdição para o estado da graça. Suas declarações afirmaram mais uma vez sua “humanidade”. Poderiam, pelo aprendizado, sair de seu estado de miserabilidade para elevar-se humana e espiritualmente pela palavra cristã. Contudo, os missionários identificaram que havia alguns elementos – como o medo – que os tornava mais próximos dos animais. Nessas condições, o livre-arbítrio parece ter sido o fundamento da tradição *naturalista* e *voluntarista* para definir o que era o homem e o que ele poderia vir a ser. A primeira

⁶⁹⁶ Em seu artigo, o autor primeiro examina a “particularidade” dos Tupinambá do ponto de vista político, apontando sua comunidade sem estado nem lei. Depois, ao raciocinar a partir de Jean Pierre Vernant, que explica que a fé é sujeição, tende a concordar com ele, concluindo que a “incredulidade” tupinambá era a causa da falta de lei.

seria de tipo “romana”, ao passo que a segunda “grega”⁶⁹⁷. Adone Agnolin sintetiza com maestria esse processo ao escrever:

A conceitualização dos bárbaros não se baseia [mais] numa fundação mítica da *diferença*, mas numa classificação dos povos estrangeiros como deficitários, em vários níveis, de bens culturais. Para Roma não existe uma dimensão “outra” que possa ser colocada fora da História (...) Os ‘outros’ não se configuram nunca sob o plano do mito: o problema não é encontrar mediações entre bárbaros e cultura observante, como na Grécia, mas é simplesmente o de conduzir o bárbaro à única forma de cultura concebível: a romana,⁶⁹⁸.

Mesclados a essa “dupla tradição”, os missionários não deixaram de acreditar na capacidade de livre decisão dos índios, mas a relativizaram em certas ocasiões. Nessa medida, desenvolveram o modelo dos aldeamentos, justificando o uso da força associada à persuasão, distanciando-se assim de um sentido “humanista” ou “indigenista”.

2 - A Antropologia da Liberdade

O projeto dos aldeamentos definiu-se em 1558 a partir do modelo de Piratininga. As justificativas para construí-lo envolveram concepções teológicas associadas ao medo e à inconstância, construindo um exemplo em que o uso da força estava previsto. Contudo, na medida em que os índios deveriam possuir livre-arbítrio para serem convertidos, como poderiam ser considerados juridicamente livres conforme esse modelo? Para compreender o sentido do conceito de liberdade entre os Jesuítas no Brasil, é necessário investigar os limites da liberdade indígena a partir das querelas dominicanas, franciscanas e Jesuítas a respeito do livre-arbítrio.

Ao abordar tal tema, enveredamos em um assunto clássico da atuação da Companhia de Jesus no Brasil, a respeito do qual muito já se escreveu. Os Jesuítas defendiam a liberdade dos índios? Foram “indigenistas”?⁶⁹⁹ O que representou o aldeamento para eles? O historiador jesuíta Serafim Leite, por exemplo, considerou o

⁶⁹⁷ As tradições “voluntaristas” e “naturalistas” são trabalhadas por António Manuel Hespanha, “The empire of discourse and the discourse of the empire”, no prelo. A primeira seria de tipo “romana”, ao passo que a segunda “grega”.

⁶⁹⁸ R. Mengucci, *I popoli iperborei*, apud Adone Agnolin, *Jesuítas...*, *op. cit.*, p. 445.

⁶⁹⁹ Antonio Lima, “O indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo”, in: Antonio Souza Lima, *Antropologia, império e Estados nacionais*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2002.

aldeamento como sinônimo de liberdade, porque protegeu os índios dos caçadores de escravos e outras intempéries. Ainda segundo ele, a “matriz” desse projeto teria sido a citada epístola por ele batizada como “plano civilizador”⁷⁰⁰. Luiz Felipe Baêta Neves concebe-o, em contraste, como um espaço de redução cultural, de repressão política e humana, símbolo de uma dominação que, apesar da matriz religiosa, aliava-se à colonização portuguesa⁷⁰¹. John Manuel Monteiro é radical nesse quesito, afirmando – ao menos para a primeira metade do século XVII – que a diferença entre um escravo e o aldeado era o salário recebido.

José Eisenberg persegue a mesma ideia, defendendo que o aldeamento seria acima de tudo uma instituição para garantir a segurança dos índios. Luiz Felipe de Alencastro sustenta que os Jesuítas foram indigenistas, mas que isso só foi possível porque os “descimentos” vindos do sertão vieram de um outro rio, chamado Atlântico, do qual desceram negros que não eram da terra para o trabalho colonial. Carlos de Moura Zeron julga o aldeamento como um local de trabalho que possuía fundamentos na escravidão. Já Charlotte de Castelneau-l’Estoile crê que os aldeamentos eram uma singularidade do Brasil, proposta por Mem de Sá junto a Nóbrega, frutos de uma flexibilidade e da “pragmática” dos Jesuítas. Também sustenta que foram mal recebidos em Roma e, nesse sentido, constituíram-se como migalha do que um dia foi a missão⁷⁰².

Na medida em que o livre-arbítrio é uma ferramenta importante para definir a dimensão teológica da *liberdade*, a segunda parte desse capítulo dispõe-se a investigar as raízes supostamente humanistas da ideia de liberdade jesuíta a partir dos anos de 1558. Embora a fundação dos aldeamentos seja importante, é preciso verificar seu desenvolvimento até o final do século XVI. Para dar conta das mudanças do conceito de liberdade, é necessário compreendê-las frente às transformações da sociedade colonial, de um lado, e o desenvolvimento dos debates teológicos, de outro.

Após a fundação dos aldeamentos, quais mudanças estavam em curso? Em primeiro lugar, o número de Jesuítas aumentou muito: 24 irmãos em 1556, e em 1574,

⁷⁰⁰ Serafim Leite, “Plano colonizador de Manuel da Nóbrega”, *Brotéria*, n. 27, 1938, p. 191-197.

⁷⁰¹ Luiz Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*, *op. cit.*, p. 23-98.

⁷⁰² John Manuel Monteiro, *Negros da terra*, *op. cit.*, p. 149; José Eisenberg, *As missões jesuítas...*, *op. cit.*, p. 116-120; Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 155-186; Carlos Alberto de Moura Zeron, *Linha de fé...*, *op. cit.*, p. 370-414. Charlotte de Castelneau-l’Estoile, *Operários...*, *op. cit.*, cap. 3, especialmente, p. 91-115.

110. Em segundo, como vimos no Capítulo III, as epidemias esvaziaram as aldeias, a ponto do projeto quase se erradicar. Ao mesmo tempo, os conflitos com os moradores aumentaram significativamente. Ainda que a escravidão dos negros tenha aumentado, os “descimentos do sertão” passaram a ser mais frequentes. Para atender ao interesse dos dois grupos, a coroa criou uma legislação oscilante sobre a liberdade indígena. Nessa seção, vamos reconstituir os fundamentos dessa mudança dentro da relação entre o livre-arbítrio e a concepção de liberdade que os Jesuítas possuíam.

A escravidão voluntária

Uma das melhores maneiras de reconstituir a concepção jurídica de *liberdade* dos índios na América portuguesa mediante o conceito de livre-arbítrio é o exame do debate sobre a escravidão voluntária dos índios no Brasil. Em 1567, Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa debateram-na com rara profundidade num documento até hoje conservado com o nome de “Respostas ao P. Quirício Caxa”⁷⁰³. Esse rico documento permite-nos elucidar a definição de “liberdade” por parte de Nóbrega face as aldeias, a escravidão e a conversão. O exame deste documento permite compreender como a ideia do livre-arbítrio interagiu com a de escravidão.

Como se sabe, o tema da escravidão indígena foi o principal motivo de discórdia entre Jesuítas e colonos desde 1549. No vasto repertório de fontes produzidas até esse período, houve inúmeros casos de escravidão voluntária. Nessa altura, a colônia dependia muito do trabalho ameríndio e, por isso, valeu-se de meios ilícitos para adquirir escravos. Nóbrega narrou esse processo no seu segundo ano no Brasil:

Nesta terra todos os homens ou a maior parte deles têm a consciência sobrecarregada por causa dos escravos que possuíam contra a razão, além de que muitos que eram resgatados aos pais, não se libertavam e permanecem escravos daqueles que pelos enganos que usam os que prometem libertá-los⁷⁰⁴.

Mas afinal, o que dizia exatamente a lei naquele momento? O regimento de Tomé e Souza (1549) especificava que os índios não eram naturalmente escravos, mas

⁷⁰³ Esse documento está reproduzido em Manuel da Nóbrega, *Opera omnia, op. cit.*, p. 397-426 e em José Eisenberg, apêndice 4, p. 247-264. Utilizo a versão reproduzida em Eisenberg e, a partir de agora, vou citá-la como simplesmente “Respostas”. As maiores interpretações sobre o texto são: José Eisenberg, *As missões Jesuítas..., op. cit.*, cap. 4; Manuela Carneiro da Cunha, “Sobre a servidão voluntária, outro discurso: escravidão e contrato no Brasil colonial”, in: *Cultura com aspás*, São Paulo, Cosac Naify, 2009 e Alfredo Storck, “The jesuits and the indigenous slavery: a debate over voluntary slavery in Brazil colonial period”, *Mediaevalia. Textos e estudos*, 31, 2012, p. 67-80.

⁷⁰⁴ Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, Porto Seguro, 1550, OPMN, p. 80.

algumas situações poderiam sujeitá-lo a tal condição. A primeira era a guerra justa, já trabalhada no Capítulo II. A segunda era bastante peculiar ao caso da América portuguesa: o resgate pela escravidão de corda. Como vasta historiografia bem demonstrou, o resgate constituía-se em retirar os cativos que seriam canibalizados por seus oponentes antes dele ocorrer⁷⁰⁵. Os moradores, entretanto, em geral adquiriam os escravos indígenas pelos “saltos”, isto é, pelos assaltos no sertão, cativando-os ilegalmente. Outro “método” comum era “enganar” o gentio para descer o sertão fingindo-se de padres. Nesse período, parecia que a “consciência” e o “escrúpulo” dos moradores era tão mal diferenciados quanto a etnia de um nativo americano ou africano, ambos frequentemente identificados como “negros” na documentação. Os Jesuítas já haviam debatido sobre a escravidão em outras ocasiões. Manuel da Nóbrega teve de justificar o uso dos escravos da Guiné e mesmo alguns tupis no interior dos aldeamentos para seu substituto no posto de provincial, em 1560, Luis da Grã.

O terceiro caso, menos comum, era o da escravidão voluntária. Manuel da Nóbrega mostraria sua importância mais uma vez nessa controvérsia. A querela foi disputada com Quirício Caxa, jesuíta espanhol recém-chegado e que se tornaria professor de teologia especulativa durante doze anos no Brasil⁷⁰⁶. A Mesa de Consciência e Ordens, alguns anos antes, havia decidido que a escravidão voluntária poderia ser feita em caso de “grande” necessidade⁷⁰⁷. A partir desses termos, Nóbrega defendeu que “grande” era o mesmo que “extrema”, sendo por isso ilícito oferecer seus filhos ou a si mesmo como escravo em troca de dinheiro ou favor. A argumentação de Nóbrega interessa-nos em dois aspectos. Primeiro, o uso do medo e da concepção de liberdade em suas ideias. Manuel da Nóbrega defendeu que

⁷⁰⁵ O nome justifica-se pela presença da corda entre os cativos que seriam comidos no ritual tupi canibal. Algumas fontes leem esses homens como cativos, escravos, mas o próprio relato de Hans Staden, que ficou prisioneiro entre eles, desmente essa tese. Aqueles que seriam devorados normalmente não fugiam, de acordo com as fontes, porque isso mancharia sua honra. Ver Hans Staden, *Dois viagens ao Brasil*, op. cit. Para as noções de resgate, ver: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., v. II, p. 207-208 e João Pacheco de Oliveira, “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica”, in: João Fragoso & Maria de Fátima Gouvêa (orgs), *O Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, v. 1, 2014, p. 167-228. David Brion possui uma discussão sobre o fato de haver escravidão ou não antes da chegada dos europeus nas Américas. Ver David Brion, *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001 [1967], p. 26-30.

⁷⁰⁶ José Eisenberg, op. cit., p. 140.

⁷⁰⁷ Idem, p. 141.

Outrem poderá achar a tal ley (acima citada) e dizer que concorrem as sobreditas causas, mas eu de todas não vejo outra senão dizer que He a favor dos portugueses e a eles proveitosa com total destruição da gente natural dessas partes⁷⁰⁸.

Evidenciando nessa altura um sentido mais concreto, Nóbrega aludia a uma finalidade econômica de se ter escravos facilmente. Também construía o seu argumento com base no fato dos índios não se venderem porque queriam, mas porque eram “forçados” pelos colonos:

Disse se pay algum vendeo filho, porque, como bem se sabe, com nome de pay chmão elles a todos seus parentes assi ascendentes como colateraes; e ate agora não tenho visto pay verdadeiro vender filho seu nem filha por sua livre-vontade; e se alguns na Baya os vendem creio He forçadamente com medo ou engano ou outros injustos modos que costumão de praticar as lingoas e gente desta costa.

A garantia da livre vontade era necessária para a “escravidão voluntária”, mas o medo e o engano criavam um grande obstáculo para o seu exercício de acordo com a “livre-vontade”. Por essa e outras razões, o jesuíta propunha abolir a prática, segundo todas as leis (naturais, divinas e humanas), pois “quando vem ao registro fazem dizer a hum indio com medo tudo o que querem e faz a seu proposito”⁷⁰⁹. E mesmo que dissessem o contrário (o que fariam livremente), isso seria fruto do engano dos “línguas”, por ele identificados como padres que faziam a ponte entre os compradores e os índios: “digão os nosso padres lingoas com quantos toparão em confissões ou fora della que livremente, sem temor nem outro injusto respeito, se ajão vendido”⁷¹⁰. Dessa maneira, pelos casos aqui analisados em que o argumento do medo surgiu, Manuel da Nóbrega concluiu

que as leis que mandão não se pode vender homem livre, se entenda que não se pode vender o livre, *se entenda que não seja compelido* mas por sua livre vontade que poderá (...) esta livre vontade não se acha no nosso caso⁷¹¹.

Vimos que nos casos do batismo, da conversão e da entrada das aldeias, o imperativo da livre vontade e do voluntarismo em geral estava presente. Da mesma forma, o medo foi acionado como obstáculo para os três casos. Embora tenhamos apresentado as bases teológicas dessa concepção, apenas nesse embate Nóbrega

⁷⁰⁸ Idem, p. 252.

⁷⁰⁹ Idem, p. 254-255.

⁷¹⁰ Idem, p. 262.

⁷¹¹ Idem, p. 263.

apresentou o fundamento teológico do que viria a ser o voluntário e o limite do medo. Ainda que tenha se referido à venda da liberdade e não à salvação, o voluntarismo possuía fundamentos morais comuns, dentro dos quais o medo novamente assumia um papel de destaque.

O segundo aspecto que nos interessa remete à questão filosófico-teológica inerente a esse embate. Continuando a citação anterior, Manuel da Nóbrega escreveu: “se hum [homem] He senhor de sua liberdade nem por isso a pode sem causa perder”⁷¹². A frase, aparentemente incoerente, pressupõe que o senhorio da liberdade dependia de causas justas para ser exercido. Ao escrever essas palavras, Nóbrega respondia a outra tese defendida por Quirício Caxa: “o homem he senhor de sua liberdade, porque não há ninguém que julgue o contrário, e porque, se o não fora, em nenhum caso fora lícito aliená-la, nem por salvar a vida”⁷¹³.

No tempo em que ocorreu esse debate, a liberdade tinha o sentido de propriedade, e não o sentido atual. Como propriedade, podia-se ter *dominium* sobre ela ou não, além de se poder ter sobre outrem, caso houvesse justiça nessa relação de servidão ou de escravidão. Na medida em que a liberdade era um bem como qualquer outro, ela era sujeita a regras que não se subordinavam à sua vontade, mas à Lei fundada na Razão Natural. Nesse sentido, compreende-se melhor a posição de Nóbrega ao afirmar, na passagem supracitada, que não era pelo fato do homem ser senhor de sua liberdade que ele podia perdê-la sem motivos justos.

Por sua vez, Caxa valeu-se de outra concepção de liberdade, mais próxima do sentido atual, isto é, como um direito. Por essa visão, compreendendo que somos senhores da nossa liberdade, ela seria *subjetiva* e não *objetiva*. Para simplificar, ela estaria subordinada à vontade e não a razão. Conforme essa visão de liberdade, seria justo vender-se caso isso fosse a nossa vontade. Continuando sua argumentação, o autor citou Duns Scoto para reforçar a soberania da *vontade*, entre outros. Além disso, para tirar ainda mais o peso da necessidade, evocou trechos bíblicos, nos quais, segundo ele, “claramente não há necessidade alguma senão mera *voluntas* cedendi suo iuri”⁷¹⁴. Finalmente, ao recorrer a tais argumentos, seu maior objetivo era provar que o homem maior de 21 anos podia vender a si mesmo ou a seu filho, inclusive por dinheiro.

⁷¹² Idem, p. 262.

⁷¹³ Idem, p. 247.

⁷¹⁴ A passagem pode ser traduzida por “ceder seu próprio direito”.

Para responder a essas reflexões de índole filosófica, Manuel da Nóbrega escreveu: “Ao pressuposto, que o homem livre he senhor de sua liberdade, respondo que *hora seja senhor de sua liberdade, ora não*”⁷¹⁵. Algumas páginas depois explicou-se melhor:

achará V. R. que todos os textos e doutores e glosas falão indistinctamente, sem pôrem nem limitação de quando por sua vontade ou contra vontade se vendem, porque claro está que quem se vende ou consente vender-se que por sua vontade he, e todavia as leis não permitem⁷¹⁶.

A liberdade, fosse para vender-se ou aceitar ser vendido, não respeitaria as leis. Quais leis, quais causas seriam justas? Para o caso em questão, Nóbrega citou o direito romano e as resoluções da Mesa de Consciência e Ordem, aliás compostas por Navarro e Molina, para defender que deveria sempre haver “extrema necessidade” para tornar justa a venda de si mesmo. Para refutar a tese de Caxa, demonstrou como Aquino, Scoto, Navarro e Soto teriam sido mal utilizados pelo colega. Todos eles também estavam de acordo quanto à licitude da escravidão voluntária em caso de extrema necessidade. Trata-se de uma discussão pontual, o que explica o fato de Nóbrega ter levantado tais ideias com a finalidade de defender a tese acima alocada. Contudo, como é comum em casos de missionários na América, o jesuíta deixou transparecer uma filiação mais profunda ao escrever sobre uma temática circunscrita:

hum homem livre não possa se escravo, salvo havendo causa justa, como pagar o que se deve ou outra causa de necessidade extrema, porque entonces consentindo não perjudica tanto a ley natural e rezão que manda conservar a liberdade⁷¹⁷.

O que significa exatamente a “ley natural e da rezão”? Para Tomás de Aquino, a escravidão não pode ser defendida a partir da lei natural. Ela seria a forma do homem “corrigir” a desigualdade natural existente entre eles para subordinar os de menor capacidade aos mais racionais e melhores (*aristoi*)⁷¹⁸. A “ley da natural e da razão” refere-se apenas à preservação da liberdade. Assim, a escravidão voluntária deveria ocorrer apenas em caso de extrema necessidade. Do contrário se colocaria uma lei humana acima de uma natural, o que na teologia tomista estava fora de cogitação. Nesse sentido, a escravidão somente podia ser feita quando estivesse em jogo a vida, pois “se

⁷¹⁵ Idem, p. 256.

⁷¹⁶ Idem.

⁷¹⁷ Idem, p. 157.

⁷¹⁸ Aristóteles, *Política, op. cit.*, livro V.

entenda que he tão excelente a liberdade que os homens por nenhuma outra cousa avião de dar”⁷¹⁹. Assim,

resolvendo a matéria, digo que com a liberdade seja de lei natural não se pode perder senão quando a razão fundada em lei natural o permittir, mas quando se presume não aver liberdade de vontade ou outro modo de tirania⁷²⁰.

Nessa ocasião, parece claro que a razão deviam sempre seguir à razão, base a partir da qual a lei natural foi construída. Nóbrega estava convencido disso ao atestar que:

a liberdade é de direito natural e que a razão dos homens pera proveito da vida humana podem distinguir os bens temporaes e causar servidão; do qual ao menos tenhamos quando a razão pera proveito da vida humana falta, não se pode perder a liberdade⁷²¹.

Entre Dominicanos, Franciscanos e Luís de Molina

Por trás desse circuito de definições de Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa, havia uma cisão na definição de liberdade defendida pelos Franciscanos e Dominicanos. Em trabalho clássico, Richard Tuck evidencia que as teses de Tomás de Aquino foram dúbias quanto à definição de liberdade, pois ela poderia indicar que seria um direito ou uma propriedade. A tradição dominicana do século XVI interpretou a liberdade tomista como propriedade que, como qualquer outro bem, estaria sujeita a regras. Francisco de Vitória, o maior expoente do pensamento dominicano quinhentista, defendeu que o homem não estava em condições de estabelecer o valor de sua liberdade⁷²². Um de seus discípulos, Domingo Soto, defendeu que direito era igual à justiça⁷²³ e não à liberdade. Este conceito era entendido como um *dominium*, afastando-se da possibilidade da liberdade ser entendida como uma *faculdade* ou estar subordinada à vontade.

Na contramão dessa tendência, o franciscano Duns Scoto sustentava que os homens, antes do pecado original, não teriam *dominium*. Nesse estado, todos poderiam

⁷¹⁹ Manuel da Nóbrega, *Respostas...*, *op. cit.*, p. 257.

⁷²⁰ *Idem*, p. 260.

⁷²¹ *Idem*, p. 262.

⁷²² “Only in extremis, could men slave themselves; they were not masters of their own destiny, and it was not up to them to fix the exchange-value of their liberty”. Francisco de Vitória apud Richard Tuck, *Natural rights theories. Their origin and development natural rights theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 49.

⁷²³ “Ius is the same as what is just (as Isidoro says in book V). It is the object of justice, the equity which justice establishes between men; dominium is the facultas of a lord (...) Ius must therefore not be confused with dominium.” Domingo Soto, *De iustitia et Iuri*, apud Richard Tuck, *op. cit.*, p. 47.

usufruir de tudo ao mesmo tempo, o que inclusive serviu de inspiração para o voto de pobreza franciscano. Ainda segundo Richard Tuck, durante os anos de efervescência do pensamento nominalista, Deus possuía *dominium* sobre todo o universo. A partir dessa concepção, Deus nos teria dado tanto o *ius* quanto o *dominium*. A associação desses dois conceitos deu subsídios para uma concepção voluntarista de direito⁷²⁴. Dentro dela, a liberdade seria uma faculdade dada diretamente por Deus, tornando-se irrestrita, sendo os homens senhores da própria liberdade⁷²⁵. Este argumento construiria a ideia de direito subjetivo, em contraposição à versão dominicana de direito objetivo.

Manuela Carneiro da Cunha e José Eisenberg, cientes desse debate, associam-no à controvérsia entre Nóbrega e Caxa. A ênfase que concederam às suas análises, entretanto, direcionou-se para a influência de Quirício Caxa sobre o pensamento “voluntarista” ibérico⁷²⁶. Como Luís de Molina⁷²⁷ possuía uma visão subjetiva do direito, além de ter justificado a escravidão voluntária por essa via, José Eisenberg sustenta a tese de ele teria sido influenciado pelos argumentos de Caxa.

Ainda que estabelecer a relação seja plausível, é preciso compreender alguns aspectos da obra de Molina antes de tirar conclusões precipitadas. Em primeiro lugar, o autor – na condição de consultor da Mesa de Consciência e Ordem – não jurisdicionou apenas sobre o Brasil, mas também sobre Japão, Angola e Etiópia. Em segundo lugar, como vimos, Molina possuía diferenças com Duns Scoto e outros autores de linhagem franciscana-nominalista. Com efeito, ainda que a relação entre Caxa e Molina fosse plausível, isso não significa afirmar que o conceito de *direito subjetivo* defendido por Molina tenha derivado de sua leitura de Caxa. Ou que esta influência tenha se estendido até a polêmica *De auxiliis*, como o autor afirma.

⁷²⁴ Há referências interessantes sobre o tema em Domenico Ferraro, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milano, Franco Angeli, 1995; Giuseppe Tosi, “Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no século XVI”, *Revista da Pós-graduação em Ciências Jurídicas*, v. 4, n. 6, 2005, p. 42-46.

⁷²⁵ Richard Tuck, *op. cit.*, p. 22-23.

⁷²⁶ José Eisenberg e Manuela Carneiro da Cunha buscam associar o pensamento de Caxa ao direito subjetivo moderno. José Eisenberg, *op. cit.*, capítulo IV. Manuela Carneiro da Cunha, “Sobre a servidão voluntária, outro discurso”, in: *Cultura com aspás, op. cit.*, p. 170-173.

⁷²⁷ “Man is dominus not only of his external goods, but also of his own honour and fame; he is also *dominus* of his own liberty, and in the context of the natural law can alienate it and enslave himself. (...) if a man who is not subject to the law sells himself unconditionally in some place where the relevant laws allow him, then that sale is valid.” Luís de Molina, *Iustitia et iuri*, Richard Tuck, *op. cit.*, p. 54.

O livre-arbítrio parece ser uma chave fundamental para compreender a definição de liberdade entre os autores. Como abordamos no Capítulo I, as teses defendidas por Domingo Soto reverberariam, no auge da polêmica *De auxiliis*, em Domingo Bañez⁷²⁸. Nessa polêmica, a defesa dos Dominicanos de que o livre-arbítrio do homem era reduzido foi a mesma que defendeu a restrição da liberdade no campo do direito. Dessa forma, os Dominicanos foram também chamados de criptoprotestantes⁷²⁹ pelos Jesuítas tanto no campo da salvação quanto jurídico. Inversamente, como também demonstramos, os Jesuítas foram acusados de pelagianos, e tal acusação dirigiu-se tanto para sua concepção de livre-arbítrio quanto de liberdade. Nessa altura observa-se claramente o entrelaçamento entre salvação e direito no referente ao livre-arbítrio e à polêmica *De auxiliis*.

Como Molina compreendia exatamente a relação entre livre-arbítrio e liberdade? Logo nas primeiras linhas da *Concordia*, escreveu três definições de liberdade:

si en algún lugar debemos situar el libre arbitrio, éste no será otro que la voluntad, en la que formalmente radica la libertad, que se despliega antecedita por el juicio de la razón (...) la libertad se halla en la voluntad y no en el entendimiento (...) si el entendimiento está preparado y en posesión del conocimiento mencionado, la voluntad puede, en virtud de su libertad innata, querer o no querer o no realizar uno ni otro acto⁷³⁰.

A partir dessas definições, Luís de Molina estabeleceu de maneira límpida que desejava indicar o livre-arbítrio como sendo dependente da vontade, e não da razão. Isso implicava afirmar que a vontade era livre. Os leitores poderiam supor que as passagens acima não seriam uma novidade. Ocorre que, na *Suma teológica*, Tomás de Aquino escreveu explicitamente que a “vontade é consecutiva ao intelecto”⁷³¹. Em *De veritate*, o escolástico foi diretamente ao ponto que nos interessa ao afirmar: “toda raiz da liberdade está contida na Razão”⁷³². Ora, sendo Molina reconhecido como o mais

⁷²⁸ Richard Tuck argumenta: “Another area in which, it is possible to argue, the Dominicans’ emphasis on the limited character of human freedom played an important part was their general theory of free will”, Richard Tuck, *op. cit.*, p. 50.

⁷²⁹ A expressão refere-se ao termo corrente na época, quanto aos judeus que sofreram a conversão forçada, mas continuavam a praticar a religião judaica.

⁷³⁰ Luís de Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 16 e 18.

⁷³¹ Tomás de Aquino, *Suma...*, *op. cit.*, p. 394.

⁷³² Tomás de Aquino, *Livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 70-71.

importante representante da “segunda geração do tomismo”, como ele podia distanciar-se de Aquino e dos Dominicanos modernos?⁷³³

Essa diferença pode ser simplificada na oposição, presente em fins da Idade Média, entre “voluntaristas” e “mentalistas”, linhagens respectivamente associadas aos Franciscanos e tomistas. No tocante aos assuntos envolvendo o livre-arbítrio, Aquino não discordava que a vontade de Deus seria a causa de todas as coisas, *contingentes* e *necessárias*⁷³⁴. Quando Aquino usou esta expressão, desejava indicar que a necessidade não se colocava para todas as coisas porque, entre o princípio e a execução, entre o universal e o particular, entre a potência e o ato, havia contingência. Se havia contingência, a razão jamais poderia ser o princípio de todas as coisas, mas a vontade sim⁷³⁵. Duns Scoto, porém, foi mais radical a esse respeito. Ainda que não fosse contraditório com o pensamento de Aquino, defendeu, como vimos, a vontade de Deus como sendo a causa absoluta de todas as coisas, mas concedeu ao homem também o mesmo princípio para agir de maneira soberana ante as causas *contingentes*, conceito fundamental para a sua teologia⁷³⁶. As consequências éticas de seus pressupostos ontológicos o fizeram defender, em síntese, que o homem deveria agir conforme a vontade de Deus⁷³⁷. Seu conceito de liberdade aproximava-se muito de Agostinho: “Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado”⁷³⁸.

Em contraste, Aquino defendia que a Razão devia subordinar os apetites, definidos como “princípio ativo que inclina-se ao bem”⁷³⁹. Concluía então: “Por isso

⁷³³ Nesse sentido, discordamos de Carlos Zeron quando ele afirma que, na conexão por ele denominada “global” entre Acosta, Soto e Molina, “a vontade é a raiz da liberdade”. Segundo o autor: “Conquanto o livre-arbítrio se exprima, também ele, por meio da vontade, a raiz da liberdade – e, pois, do ato do livre-arbítrio, como do de *dominium* – depende antes de tudo do conhecimento: é graças a ele que o homem pode distinguir os fins e os meios e ordenar uns para alcançar outros”. Na verdade, havia grande diferença entre Soto e Molina a esse respeito. Ver Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé, op. cit.*, p. 394.

⁷³⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica, op. cit.*, p. 417. Nessa altura, Aquino também citou uma bela passagem de Agostinho, na qual ele fundamentou suas ideias acerca da vontade: “A vaidade dos filósofos se comprazia a atribuir efeitos contingentes a outras coisas, uma vez que não podiam de modo algum perceber a causa superior a todas as causas: a vontade de Deus”.

⁷³⁵ Tomás de Aquino, *Suma..., op. cit.*, p. 466.

⁷³⁶ Sua concepção de Deus e da epistemologia influenciaria profundamente os autores que não acreditavam no princípio da razão em todos os elementos. Por essa via, os nominalistas passaram a defender que “nomes” e as “essências” não eram reais. Cerca de 500 anos depois, Schopenhauer usaria o mesmo princípio de determinação completa da vontade, investigando – inclusive nas plantas e nos animais – este “princípio”. Arthur Schopenhauer, *La volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996.

⁷³⁷ Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 375-384.

⁷³⁸ Agostinho, *Diálogos..., op. cit.*, p. 123-124.

⁷³⁹ Tomás de Aquino, *Livre-arbítrio, op. cit.*, p. 70.

não se diz que o homem é livre de suas ações, mas é livre de suas eleições que é o juízo sobre o agir”⁷⁴⁰. Ainda que Aquino não tenha sido tão “mentalista” quanto a tradição o julgou, a diferença de abordagens - no tocante à liberdade - é evidente, e causou a cisão entre a ordem dominicana e a franciscana. A esse respeito, a interpretação dos Dominicanos e dos Franciscanos já foi explorada no Capítulo I. Molina, para estabelecer suas definições na *Concordia*, valeu-se de Aquino e de Scoto, aproximando-se do segundo para defender que o livre-arbítrio estaria subordinado à vontade, embora criticando-o quanto ao fato de Scoto controlar todas as coisas sem abrir espaço para o lugar do homem⁷⁴¹. Por outro lado, também valeu-se das definições de Aquino para defender sua definição de *providência* e *contingência*. A fim de resolver o problema insolúvel da previsão dos futuros contingentes, como vimos, criou o conceito de ciência média. Dele também dependia o conceito de liberdade “inata”:

Dios siempre respeta la libertad innata que el arbitrio posee para otorgar o no su consentimiento, para influir o no influir y para cooperar o no cooperar; pues Dios ha querido que el libre arbitrio del hombre posea de manera ínsita esta libertad, para que, una vez puesto en manos de su propia decisión, sea dueño de sus acciones y, en consecuencia, sin que pueda impedirlo la predestinación, pueda ser realmente sujeto de virtud o depravación, de mérito o demérito, de alabanza o vituperio y de premio o castigo⁷⁴².

Dessa maneira, a partir do embate entre graça e livre-arbítrio, Molina fundamentava seus conceitos de *ius* e *dominium*. No caso de Domingo Soto, seria possível estabelecer relação entre as ideias de *natura et gratia*, conectadas pela de liberdade? Como vimos no Capítulo I, praticamente nada havia no homem que o levasse à salvação, a não ser seu livre condicionamento para a graça e as virtudes morais. O livre-arbítrio, contudo, não estava desterrado, pois “el fin del hombre y el ángel... no es la gracia, sino la bienaventuranza celestial cuya semilla es la gracia”⁷⁴³. Esta bem-aventurança situava-o entre os anjos e os animais, entre o sobrenatural e o natural, entre o homem antes e depois do pecado, mas sempre disposto a buscar a graça via o livre-

⁷⁴⁰ Idem, p. 57.

⁷⁴¹ A concepção de Molina acerca do tema em questão resume-se na seguinte passagem: “le fabricó como morada todo este mundo, de tal modo que, si en él viviese con rectitud, en virtud de sus propios méritos — unidos a la gracia divina — alcanzase una beatitud mayor o menor, en la medida en que él quisiese, o también podría desviarse de ella y acabar en la mayor de las miserias, si no quisiese seguir el camino recto de la razón; esto sería así, porque un premio alcanzado por el hombre gracias a sus propios méritos y diligencia, sería más honorífico, por no mencionar otras causas justísimas, como ya hemos hecho en otras ocasiones”. Luís de Molina, *Concordia...*, *op. cit.*, p. 565.

⁷⁴² Idem, p. 683.

⁷⁴³ Idem, p. 46.

arbítrio. Ao que parece, a justiça e a graça uniam-se num ponto comum: a subordinação de uma ordem natural (humana) a uma sobrenatural (divina), novamente referindo-se à adequação do homem pela razão. A justiça, portanto, ante o nosso pecado original, seria a redistribuição da graça divina a fim de cumprir, junto ao nosso arbítrio, a finalidade do homem, sobrenatural, de retidão máxima, a “sujeição da razão natural a Deus”:

quien puede llamarse recto -aliado- sino quien tiene fija la intención en Aquel que es nuestro supremo fin? La justicia puede haber sino en orden a Dios que es la regla primera de nuestra vida? Ciertamente en los Sagrados Libros ninguna se llama simplemente justicia sino aquella por la que somos justos ante Dios⁷⁴⁴.

Como vimos no Capítulo I, na medida em que o argumento franciscano e nominalista era frequentemente apelidado de pelagiano, Soto buscou a separação entre a natureza e a graça, como sugere o título. Subordinou a liberdade como um bem natural que, para exercer o caminho da salvação, devia seguir a reta razão. Assim, a liberdade tornava-se um aspecto objetivo, separando-se claramente da condição de um direito. Sua definição de virtude, apresentada ao início do presente capítulo, estava imbricada a essa definição de retidão moral inviolável, do que deveria ser a liberdade ante as leis naturais.

Dessa forma, assim como Luís de Molina, Soto também defendia a liberdade a partir de concepção de livre-arbítrio. Mas enquanto Molina defendeu que a raiz da liberdade era a vontade, o segundo defendeu que a liberdade devia regular-se pela razão e pela justiça diante de Deus.

As visões da liberdade

Apresenta-se aqui argumentos para defender que, no tocante à definição de liberdade, o conceito dominicano esteve mais próximo dos Jesuítas do século XVI do que o dos Franciscanos e o de Molina. Como vimos no Capítulo I, houve um esforço por parte dos humanistas italianos em definir liberdade a partir do valor do próprio homem, de sua dignidade e não das leis naturais. As concepções nominalistas e franciscanas, cuja produção decantaria na crescente afirmação intelectual jesuíta, tiveram suas bases a partir do conceito de *vontade* reelaborado. Contudo, os principais autores Dominicanos que escreveram sobre a liberdade fundamentaram suas concepções

⁷⁴⁴ Idem, p. 49.

em pressupostos naturalistas e tomistas, em larga medida distantes das concepções humanistas⁷⁴⁵.

Desse modo, atribuir aos primeiros Jesuítas no Brasil o epíteto de *humanistas* parece impreciso do ponto de vista teológico⁷⁴⁶. Ainda que jamais tenham negado o livre-arbítrio, tampouco a liberdade humana, é no mínimo temerário classificar os Dominicanos como humanistas a esse respeito⁷⁴⁷. Os primeiros Jesuítas, embebidos pela produção dominicana sobre a liberdade, parecem ter defendido mais o livre-arbítrio que a liberdade, da maneira como a compreendemos hoje.

Com efeito, defender a humanidade dos índios não é o mesmo que defender a liberdade dos mesmos. Mas é claro que as missões não podem ser determinadas apenas pelas bases teológicas e, por isso, é importante examinar como aparecem na documentação tais visões da liberdade ameríndia nos seiscentos, por vários ângulos. No debate com Quirício Caxa, vimos que Manuel da Nóbrega discordava claramente que o homem seria “senhor da sua liberdade”, aproximando-se da visão dominicana sobre esse processo.

⁷⁴⁵ Giuseppe Tolosa sintetiza a questão: “Significativo é que, embora De Soto distinga *ius* e *dominium*, em contraposição aos morni, ele tende, em sintonia com esses últimos, a identificar *dominium* com *libertas*, isto é, a considerar a propriedade como uma característica intrínseca do homem e como condição necessária à sua liberdade”. Tolosa apud Rodrigo Bonciani, *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania portuguesa no Atlântico*, São Paulo, Tese de doutorado em história social, Universidade de São Paulo, 2010, p. 104.

⁷⁴⁶ Ainda que a historiografia tenha revisado essa antiga produção sobre a Companhia de Jesus no Brasil, essa produção não atentou para as mudanças conceituais associadas ao livre-arbítrio, da maneira como apresentamos. Carlos Zeron, valendo-se do resumo preliminar de Dauril Alden, sintetiza essa questão no seguinte sentido: “a luta pela ‘liberdade dos índios’ não era um conflito sobre a liberdade tal qual ela se define hoje. Não era liberdade compreendida num sentido moderno, mas, como o próprio Padre Leite admite, ‘liberdade protetora era o pressuposto de toda a legislação concernente à liberdade indígena’. Os Jesuítas pensavam a liberdade indígena como liberdade das pessoas e da propriedade [isto é, livre-arbítrio e *dominium*], mas não admitiam que ela incluísse o direito dos nativos de resistir pela força à penetração pacífica dos brancos em seu território, nem a rejeição das virtudes do cristianismo em favor das tradições pagãs. Os missionários estavam tão convencidos quanto os moradores de que, em determinadas circunstâncias, subjugar o índio era necessário para lhe mudar o modo de vida”. No entanto, Zeron critica Alden no sentido deste conceder pouca atenção às intenções ambíguas da coroa na interface entre *dominium* e lei. Ver Dauril Alden, “Black robes versus white settlers: the struggle for the ‘freedom of the Indians’ in colonial Brazil”, apud Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé*, *op. cit.*, p. 378.

⁷⁴⁷ “It is impossible to combine a Renaissance concept of property, with its strict distinction between *dominium* and usufruct, with Thomism. The Renaissance concept belonged to a theory in which the natural life of man was right-less and therefore property-less, while the Thomist believed that by nature man did possess certain limited rights, particularly the right to use material objects for his own benefit. Nevertheless, the Spanish Dominicans (...) insisted all the time on the limited character of men’s natural rights, and their subordination to the laws of nature and God”. Richard Tuck, *op. cit.*, p. 48.

Além dos argumentos teológicos ora explicados, Manuel da Nóbrega também valeu-se de outro argumento “antropológico”. Para demonstrar a injustiça do pai vender um filho, o jesuíta mostrou que, em função de alguns tupis considerarem-se pais de crianças que não eram seus filhos, era inadmissível a permissão da prática nessas condições. Além disso, sustentava que os índios não conheciam a prática antes dos moradores a terem introduzido. Em tom mais dramático, escreveu:

S. A. converter o Brasil de seus errores e faze-lo político nos costumes, não veja razão pera se dever introduzir entre elles costume que nunca elles, sendo tão bárbaros como são, a ley natural do amor que tem aos filhos lhe permittio praticar, senão depois que a perversa entrou na terra⁷⁴⁸.

Como vimos no Capítulo II, muitas cartas elogiavam o fato dos índios não possuírem noção de propriedade, sobretudo entre os tupis. Sem concepção de propriedade seria impossível haver a prática da escravidão nos moldes europeus, muito menos a escravidão voluntária. Como acabamos de ver, o conceito de propriedade esteve muito relacionado ao de liberdade nas querelas teológicas dos quinhentos. Logo, a ausência de propriedade privada dos tupis também significou, em grande medida, a impossibilidade de ser livre. Nóbrega deixou transparecer essa ideia ao usar esse argumento de forma instrumental para defender que os índios, quando se vendiam, não sabiam exatamente o que faziam⁷⁴⁹; sendo necessário que “aquella que o que vende *saiba* ser livre”⁷⁵⁰. Neste único trecho, Nóbrega evidenciou esse desconhecimento da liberdade por parte dos índios. No entanto, seu discípulo Anchieta, ao comentar sobre o caso, escreveu – de maneira mais sutil - que “os que dizem que vendem a si mesmos, fazendo-o ou porque *não entendem que coisa é vender a liberdade*”⁷⁵¹. Manuela Carneiro da Cunha dá notícia de alguns índios que vendiam a si mesmos “por um prato de farinha”⁷⁵².

Qual era exatamente a posição dos Jesuítas sobre como era e como deveria ser a liberdade dos índios no Brasil? Alguns anos após a morte de Nóbrega, o corpo de Jesuítas principal da colônia expressou mais ou menos esta posição ao responder a uma

⁷⁴⁸ Manuel da Nóbrega, “Respostas”, *op. cit.*, p. 255.

⁷⁴⁹ Para defender seu argumento, Nóbrega levantou a máxima do direito romano, segundo a qual, se o negociante não sabia sobre o contrato, então a troca não valia nada: “ha le Et liberi hominis, licet, De contrahenda emptio intelligitur, si ab ignorante emitur”, “Respostas”, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁵⁰ *Idem*, p. 250.

⁷⁵¹ José Anchieta, Carta para Manuel da Nóbrega sobre a resolução da Mesa de Consciência e Ordem, José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 477.

⁷⁵² Manuela Carneiro da Cunha, *op. cit.*, p. 171.

provocação dos colonos contra os Jesuítas, reunida nos já referidos *Capítulos* de Gabriel Soares de Souza. O diálogo foi o seguinte:

Moradores: “permite El-Rei que estes índios escravos por estar certificado de sua vida e costumes que *não são capazes para serem forros*, e merecem que os façam escravos pelos grandes delitos que têm cometido contra os portugueses, matando e comendo mitos centos deles”.

Jesuítas: “No que diz que estes índios não são capazes para serem forros, que merecem ser escravos, não mostra muita teologia; testemunho é que alevanta a El-Re dizer que permite que estes índios sejam escravos⁷⁵³.”

A brevidade desse debate não deve ofuscar a sua importância para elucidar o tema em questão, em ao menos dois elementos. O primeiro é a consideração dos índios não serem capazes de serem forros, isto é, deles não serem capazes de serem outra coisa senão escravos. Em outra passagem no mesmo documento, Gabriel Souza escreveu que o gentio “não é capaz pera conhecer que coisa é Deus nem crer nele, e tem [para si] que não há mais que morrer e viver, pelo que é mal empregado o tempo que se com ele gasta”⁷⁵⁴. A recorrência ao argumento da incapacidade pode ser associada ao velho debate envolvendo os salamantinos: os índios seriam naturalmente escravos, ou não? Os colonos acreditavam que sim, os Jesuítas – formados pela mencionada tradição – não. O segundo aspecto refere-se ao termo utilizado: *forro* e não livre, considerando o termo como sinônimo de liberto mas também “sem modo de vida”⁷⁵⁵.

As posições de Gabriel Soares de Souza sobre a condição dos índios como animais que não sabiam ser livres e tampouco acreditarem em Deus estavam intimamente ligadas. Os registros documentais não se restringiam ao Brasil, nem ao século XVI: perduraram por longa data. Raramente temos oportunidade de dispor de documentos como este, capaz de sumarizar a posição dos moradores sobre os índios. Para o século XVII, no entanto, dispomos de mais documentos sobre o tema. John Manuel Monteiro, num trabalho documental minucioso, busca resgatar os juízos dos “bandeirantes” em relação aos índios e sua escravidão, dando subsídios para compreender se os temas apresentados por Gabriel Soares de Souza tiveram longevidade ou não.

⁷⁵³ Gabriel Soares de Souza, *Capítulos...*, *op. cit.*, p. 379.

⁷⁵⁴ *Idem*, p. 370.

⁷⁵⁵ Embora Rafael Bluteau fosse um autor do século XVIII, sua definição desta palavra parece equivaler ao sentido do tempo que tratamos: “que saiu da escravidão, livre (...) vadio, osioso, sem modo de vida”. Rafael Bluteau, *Vocabulario portugues & latino, áulico, anatômico, architectonico...* Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1729, v. I, p. 631.

Pode-se afirmar, a partir dos fragmentos de discurso reunidos por John Manuel Monteiro, que havia quatro tipos de justificativa para a escravidão indígena, implicando no que o historiador denomina “contradições jurídicas”. A primeira seria de cunho “natural”: os índios seriam “bravos incorrigíveis” e “incapazes”, sendo a escravidão uma maneira de tirá-los dessa condição. A segunda seria legal, como um testamento de 1640 postulou: os índios “são livres pelas leis do Reino e só pelo uso e costume da terra são de serviços obrigatórios”⁷⁵⁶. Os “usos e costumes da terra”, de fato, pareciam constituir uma espécie de estabilidade jurídica que supunha que eles deveriam ser adquiridos por vias de guerra justa, escravidão voluntária, descimentos e por doação. A terceira seria econômica: os moradores não poderiam sobreviver sem a escravidão. A quarta, mais interessante e complexa, seria a justificativa moral. Em primeiro lugar, os índios guerreavam entre si e não se sustentavam, sendo de grande serviço para eles e para os moradores “trazê-los” para a cidade. A produção, além disso, deveria servir a índios e “colonos”. Finalmente, o argumento mais curioso e inesperado, algumas fontes sugerem que os bandeirantes ficavam preocupados em “viver como índios”, como esse relato indica:

o que não tem gentio para o servir vive como gentio sem casa mais que de palha sem cama mais que de rede, sem ofício nem fábrica mais que canoas, linhas anzóis e flechas, armas com que vivem para se sustentarem e tudo o mais é esquecido, sem honras para a estimação nem aumento de casas para a conservação dos filhos⁷⁵⁷.

Alguns leitores podem supor que essa justificativa seria econômica e não moral: mas é exatamente aí que as fronteiras se diluem e ajudam a explicar como, nos séculos XVI e XVII, o conceito de *liberdade* era estritamente vinculado ao de *propriedade*. O documento de Gabriel Soares de Souza e as fontes de Monteiro, em sua maioria da primeira metade do século XVII, tratam de momentos extremamente conturbados na relação entre moradores e Jesuítas, ao ponto desses últimos serem expulsos de São Paulo em 1639⁷⁵⁸. Contudo, apesar das diferenças concretas, há muitos juízos em relação à maneira de viver, e sobretudo no tocante à “liberdade” dos índios.

Gabriel Soares, no texto pelo qual tornou-se mais conhecido, o *Tratado descritivo do Brasil*, de 1587, já havia escrito o que novamente repetiu em *Capítulos*: “não adoram coisa alguma, não tem conhecimento da verdade, nem sabem mais que há

⁷⁵⁶ John Manuel Monteiro, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵⁷ *Idem*, p. 145.

⁷⁵⁸ *Idem*, p. 148.

morrer ou viver”. Contudo, logo em seguida, descreveu a liberdade associada ao adjetivo decisivo: “vivem ao som de sua vontade”⁷⁵⁹. Essa maneira de levar a vida, como vimos, não era usual para caracterizar a liberdade no sentido de propriedade e, de fato, denotava o sentido negativo da mesma para os Jesuítas, como sendo subordinado à vontade. Alguns podem supor absurdo aproximar o juízo dos colonos e dos Jesuítas sobre os índios, ainda mais sob pressupostos teológicos. Mas as palavras não deixam mentir. A mesma caracterização, inclusive na referência à falta de uma autoridade, é repetida em outras ocasiões pelos Jesuítas.

A descrição dos problemas começa por Vicente Rodrigues, numa carta de 1552 enviada a Inácio de Loyola: “tudo isto e mais é necessário para gente que não tem rei, nem conhece senhorio senão fazer quanto lhe vem à vontade sem lhe ir a mão de alguém”⁷⁶⁰. Ao invés do *fervor da vontade*, o que encontraram foi o viver “à vontade” e não a falta de vontade⁷⁶¹, demandando – pelo contrário - a subordinação da vontade pela razão, seguindo os pressupostos de Aquino, interpretados por Domingo Soto. Nesse trecho, dois problemas distintos foram associados. Por um lado, a “falta do rei”; por outro, a “mão de alguém”, desvendando o esforço dos Jesuítas para que os índios não vivessem apenas subordinados à vontade. Praticamente todos os autores dessa geração de Jesuítas utilizaram a mesma oposição entre “vontades” *versus* “vontade” e “liberdades” *versus* a “liberdade”. Antonio Blasquez, da Bahia, em 1558, descreveu esse processo perfeitamente: “Ihes tiranyavamos sua péssima liberdade de viverem em seus torpes costumes”⁷⁶². Não é difícil perceber o *sentido da liberdade*, aqui, destoando completamente do “ser livre” cristão, assumindo o sentido da “ausência de impedimentos”, mais próprio da subordinação da liberdade à vontade⁷⁶³ e não à razão.

Na subsequência, Antonio Pires, numa rica carta escrita na Bahia em 1558, escreveu sobre o mesmo fenômeno, ao narrar sobre um principal que recusou o batismo, porque ele “vivia em tanta liberdade”⁷⁶⁴. Algumas linhas antes explicara o que significaria o sentido dessa liberdade, considerada – como nos outros casos - um dos maiores impedimentos para a conversão:

⁷⁵⁹ Gabriel Soares de Souza, *op. cit.*, p. 364.

⁷⁶⁰ Vicente Rodrigues, numa carta de 1552, in: CA, p. 188-189.

⁷⁶¹ Nesse sentido, discordo de Viveiros de Castro, segundo o qual os tupis, aos olhos dos Jesuítas, tinham a vontade “fraca e remissa”. Eduardo Viveiros de Castro, *O mármore e a murta...*, *op. cit.*, p. 188.

⁷⁶² Antonio Blasquez, Bahia, 1558, in: CA, p. 206.

⁷⁶³ É importante salientar, no entanto, que mesmo os Franciscanos criticariam esse modo de vida, já que para eles a vontade do homem devia subordinar-se a Deus, e não ficar suscetível a quaisquer desejos.

⁷⁶⁴ Antonio Pires, Bahia, 1558, in: CA, p. 226.

(...) este era o principal impedimento para com elles se poder entender, por sua pouca quietação, e daqui procediam as mortes e comerem-se uns aos outros, que não foi pouco defende-lo, de tal maneira que se não faz, ao menos não se sabe que o fazem⁷⁶⁵.

Essa passagem já foi trabalhada no capítulo anterior. Interessa compreender, nessa altura, que o sentido da “pouca quietação” é o que melhor traduz as acepções de liberdade e do “viver à vontade” apresentadas anteriormente, indicando essa liberdade como a causa principal tanto do canibalismo, como das mortes ocasionadas por guerras e doenças. Contudo, a passagem também indica a falta da subordinação da vontade à razão.

Um dos poucos casos em que podemos perceber uma alteridade maior no referente ao outro sentido conceitual da liberdade, encontra-se nos registros de Leonardo do Valle e Antonio Blasquez, em 1562 e 1564, respectivamente. Os Jesuítas tiveram sensibilidade para perceber que os índios, ao se converterem, “perderiam a liberdade”, compreendendo – no entanto – que haveriam de perdê-la em virtude da *vontade* divina. O primeiro observou: “Como alguns caíram já na conta e diziam ser assi a vontade do senhor de por los castigar, trabalhavam já que lhe haviam de perder sua liberdade, por lhes salvar as almas ne pojor benedictum in secula”⁷⁶⁶. Blasquez, por sua vez, em passagem já comentada no Capítulo I, retratou que os índios pareciam ter perdido todos os seus bens, inclusive a liberdade, lamentando-se por isso:

(...) quem os via em seu desamparo, recordando-se do tempo passado, e quão muitos eram e quão poucos agora, e como dantes viviam com liberdade, e se viam além da sua miséria (...) esta súbita mudança não podiam deixar de lastimar-se e chorar muitas lágrimas de compaixão⁷⁶⁷.

A “vontade de viver à vontade”, de querer viver segundo a vontade e não viver a razão, foi notada por muitos observadores. Afinal, ela foi a grande motivação apontada para as fugas desse período. José de Anchieta foi o que melhor percebeu suas intenções. É importante afirmar, no entanto, que suas descrições estiveram atreladas a um contexto importante: o conflito com os colonos.

As fugas e o suicídio

⁷⁶⁵ Idem, p. 225.

⁷⁶⁶ Leonardo do Valle, Bahia, 1562, in: CA, p. 411.

⁷⁶⁷ Antonio Blasquez, Bahia, 1564, in: CA, p. 430.

Como vimos no princípio deste capítulo, uma série de conflitos envolveu colonos e Jesuítas, intensificando-se a partir da década de 1570. Desde o princípio de sua atuação na América portuguesa, os Jesuítas reclamaram dos abusos dos colonos. Após a instalação dos aldeamentos, contudo, um problema sério começou a acirrar ainda o contato entre esses dois grupos. Alguns índios escravizados começaram a fugir dos seus senhores para os “matos”, “sertões” ou para a própria aldeia jesuíta. Como algumas fontes atestam, os moradores acusavam os Jesuítas de atraírem os Jesuítas para si nos aldeamentos, enquanto os Jesuítas reclamavam que os escravos eram mal havidos pelos “saltos” sucessivos que tornava o gentio arredio à conversão.

José de Anchieta relatou as intenções das fugas associadas à liberdade e ao “sertão”. Ainda em 1554, de Piratininga, reclamava que os brancos fizeram com que “outros, que já víamos entrarem para o aprisco de Cristo, voltem aos antigos costumes, e fujam de nós para que possam mais livremente viver”⁷⁶⁸. No citado debate com Caxa, Manuel da Nóbrega também relatou tais fugas, desta vez dos caetés, com a mesma identificação da liberdade sendo atrelada à vontade e não à razão:

[Depois dos] castigos ficarão todos tão desassossegados, que uns fugirão pera seus inimigos e forão muitos mortos, outros polos matos, outros deixaram-se percer à fome, não tendo mãos para fazerem seus mantimentos, donde por esta causa os que ficarão em causa os que ficarão em fome têm as mãos liberdade pera usarem com elles de todos seus enganos à sua vontade, porque dantes deste tempo nunca se viu em toda costa hum vender-se a si mesmos⁷⁶⁹.

E mais:

não podem ser escravos os que fugirão das igrejas ainda depois dos christãos, por fugirem assi por medo vendo que nem os padres a podião valer, e por fugirem à sujeição da doutrina e quererem viver livres em seus costumes passados⁷⁷⁰.

José de Anchieta, em resposta a Nóbrega, escreveu de modo dramático que “os pobres achando-se alcançado, fogem ou antes querem ir a morrer por estes matos”⁷⁷¹. Nessa passagem, a fuga para o sertão vinha acompanhada pelo suicídio. Como

⁷⁶⁸ José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁶⁹ Manuel da Nóbrega, “Respostas”, *op. cit.*, p. 261.

⁷⁷⁰ Idem, p. 263.

⁷⁷¹ José de Anchieta, “Carta para Manuel da Nóbrega sobre a resolução da Mesa de Consciência e Ordem”, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 477.

demonstram alguns relatos, tratou-se de um problema bastante comum⁷⁷². Nas citações recolhidas expressa-se, de maneira semelhante às fugas, a condição em que viviam, isto é, em meio a relatos de guerra, miséria e doença. Por Gabriel Soares, temos a descrição mais completa do problema:

tem este gentio outra barbaria muito grande, que se tomam qualquer desgosto, se enojam de maneira que determinam morrer; e põem-se a comer terra, cada dia um pouco, até que venha a definhar e inchar o rosto e os olhos e a morrer disso, sem lhe ninguém poder valer, nem desviar de se querer matar⁷⁷³.

Após relatar muitas mortes, Antonio Blasquez contou que os índios capixabas

Andavam atônitos e como que pasmados vendo o que por elles passava. Não usavam seus cantares e bailes, mas tudo era tristeza pela aldeia não se ouvia senão choros e gemidos pelos defuntos. Acudiu o Padre Provincial e a primeira cousa que fez foi trabalhar por lhes deitar aquella melancolia fora, provocando-os a que folgassem e rogosijassem, por que são elles dados ao imaginar e embebevecem-se tanto nisso, que morrem de tanta imaginação⁷⁷⁴.

E Gabriel Soares de Souza narrou ainda outro caso:

Muito trabalho nos dá a imaginação desta gente em tempos de doenças, porque quase tantos parece morrem della como com a peste. (...) morrendo-lhe o marido, polo bem que lhe queria se foi lançar na rede dizendo *quero morrer*, e assi morreu, deitando-se muito sã⁷⁷⁵.

Nas situações aqui narradas, os suicídios são como sinônimo de fugas, como se fossem uma maneira de escaparem dos maus agouros, sobretudo em épocas de peste, num tempo tão abrupto quanto trágico. Na escrita de Anchieta parece haver relações entre o suicídio, a escravidão e os matos. A mesma intenção é destacada em suas “Informações dos primeiros aldeamentos”:

Todo este gentio que tem chegado ao mar, vendo que lhe não guardam o que no sertão lhes dizem, mas antes são apartados uns dos outros, como acima vai dito, uns fogem e se vão meter em matos, onde nunca mais aparecem, outros se deixam morrer de tristeza e enojo, vendo-se escravos sendo livres⁷⁷⁶.

⁷⁷² Glória Kok, *Os vivos e os mortos na América portuguesa...*, op. cit., capítulo 1.

⁷⁷³ Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937, p. 382.

⁷⁷⁴ Antônio Blasquez, Bahia, 1561, in: CA, p. 313.

⁷⁷⁵ Gabriel Soares de Souza, *Tratado descritivo...*, op. cit., p. 414.

⁷⁷⁶ José de Anchieta, “Informações dos primeiros aldeamentos”, in: *Cartas...*, p. 386.

Para Anchieta, fugir para o sertão era tornar-se escravo, ainda que juridicamente os índios fossem homens livres. Embora o sentido aponte para a condição do “fugido”, voltar aos antigos costumes era voltar à viver “ao som de sua vontade”, “livremente”, o que – ao invés de liberdade – era a verdadeira escravidão. Em seu pensamento, tirá-los do sertão parecia ser tão importante quanto o abandono dos seus antigos costumes.

Como vimos no capítulo anterior, o movimento rumo à terra sem mal também pode ser encarado como uma grande fuga tupi da colonização. Nesse sentido, seria interessante diferenciar os Tapuia desse processo. Ainda que nem sempre diferenciados na documentação, presume-se que a maior parte do “escravo de cabelo escorrido” descido dos sertões eram Tapuia. Como Cristina Pompa demonstra, o “mato” possuía um alto valor simbólico para esse grupo, entendido como o lugar do mistério e do espaço separado da aldeia, tornando-se um lugar privilegiado para seus rituais⁷⁷⁷.

A documentação fornece evidências de que, progressivamente, o viver livremente identificava-se com o “sertão”: “no fundo das matas [onde] a fome impiedosa corta com a morte horrenda a vida dos errantes”⁷⁷⁸. As categorias espaciais e morais, por sua vez, também acompanhavam a dimensão da liberdade, entendida pelos índios como o “viver à vontade”.

Os aldeamentos: um novo projeto de liberdade

Identificadas as percepções sobre o sentido da “liberdade” entre os tupis, é importante examinar a maneira pela qual o próprio aldeamento tornou-se o lugar de liberdade. A diferença entre como a liberdade entre os tupis era e como ela deveria ser aparece límpida nessa carta de Antonio Blasquez:

Todos os meios humanos estão contra nós: (...) a pouca disposição da gentilidade, por não lhes dar lei da vida e sujeição honesta, pondo-lhes no jugo de Cristo: mas anda cá tudo tão ao revés do que deveria ser, e para viverem nos seus maus costumes tem toda a liberdade e o favor que querem⁷⁷⁹.

Esta passagem ajuda a compreender os fundamentos jurídicos dos aldeamentos. Sua expressão reside em sua capacidade de estabelecer a liberdade como ela era, associada à vontade “livre” a fim de, depois, indicar como ela deveria ser para que o gentio se convertesse. Se na citação anterior, Blasquez demonstrou maior sensibilidade

⁷⁷⁷ Cristina Pompa, *A religião...*, op. cit., p. 390.

⁷⁷⁸ José de Anchieta, *Feitos de Mem de Sá*, op. cit., p. 45.

⁷⁷⁹ Antonio Blasquez, Bahia, 1558, in: CA, p. 209.

em relação ao modo como os índios viviam, em seguida colocou que a liberdade deveria seguir a “lei da vida”. Nessa ocasião, ele parece referir-se à lei natural, cujo fundamento – como vimos – devia ser a *razão*. Apenas vivendo dessa maneira, o gentio poderia ter “sujeição honesta”. Assim, o único modo de se alcançar a fé seria estar no “jugo” da razão, como Antonio Blasquez concluiu em 1558, época em que a concepção de aldeia já estava consolidada:

a todos que pode, obriga que não comam carne humana, e fal-o ajuntar em grandes povoações; começou já a costigar a alguns e começa a pôlos em jugo (...) e pelas mostras que isto dá no princípio, conhecemos o fructo que adiante se seguirá, porque com isso todos temem e todos obedecem e se fazem aptos para receber a Fé⁷⁸⁰.

A ideia de liberdade, defendida pelos Jesuítas nesse período e fortemente associada à concepção dominicana da mesma, deveria estar ligada à “sujeição”. Esse termo é repetido pelas fontes, em especial por Nóbrega. No mesmo ano, ele escreveu uma carta em que reiterou a posição de Blasquez, mas depois foi direto ao ponto: “Agora se aparelha o Governador com muita gente para acabar bem de os sujeitar e fazer-lhes ter entendimento de maneira que se vá abrindo grande porta para muita gente entrar no conhecimento do seu creador”⁷⁸¹. Note-se a necessidade do melhor entendimento deste *abrir*, pois depois dele, como indicamos, a vontade poderia exercer-se pelo livre-arbítrio. A concepção de Soto acerca dessa sujeição encontra-se de maneira similar na seguinte carta de Manuel da Nóbrega:

O gentio sujeito e mettido no jugo da obediência dos cristãos, para se poder neles imprimir tudo quanto quizessemos, porque é elle de qualidade que domado se escrevera em seus entendimentos e vontade muito bem a fé de Christo (...) nós agora o começamos a ver o olho por experiência, como abaixo direi; e, se o deixam em sua liberdade, e vontade, como é gente brutal, não se faz nada com eles⁷⁸².

Novamente, o entendimento coloca-se à frente da vontade que, por sua vez, situa-se contra a liberdade no sentido da vontade. Outras passagens reafirmariam esse mesmo sentido de liberdade dominicana contra a selvagem, em quase todas as citações identificadas com a vontade. Contudo, vale a pena identificar outros dois sentidos do termo “sujeito”. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Manuel da Nóbrega concluiu

⁷⁸⁰ Idem, p. 214-215.

⁷⁸¹ Manuel da Nóbrega, Translado da Bahia, 12 de setembro de 1558, in: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 230.

⁷⁸² Manuel da Nóbrega a Thomé de Sousa, Bahia, 1559, in *Cartas...*, *op. cit.*, p. 193.

que “este gentio não é muito sujeito”⁷⁸³. Anos depois, Anchieta escreveria que “sujeição se impõe a quem sujeito não é”⁷⁸⁴. Tais passagens estariam no cerne dos sentidos “ativo” e “passivo” do substantivo, quando conjugado ao verbo *ser* ou *estar*.

Rafael Bluteau fornece-nos uma definição reveladora sobre o termo, bastante coerente com o que estava em jogo nos projetos de Nóbrega. Ele definiu *sujeito* como o “reduzido à sujeição, subjulgado, reduzido ao senhorio, ao domínio, mando, obediência”. Já *fazer sujeito* foi compreendido como “fazer sujeito, súbdito do que era livre, e independente, por meio de armas (...) ser sujeito, subjulgado, e sem livre acção (...) sujeitar a vontade à razão, à lei, fazer obedecer (...) limitar a sua liberdade a algum respeito”⁷⁸⁵. Esta definição está bastante coerente com a de Tomás de Aquino, pois ao buscar entender a relação entre “sujeito”, “liberdade” e “livre-arbítrio”, entende-se que o sujeito seria capaz de receber percepções externas e, efetivamente, só poderia agir pela vontade. Mas a causa da liberdade seria sempre a *razão* e não a *vontade* no tocante ao sujeito:

Deve-se dizer que a raiz da liberdade é a vontade como sujeito, mas como causa é a razão. Por isso, a vontade pode livremente tender para diversos objetos porque a razão pode ter concepções diversas para do bem. Por esse motivo os filósofos definem o livre-arbítrio como se a razão fosse causa da liberdade⁷⁸⁶.

Desse amálgama de definições, as quais não temos ocasião de aprofundar sob o risco de extrapolar os limites da temática dissertativa, interessa-nos o seguinte: até que ponto era possível suprimir-lhes a liberdade, isto é, sujeitá-los? Como vimos acima, o medo, a “má vontade” e a inconstância tupis foram elementos importantes para o desenvolvimento dos aldeamentos nos anos de 1558. Para essa realização, o medo dos colonos foi fundamental. Contudo, é importante afirmar que os aldeamentos não foram apenas as “muralhas do sertão”, mas também o lugar concebido como o espaço da *liberdade*. Ante a sua falta de *polícia/política*, seus costumes invertebrados e a “péssima liberdade de seus costumes”, os aldeamentos tornavam os *sujeitos* adequados ao sentido dominicano de liberdade. Assim, o aldeamento instituiu-se com um projeto político peculiar, no qual o conceito de *dominium* foi fundamental para o uso da força, por um lado, e o desenvolvimento de sua liberdade, por outro.

⁷⁸³ Manuel da Nóbrega, *Diálogos...*, *op. cit.*, p. 7.

⁷⁸⁴ José de Anchieta apud Viveiros de Castro, *O mármore...*, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁸⁵ Rafael Bluteau, *Vocabulário...*, *op. cit.*, v. II, p. 429.

⁷⁸⁶ Tomás de Aquino, *Suma teológica, op.cit.*, v. III, questão 17, artigo 3, p. 219.

As Liberdades na Letra da Lei

Se o uso da força passou a inserir-se nos planos de Manuel da Nóbrega para uma conversão eficaz, os aldeamentos foram pensados como o lugar em que a força podia ser utilizada para disciplinar os índios e fazê-los receber melhor a fé. Havia fundamentos teológicos para tal, sendo o conceito de *dominium* fundamental. Como vimos no Capítulo II, este esteve associado ao conceito de liberdade. Também vinculou-se à escravidão, na medida em que o seu uso integral era justificado em relação a outrem quando se tratava de um escravo natural, ou adquirido em condições juridicamente válidas. O *dominium*, no entanto, não precisava ser integral, podendo ser parcial caso o sujeito dominado não fosse naturalmente servil, sobretudo a partir do pensamento de Domingo Soto⁷⁸⁷.

Segundo Carlos de Moura Zeron, nesse momento o discurso jurídico sobre a escravidão articulou-se à visão sobre a personalidade jurídica dos missionários na América, concebendo a noção de *tutela*⁷⁸⁸. A princípio direcionado para os relativamente capazes, esse conceito – utilizado até hoje em nossa Constituição – aplicou-se aos nativos americanos. A partir da definição de Nóbrega, mas desenvolvido por outros, ele serviu para “corrigir” os considerados homens que, a despeito de não possuírem a natureza decaída, viviam em costumes decaídos. Com efeito, o fundamento teológico para o trabalho indígena valeu-se do mesmo conceito utilizado para fundamentar a *escravidão*. Isso significa dizer que muitos aspectos da luta jesuíta contra a escravidão dos índios podem ser relativizados.

Ademais, o projeto dos aldeamentos esteve intimamente associado ao governador Mem de Sá, o que fez deles menos uma estratégia espiritual do que política⁷⁸⁹. A associação entre o projeto político e o religioso, vindo o primeiro antes do segundo, dentro dos princípios Dominicanos, apareceria novamente na descrição de Rui Pereira:

⁷⁸⁷ Para a concepção de *dominium* em Soto, Carlos de Moura Zeron, *op. cit.*, p. 222-252; António Manuel Hespanha, “Le droit de domination colonial européenne. Les cas de l’empire oriental portugais”, in : Juan Carlos Garavaglia & Jean-Frédéric Schaub (orgs.). *Lois, justice, coutumes. Amérique et Europe latines (16^e-19^e siècle)*, Paris: Éd. de l’EHESS, 2005.

⁷⁸⁸ A relação entre *tutela* e *livre-arbítrio* pode ser resumida da seguinte maneira: “a definição da personalidade jurídica do indígena, entre o reconhecimento de sua capacidade de livre-arbítrio e de seus direitos cívicos, de um lado, e, de outro, a legitimidade de uma forma de *dominium* sobre sua pessoa por meio da escravidão ou, de maneira atenuada, da afirmação do direito e da afirmação de tutela”, Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé...*, *op. cit.*, p. 371.

⁷⁸⁹ Charlotte Castelnau-L’Estoile, *Operários ...*, *op. cit.*, capítulo IV.

Ajudou grandemente a esta conversão cayr o Senhor Governador na conta e assentar que sem temor não se podia fazer fructo; e, alem do que por sy fazia, ordenou que ouvesse, em cada povoação destas, hum dos mesmos Yndios que tivessem carrego de prender em hum tronquo os que fizessem cousa que podesse estorvar a conversão, e isto nós lho dizemos. E hão tanto medo a estes tronquos que, depois de Deos, são eles causa de andarem no caminho e costumes que lhes propomos, e pretendemos que já que não forem bons os grandes ao menos não estorvem aos pequenos nem os metam em seus mãos costumes, e com virem à doutrina e viverem como christãos e não se permitirem feiticeiros entre elles nem outros peccados perniciosos⁷⁹⁰.

Quando o rei João III de Avis enviou Mem de Sá para tornar-se governador do Brasil, mandou-o com ordens expressas para que sujeitasse os franceses e os índios. Outro elemento importante no desenrolar desse processo foi a inserção, em 1560, dos meirinhos e pelourinhos, para castigar os índios e inculcar o “temor saudável” em seus corações⁷⁹¹, novamente respeitando a ordem: primeiro o entendimento, depois a vontade. Serafim Leite chegou a mencionar um “sistema penal” dentro dos aldeamentos⁷⁹², sendo o uso da força o lugar comum justificado pelo medo. O sentido da sujeição é bem compreendido por Eisenberg, ao afirmar que os índios não podiam ser forçados ao cristianismo, mas eram obrigados a viver sob a lei cristã⁷⁹³.

A proposta foi sistematicamente criticada. Não apenas pelos moradores, mas pelos gerais da Companhia de Jesus, informados entre as décadas de 1550 e 1580 pelos visitantes Inácio de Azevedo e Cristóvão de Gouveia, e por determinados governadores, em especial Telles Barreto. Além disso, os aldeamentos não resolveram todos os problemas. Após a morte de João III de Avis, por exemplo, o rendimento da Companhia caiu. Assim como os demais moradores, a Companhia de Jesus passou a usar escravos da Guiné, o que causou algumas dissidências. Luís da Grã, ex-reitor da Universidade de Coimbra, substituiu Nóbrega no posto de provincial. Desde os primeiros dias foi enfático ao censurar o uso de escravos nas missões, mantendo a

⁷⁹⁰ Rui Pereira, in: MB, IV, p. 392-393.

⁷⁹¹ Georg Thomas, *Política indigenista...*, *op. cit.*, p. 85. José de Acosta sintetizou a mesma questão: “no hay que excluirlos luego de la salvación, sino instruirlos a su manera convenientemente (...) Pronto gana la caridad a los que apartó la disciplina; tanto más que por la fuerza del temor saludable son llevados poco a poco los hombres por Dios a la libertad de los hijos”. José de Acosta, *Procuranda...*, *op. cit.*, livro 1, capítulo VII.

⁷⁹² José de Anchieta, em “Informações sobre os primeiros aldeamentos”, explicou como meirinhos e padres agiam ante as “faltas dos índios”: “Quando fazem alguns delitos, o meirinho os manda meter em um tronco um dia ou dois, não tem correntes, nem outros ferros da justiça. Se alguns Indios, que vão trabalhar na casa dos portugueses, se vão par a aldeia sem acabar seu tempo, o padre os obriga a tornarem pera acabar o tempo que com eles ficaram; e se por ventura é por uma causa justa, que o índio não pode ir, o Padre os concerta de maneira que fiquem contentes”. José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 390.

⁷⁹³ José Eisenberg, *As missões...*, *op. cit.*, p. 113.

mesma posição até 1570⁷⁹⁴. Embora os dois gerais da Companhia posteriores, Francisco Borgia (1565-1572) e Claudio Acquaviva (1581-1615) desacreditassem dessa conduta, concordando com Luís da Grã, a posição de Nóbrega permaneceu⁷⁹⁵. Contudo, a instituição da escravidão não fora questionada em nenhum momento do século XVI. Manifestações dessa natureza ocorreram apenas no século XVII, mediante os capuchinhos⁷⁹⁶. Entre outros dissensos, a visita do padre Inácio de Azevedo, entre 1566 e 1568, também foi importante para algumas reformas na administração dos índios, período em que – por exemplo – foi criado o posto de “procurador de forros”⁷⁹⁷. No mesmo ano de 1566, a Mesa de Consciência e Ordem decidiu sobre uma série de aspectos da escravidão. No ano seguinte houve o debate entre Nóbrega e Quirício Caxa. Como resultado, foi promulgada por Sebastião I a lei de 1570, uma espécie de resposta a tais debates, restringindo a escravidão na colônia.

Após o período em que Grã saiu de seu posto, os índios sofreram muitas mazelas: a epidemia de “bexiga” (varíola), guerras financiadas pela coroa, como a dos tamoiós, e inúmeros conflitos com os assaltos pelo sertão afora. As fugas e os suicídios ofereceram forte resistência. Era um período de crise das aldeias. Como se não bastasse, o visitador Cristóvão Gouveia denunciou abusos cometidos pelos padres ao superior Acquaviva⁷⁹⁸. Nessas condições, os missionários que chegaram nesse período não se interessavam pelo trabalho, ficando a maioria nos colégios que serviam para os filhos dos portugueses na colônia. Como alternativa, o visitador buscou Cristóvão, ao menos,

⁷⁹⁴ Apesar disso, a posição de Nóbrega terminou por prevalecer. Carlos de Moura Zeron, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁹⁵ Alguns anos à frente, Gonçalo Leite e Miguel Garcia foram contra o uso de escravos nos aldeamentos, tornando-se um dos raros casos de contestação da maneira como eram utilizados os escravos na Companhia. Nesse período, os aldeamentos possuíam mais de 12 mil índios, sendo insustentável manter as aldeias com doações. Dauril Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond: 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 508; Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé...*, *op. cit.*, p. 99; Serafim Leite, *História...*, *op. cit.*, v. II, p. 228-229.

⁷⁹⁶ Para Epiphane Moirans, ver: Maria Garcia-Anoveros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002; R. Blanc, “Le père Épiphane de Moirans en Montagne (Jura). Capucin, Prêtre, missionnaire, défenseur des esclaves noirs”, *Alpes-Afrique* (Annecy), 368 (1993); Miguel Anxo Pena González, “Doctrina antiescravista de moirans em su ‘servi liberi’”, Col. II/02 05-08/2005 e “Epifanio de Moirans (1644-1689): misionero capuchino y antiesclavista”; Lopez Garcia Tomás, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1982; Gregorio Smutko, “La lucha de los capuchinos contra la esclavitud de los negros en los siglos XVII y XVIII”, *Naturaleza y Gracia. Revista Cuatrimestral de Ciencias Eclesiásticas*, mayo-agosto de 1990, p. 297-309.

⁷⁹⁷ Georg Thomas, *A política...*, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁹⁸ Charlotte Castelnau-L’Estoile, *Operários ...*, *op. cit.*, p. 249.

para pedir a Felipe II para que “se não vier a lei, que pedimos à Vossa Magestade, que não sejam cativos, nem os possa ferrar ou vender”⁷⁹⁹.

A lei de 1587 foi uma espécie de resposta, na qual Felipe II aparentemente favoreceu os Jesuítas da seguinte forma:

Irão dois ou três padres da Companhia de Jesus, que tem bom crédito, que pelo bom crédito que teem entre os gentios, os persuadirão mais facilmente a virem servir aos ditos seus vassallos em seus engenhos e fazendas onde estiverem, o poderão fazer, sem lhes se feito força alguma; e, depois de vindos os ditos Indios do Serão, hei por bem que não se repartam entre os ditos moradores, ou outros da mesma companhia, os quais procurarão que a dita repartição se faça mais a gosto e proveito dos Indios que das pessoas por quem se repartirem (...) não os constringendo a servir em contra suas vontades⁸⁰⁰.

Curiosamente, o problema apresentado por esta lei repetiu-se em relação ao aldeamento e à conversão: a dimensão da voluntariedade, a necessidade de respeitar-se o livre-arbítrio. Os títulos justos da escravidão passaram a ser apenas os da guerra justa. Dessa vez, para desespero dos moradores, referia-se o descimento, então monopolizado pelos Jesuítas. O monopólio do descimento dos sertões foi, por outro lado, uma forma de atuação política poderosa que conferia aos Jesuítas um papel de conversores da fé, mas também da política. Era preciso submeter os índios à lei para, em seguida, se convertidos e aptos, caso desejassem, fossem trabalhar com os demais “vassallos”, para respeitar o novo termo usado na legislação.

A partir desse momento, os religiosos passaram a ter mais jurisdição sobre os índios que os moradores, um dos motivos pelos quais Gabriel Soares de Souza mobilizou-se para escrever, em 1587, *Capítulos de Gabriel Soares contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil*. Os moradores, observando esse procedimento, acusavam os Jesuítas de ter feito os índios “forros de seu poder absoluto”⁸⁰¹, deixando implícito que seu regime de *dominium* pela sujeição era pior que a escravidão. Por outro lado, os Jesuítas acusavam os moradores de tê-los enganado. Anchieta, em tom eloquente, escreveu:

⁷⁹⁹ Cristóvão de Gouveia apud Serafim Leite, *História...*, *op. cit.*, v. II, p. 210.

⁸⁰⁰ Idem, p. 211.

⁸⁰¹ Gabriel Soares de Souza, *Capítulos...*, *op. cit.*, p. 377. Rodrigo Bonciani faz uma análise interessante sobre esse termo, demonstrando que ele referia-se ao poder superior dos Jesuítas, em detrimento dos colonos. Ver Rodrigo Bonciani, *O dominium...*, *op. cit.*, p. 141.

obrigá-los a servir toda a vida com o título de livres, é verdadeiramente cativo, porque não tem mais que o nome liberdade, pois os deixam em testamento aos filhos que os sirvam toda a vida e assim os avaliam e vendem como escravos⁸⁰².

Os índios, então, não teriam “mais que o nome liberdade”, pois trabalhavam como escravos. Numa espécie de réplica, os colonos acreditavam que isso era uma justificativa para roubar-lhes os índios escravizados:

dizem aos índios que são forros e que não podem ser escravos, que se quiserem ir para suas aldeias que lá os defenderão, e farão pôr em sua liberdade, com o que fizeram e fazem fugir muitos escravos destes e os recolhem em suas aldeias, donde seus senhores não podem mais tirar, do que nasceram grandes desmanchos⁸⁰³.

De fato, sistematicamente os índios defendiam a postura de que as aldeias prestavam serviço para a coroa, uma vez que forneciam mão-de-obra livre e disciplinada e serviam de defesa para o ataque dos colonos no sertão. Este departamento de defesa e de ordem foi pensado para ser o lugar da “liberdade” dos índios. Mais uma vez, Anchieta – que viveu para ver o enorme acirramento de disputas entre Jesuítas e moradores – descreveu o espaço da seguinte maneira:

os portugueses vão ao sertão, abalam os índios dizendo que os trazem para a igreja dos padres, e com isto se abalam de suas terras, por que já sabem por todo o sertão, que somente gente que está nas Igrejas, onde os padres residem, tem liberdade, que toda a mais é cativa⁸⁰⁴.

Essa citação é uma das mais importantes do capítulo, pois demonstra como as aldeias eram o único espaço possível para a liberdade. Por essa visão, fosse junto aos moradores ou pelo sertão afora, os índios estariam todos escravizados, por viverem sempre em fuga, ou pela escravidão de fato. Contudo, na cabeça dos índios que fugiram - como alguns relatos demonstram - a situação parecia ser inversa: buscavam o sertão para libertar-se da “prisão” de estar nos aldeamentos. Novamente nos *debates* com Caxa, Manuel da Nóbrega expressou claramente a diferença de tratamento entre aqueles

⁸⁰² José de Anchieta, “Carta ao padre Manuel da Nóbrega sobre a resolução sobre a liberdade indígena por parte da Mesa de Consciência e Ordem”, in: José de Anchieta, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 478.

⁸⁰³ Gabriel Soares de Souza, *Capítulos...*, *op. cit.*, p. 378.

⁸⁰⁴ José de Anchieta, Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia (1584), In: *Cartas...*, *op. cit.*, p. 386.

que estavam no sertão e os da aldeia, ao afirmar que os que estão “sujeitos ao governador, não podem ser escravos legítimos, por terem já paz e sujeição”⁸⁰⁵.

Os capítulos de Gabriel Soares de Souza causaram grande impacto. Depois de seu escrito, Acquaviva enviou ordens para a pacificação com os moradores e, como informa Charlotte L’Estoile, diversas notas foram emitidas de Roma para disciplinar a ordem⁸⁰⁶. Felipe II, por sua vez, também reagiu aos pedidos de Soares Souza. Em 11 de novembro de 1595 e em 26 de julho de 1596 foram promulgadas novas leis.

Nelas, evidencia-se uma nova concepção de liberdade, e novas responsabilidades para os Jesuítas. A única forma de escravidão permitida foi a da guerra justa, com a condição de que se tivessem provas. Mas havia algumas mudanças. Logo nas primeiras linhas estabelecia-se que

considerando muito que emporta, para a conversão do gentio do Brasil e de nossa fee catholica, e para a conservação daquele estado de dar ordem, com q o gentio deca do sertão para as partes uesinhas as povoações naturais dos deste Reyno (...) q convem para viverem em sua pouca quietação, e conformidade, me pareceo emcarregar por hora, enquanto eu nom ordenar, me pareceo emcarregar por hora, em quanto eu nom ordenar outra cousa, aos religiosos da Companhia de Jesu o cuydado de fazer deçer este gentio do sertão, e o instruir nas cousas da religiao xpãa, e domesticar, emsinar, e encaminhar no q convem ao mesmo gentio, assi nas cousas da sua salvação, como na vivenda comum, e tratamento com os povoadores, e moradores daquelas partes⁸⁰⁷.

Essas palavras expressam a força concedida aos Jesuítas no processo de colonização. A partir delas, aos Jesuítas competia: o gentio em “quietação”, conformidade, descimento para o sertão e administração para os moradores. Levando em conta que a lei era utilizada pelos procuradores dos índios, vale a pena examinar algumas diferenças sutis com os regimentos anteriores:

Primeiramente os Religiosos procurarão por todos os boñs meos encaminhar ao gentio para que venha a morar e comunicar com os moradores nos lugares q o governador lhe ensinara com parecer dos religiosos, para terem suas povoações, e os religiosos declararão ao gentio, que he livre, e que na sua liberdade vivira nas ditas populações e

⁸⁰⁵ Manuel da Nóbrega, “Respostas”, *op. cit.*, p. 263.

⁸⁰⁶ Charlotte Castelnau-L’Estoile, *Operários ...*, *op. cit.*, p. 280.

⁸⁰⁷ Lei de 26 de julho de 1596 apud Georg Thomas, *Política...*, *op. cit.*, p. 225 (anexo). Como demonstra Thomas, as pessoas envolvidas na construção dessa lei tiveram experiência no Brasil e eram a favor da libertação total dos índios, tendo pedido a Felipe II uma abolição da escravidão indígena.

será sñor da sua fazenda, asi como o He na serra⁸⁰⁸, por quanto eu o tenho declarado por livre, e mando que seia conservado em sua liberdade e usaram os religiosos de tal modo, q nom possa o gentio diser, que o fazer deçer da serra por engano, nem contra a sua vontade e nenhuma outra pessoa podera entender em trazer o gentio a serra aos lugares, q se lhe dão de ordenar para suas povoações⁸⁰⁹.

Dois aspectos merecem destaque nessa passagem. Primeiramente, vimos que a lei de 1587 explicitava como os índios não poderiam ser descidos contra a sua vontade. Contudo, pelo modo com que este texto foi disposto, o *dominium* jesuítico sobre os índios intensificou-se em todos os aspectos, inclusive no tocante ao descimento. Ainda na mesma lei, outro trecho deixa margem a essa interpretação: “nas povoações dos gentios q de novo deçerem do sertão por ordem dos religiosos da comp. E nas mais q por sua ordem são feitas”⁸¹⁰. Outra carta de Anchieta reforçaria essa leitura: “querendo eles por sua vontade ir para suas aldeias, e servi-los como forros, e não querendo, não consentirão, que os levem por força”⁸¹¹. Mais uma vez, seguia-se o sentido do entendimento antecedido da fé como prioridade para a conversão, dando-se continuidade aos fundamentos de Soto, desenvolvidos por Nóbrega.

O segundo elemento a ser destacado é a confirmação empírica da noção de liberdade associada à propriedade, tantas vezes repetida nesse capítulo. Aqui ela seria explícita, pois declarar-se o gentio livre “como he na serra” correspondia a que ele fosse “senhor de sua fazenda”. Na subsequência do texto legal, Felipe II decretou que, por esta razão, os moradores deviam pagar os índios. Provavelmente foi essa concepção de “liberdade natural” que quis expressar ao escrever, na lei de 1595: “quero que aquelles contra quem eu não mandar fazer guerra vivaõ em qualquer das ditas partes em que estiverem em sua *liberdade natural*, como homens livres”. Em seguida mencionou os dois sentidos do “ser livre” mais comuns: “sem poderem ser como captivos constringidos a cousa alguma” e “pagarão seu serviço, e trabalho como a homens livres”⁸¹².

Não resta dúvida, há fortes ressonâncias teológicas na letra tênue desta lei. Carlos de Moura Zeron busca captar algumas delas, mencionando inclusive que o livro

⁸⁰⁸ Provavelmente a substituição da palavra *sertão* por *serra* refere-se à cordilheira dos Andes no Peru.

⁸⁰⁹ Idem.

⁸¹⁰ Idem, p. 226.

⁸¹¹ José de Anchieta, “Lei sobre a liberdade indígena”, in: *Cartas..., op. cit.*, p. 369.

⁸¹² apud anexo de Georg Thomas, *Política..., op. cit.*, p. 224.

De iustitia et iure foi lançado em 1594⁸¹³. Não obstante a verossimilhança da relação, é preciso lembrar que alguns trechos desta obra foram condenados pela Inquisição, pois esses foram os anos da *Polemica de auxiliis*. Na verdade, em 4 de fevereiro do mesmo ano de 1595, Felipe II enviava uma carta requerendo a Dominicanos e Jesuítas que chegassem a um acordo. Além disso, *De iustitia et iuri* não fora tão reconhecida como a *Concordia de libri arbitrii*⁸¹⁴. Como último argumento, há mais reverberações do ponto de vista teológico – ao menos dentro do assunto da liberdade – em decorrência do pensamento de Soto/Bañez do que das ideias de Molina⁸¹⁵.

Todavia, os ecos do pensamento de Luís de Molina parecem ter sido melhor ouvidos na promulgação da lei seguinte, de 1609. Ela ficou conhecida, na oscilante legislação colonial a respeito dos índios, como uma das três leis da “liberdade total”⁸¹⁶. Sua duração foi curta, apenas de dois anos. Mas por ela, além de declarar-se que estavam “livres de qualquer modo de os cativarem”, fornecia-se uma nova descrição da liberdade:

pello que toca à conversão dos Gentios à nossa Santa Fé católica (...) mandei fazer esta lei pela qual declaro todos os gentios daquellas partes do Brasil por livres, conforme a direito e seu nascimento natural, assi os que já forem batisados e redusidos a nossa Sancta Fé Catholica, como os que inda servirem como gentios, conforme a seus ritos e cerimônias os quaes todos serão tratados e avidos por pessoas livres (como são) e não serão constringidos a serviço, nem a cousa alguma contra a sua livre vontade, e as pessoas que dele se servirem nas suas fazendas lhes pagarão seu trabalho assim e da maneira que são obrigados a pagar a todas as mais pessoas livres de que se servem.

Esta lei foi normalmente interpretada como aplicação da legislação espanhola no Brasil⁸¹⁷. Primeiramente, importa destacar o que se repete: trabalho remunerado, sem constrangimento pela *livre vontade* e a referência aos “descidos”, nomeados nessa ocasião como “reducidos”. Mas nela ressalta uma enorme diferença, sobre o fato daqueles que *ainda* serviam como gentios, conforme seus ritos e cerimônias. Esta legislação trazia com efeito algo novo; por ela os gentios não reduzidos, segundo o seu

⁸¹³ Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé...*, *op. cit.*, p. 345.

⁸¹⁴ Juan Antonio Hevia Echevarría, *Introducción a Concordia del libre arbitrio...*, *op. cit.*, p. 13.

⁸¹⁵ Em sua tese, Zeron demonstra com consistência que Molina diferenciou *dominium* de *tutela*. Por essa razão, construiu um tipo de *dominium* que conjugava os interesses dos missionários e da colonização mediante um sentido de trabalho comum. Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé*, *op. cit.*, p. 406-408.

⁸¹⁶ As três leis de liberdade total foram as de 1609, 1680 e 1755. Ver Beatriz Perrone-Moisés, “Índios livres e índios escravos”, in: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, *op. cit.*, p. 120.

⁸¹⁷ Quem defende essa tese é Georg Thomas, *Política indigenista...*, *op. cit.*, p. 149.

costume, seriam considerados *livres*. O advérbio *ainda* ilustra, por um lado, que algum dia eles seriam reduzidos e, por outro, que era importante considerá-los livres para fins da conversão, do contrário seria mais difícil torná-los catecúmenos. Na lei anterior não havia tal concepção. Alguns leitores céticos podem argumentar que uma mera descrição diferenciada não pode ser significativa. Mas na lei seguinte, de 1611, repetiu-se a mesma passagem *ipsi litteris*. Apesar desta lei também “voltar atrás”, permitindo novamente a escravidão em alguns casos, não deixa de ser significativo o fato dela repetir a mesma visão de liberdade da anterior, o que demonstra sua força.

Como vimos no início dessa seção, a concepção de liberdade de Molina pressupunha a liberdade como um direito. Nesse trecho, há menção explícita que o gentio seria livre por *direito* e *nascimento*, o que parece indicar alguma filiação entre suas ideias e a letra da lei. Nesse período, os Jesuítas ganharam muito destaque, do ponto de vista intelectual, frente aos Dominicanos. É preciso lembrar que, ao fim da polêmica *De auxiliis*, as acusações do poderoso Domingo Bañez foram negadas pelo papa. Ademais, não se pode esquecer que Molina, junto a Francisco Suárez, construíram a segunda geração do tomismo, renovando a teologia do século XVII sob bases Jesuítas.

Há, contudo, fundamentos empíricos para confirmar a influência de Molina nessas concepções? Georg Thomas, um dos maiores estudiosos sobre a legislação escravista indígena, indica que a lei em questão foi anunciada em decorrência de uma série de acontecimentos associados ao Brasil. Em 1605 o monarca espanhol já promulgara uma lei que impedia a escravização de cristãos para diminuir os empecilhos à conversão, após uma série de problemas com cerca de 250 escravos adquiridos na expedição de Pero Coelho ao Ceará. Com a entrada do governador Diogo de Menezes e Siqueira, a situação alterou-se. Em seus planos, os índios deveriam pagar impostos, controlar as próprias aldeias, realizar livre-comércio com os colonos, e os aldeamentos deveriam ser repartidos ao longo da costa segundo as necessidades de cada capitania. O governador fez então o pedido à coroa espanhola. Seu caso foi examinado pelo Conselho das Índias e pelo Desembargo do Paço, mas Felipe III, em 4 de março de 1608, já tinha outros projetos. No ano seguinte, elaborou o projeto de lei para garantir a liberdade completa dos índios, cujo resultado configurou-se na lei citada, após passar pelos órgãos deliberativos de Portugal⁸¹⁸.

⁸¹⁸ Idem, p. 145-148.

Enquanto isso, na Europa, a força intelectual dos Jesuítas afirmava-se sensivelmente. Embora os Dominicanos ainda fossem mais poderosos nas missões espanholas, entre 1601 e 1603 Francisco Suárez lançou *De legibus*. A partir deste livro, pelo qual tornou-se mais conhecido, Suárez empreendeu uma síntese de Vitória e Molina, o que alterou os quadros do direito moderno, abalando – inclusive - o direitos dos índios nas Américas. Em 1607, a polêmica *De auxiliis* já cumprira sua época mais difícil, o que garantiu uma imagem mais positiva tanto para Molina quanto para Suárez. Muitas prerrogativas sobre a escravidão africana, naquele momento em que as diferenças entre “americanos” e “africanos” ganhavam contornos mais nítidos, foram baseadas em *Iustitia et iuri* e, posteriormente, nos escritos de Suárez. Além disso, sabe-se que alguns anos à frente, em 1614, Felipe II estabeleceria o *Derecho de Castilla* para as *Indias occidentales*, cujos princípios norteadores mais relevantes tiveram por base o direito natural da segunda escolástica⁸¹⁹.

A crise intelectual pela qual as ordens católicas passavam constituiu-se um fator relevante para compreender a versatilidade das leis sobre a escravidão indígena no Brasil. Para esse caso, porém, as razões econômico-sociais teriam se sobreposto às teológicas⁸²⁰. Sabe-se que em fins do XVI o Brasil já era o maior produtor de açúcar do mundo. Sua produção transformou a maneira pela qual as aldeias Jesuítas se sustentavam, pois a partir do século XVII elas possuíam engenhos⁸²¹. Ademais, em fins do século XVI o tráfico negreiro ganhou as ordens de grandeza pelas quais seria conhecido: havia mais de 14 mil africanos na costa brasileira⁸²². Tal processo não excluiu a escravidão indígena, apenas direcionou-a para outros dois contextos: o Maranhão e, é claro, São Paulo, onde os “costumes da terra” pareciam ter maior eficácia legal que a autoridade dos Habsburgos espanhóis.

Não obstante, para os demais moradores a escravidão indígena seria mais um auxílio que uma necessidade, por dois motivos. Era uma mão-de-obra mais barata que os homens importados da costa africana, além de servir como uma compensação étnica frente à elevada quantidade de escravos negros trabalhando nos engenhos de açúcar.

⁸¹⁹ Em 1680 foi elaborada, também em grande medida por princípios Jesuítas, a *Recopilación de leyes de Indias* de Juan Solórzano Pereira.

⁸²⁰ Como Zeron bem sintetiza: “As aplicações dos justos títulos à realidade da colônia colocam amiúde em contradição o fundamento ontológico do índio, reconhecido pelas leis com um ser humano capaz de alcançar a redenção mediante o exercício de seu livre-arbítrio, e as necessidades materiais”. Carlos de Moura Zeron, *Linha de fé...*, *op. cit.*, p. 372.

⁸²¹ Dauril Alden, *The making of...*, *op. cit.*, p. 426.

⁸²² Georg Thomas, *A política...*, *op. cit.*, p. 130.

Com efeito, a liberdade indígena em princípios do século XVII significou menos do que se fosse promulgada 50 anos antes. A hesitante legislação portuguesa e espanhola sobre as populações indígenas do Brasil parece ter oscilado em virtude das demandas dos moradores, governadores, grandes comerciantes atlânticos, sacerdotes e, em ínfima medida, dos ameríndios. Atendê-las era fundamental para garantir o bem comum das colônias e o *dominium* do império ultramarino na América, frequentemente ameaçado por invasões estrangeiras.

Os Jesuítas, por fim, aproximaram-se paulatinamente da política colonial, desde a instalação dos aldeamentos, passando pelo monopólio dos sertões, até o “monopólio dos índios”. Nesse ínterim, as pestes, guerras, as resistências indígenas e os ácidos conflitos com os moradores não traçaram uma linha reta de dominação. Entretanto, sua atuação frente aos índios foi poderosa, até serem expulsos pelas mãos ilustradas de Sebastião José de Carvalho e Melo em 1759.

Em todo esse tempo, os Jesuítas defenderam a liberdade dos índios? Pode-se afirmar que sim, mas “defendê-la” não significa afirmar que eles eram humanistas ou indigenistas. O sentido desta defesa variou com o tempo. Especialmente na transição do século XVI para o XVII, o conceito de *liberdade* dependia das controvérsias sobre livre-arbítrio entre Dominicanos, Franciscanos e Jesuítas. Se a liberdade, no sentido de ser subordinada à *vontade* e ao *direito*, foi introduzida enquanto conceito posteriormente, a ideia de livre-arbítrio esteve presente em sua definição desde 1549. Ela apareceu, como vimos, no tocante a assuntos como o descimento, a conversão e o trabalho. Portanto, dentro dos limites temporais da nossa investigação, os Jesuítas defenderam mais o livre-arbítrio do que a liberdade.

O sentido da liberdade, de linhagem dominicano-tomista, associava-a à propriedade. A subordinação da vontade ao entendimento. Tais concepções não possuíam raízes humanistas e seriam, tempos depois, criticadas pelos próprios Jesuítas de raiz molinista e nas leis de Felipe II examinadas. A situação mudaria no século XVII. Porém, pelo fato de ter sido o princípio norteador do “modelo” dos aldeamentos, a ideia de livre-arbítrio foi importante para, ao inserir-se na lógica de colonização portuguesa, assentar em solo americano um determinado princípio moral de trabalho, salvação e

liberdade que perdurou (e perdura) num sentido de dominação diversificado, implícito e, por vezes, adverso à liberdade, da maneira como a entendemos hoje.

Conclusão

*marcar um passado, é dar um lugar à morte, (...)
utilizar a narratividade, que enterra os mortos,
como um meio de estabelecer um lugar para os vivos*
Michel de Certeau

Esta dissertação buscou compreender a definição e as consequências do conceito de livre arbítrio no século XVI na relação entre os índios e os Jesuítas no Brasil. Desde o seu reconhecimento enquanto humanos e ignorantes, passando pelos aspectos involuntários e voluntários, até a definição de liberdade.

Para chegar a tais conclusões, no Capítulo I busquei refazer a relação entre as ideias de livre-arbítrio e graça no século XVI, a fim de evidenciar o ambiente intelectual durante a atuação dos Jesuítas no Brasil entre 1549 e 1609. No Capítulo II, defendi que o conceito de livre-arbítrio entendido por Manuel da Nóbrega definiu a unidade do gênero humano, de um lado, e explicou a sua diversidade, de outro. Argumentei também que o mito de Sumé tupinambá foi utilizado pelos Jesuítas brasileiros para defender que os índios possuíam livre-arbítrio para aceitar ou não a palavra cristã antes da chegada dos europeus. No Capítulo III, sustentei que a concepção de obstinação tomista serviu de base para a concepção de demônio dos Jesuítas, utilizada para explicar o aspecto involuntário frente ao bem. Procurei perseguir as concepções de predestinação e de graça no plano da salvação, concluindo que elas não foram pensadas fora da solução compatibilista tomista do concílio de Trento. Busquei ainda interpretar a providência e a culpabilidade em relação às doenças e as guerras do Brasil colonial. No capítulo IV, identifiquei a boa e a má vontade dos índios no Brasil à antinomia da constância e da inconstância, para compreender o aspecto voluntário dos mesmos frente à conversão e o medo. Por fim, o conceito de liberdade dos Jesuítas em relação aos índios foi interpretado a partir da definição de livre-arbítrio dominicano-tomista e da legislação sobre o período.

Assim, esta dissertação perseguiu muitos objetivos. Ela buscou observar o efeito do conceito de livre-arbítrio em diversos âmbitos da colonização portuguesa sobre os índios no Brasil. Para isso, perpassamos diversos aspectos relevantes que merecem ser destacados. Sempre que possível, identifiquei as visões dos Tupinambá sobre as mazelas dos movimentos colonizadores, bem como os diferentes princípios das ordens religiosas no Brasil; estudei a relação entre o concílio de Trento e os primeiros anos da intervenção jesuíta no Brasil, e as relações entre teologia, jurisdição e realidade

colonial; tentei esclarecer as diferenças entre as Américas portuguesa e espanhola; e rediscutir embates já analisados da relação entre Jesuítas e tupis, como a “inconstância” a “idolatria” e a “demonização”; e também sobre a responsabilidade dos índios na salvação; as diferenças e similitudes de visões acerca da liberdade dos índios; os efeitos “agostinianos” e “tomistas” no discurso dos missionários sobre os índios e, finalmente, os diversos sentidos do “humanismo” jesuíta.

Para além dos diversos temas associados ao problema do livre-arbítrio nas questões da salvação e da liberdade, foi na investigação sobre o suposto humanismo jesuíta frente aos índios que se iniciou a investigação. Compreendemos que o fato dos Jesuítas defenderem a *humanidade* dos índios no Brasil não implica em afirmar que eles fossem humanistas. Em suas concepções de ser humano, ignorância, aspectos voluntários e involuntários da salvação e de liberdade, os Jesuítas tenderam a ter uma visão extremamente negativa do gênero humano, próxima à concepção teológica tomista-dominicana. Suas posições teológico-morais tiveram implicações institucionais, sacramentais e legais sobre os indígenas, as quais esta dissertação procurou destacar. Mas, inversamente, pode-se afirmar que as narrativas sobre a América e seus habitantes influenciaram a Europa?

No encontro com o Novo Mundo, o que houve de realmente novo no discurso jesuítico frente aos habitantes da América portuguesa? O canibalismo? Deformações corporais? Nomadismo? Nada disso era novidade no velho continente. A descoberta da América pode ter sido uma maravilha tenebrosa e cheia de surpresas. Mas como os tupis e misteriosos Tapuia abalaram a unidade do gênero humano cristão? Com a descoberta dos americanos, como sintetiza Agnolin, “a possibilidade de construir uma humanidade única (...) era ameaçada pela impossibilidade de se encontrar uma série de valores comuns que deveriam fundamentar a comparação”⁸²³.

Contudo, as “descobertas” abalaram sobremaneira a unidade do que viria a ser o Homem. No *Discurso sobre a origem da desigualdade do homem*, Jean-Jacques

⁸²³ Adone Agnolin, *Jesuítas...*, *op. cit.*, p. 280.

Rousseau chegou a escrever que “por mais que os indivíduos vão e venham, a filosofia, ao que parece, não viaja”⁸²⁴.

Por meio da valorização da Antiguidade, no século XVI consolidaram-se as bases para o que se caracteriza como “ser moderno”, com uma concepção de homem específica em que o “*subjectum* homo, preconizado já por Dante e fortalecido por Petrarca: isto é, só existe o Homem e cada característica (...) histórica representa somente determinados aspectos dessa mesma entidade”⁸²⁵. Assim, como expressa Adauto Novais, descobrindo o mundo descobriu-se também o Homem moderno e as áreas do conhecimento a ele ligadas⁸²⁶. Nessa “descoberta”, com imensas repercussões morais, o tema do livre-arbítrio assumiu um lugar fundamental. Não apenas no reconhecimento da unidade do gênero humano e das três potências da alma, mas também pela proposta moral nele implícita: se os homens estão por trás da moral e dos costumes, também eles explicam a desigualdade. Se a desigualdade não é natural, então ela pode ser mudada, transformada, corrigida para que as diferenças cessem e o homem se torne cada vez mais igual.

Por essa razão, o século XVI que promoveu o Renascimento foi o mesmo que engendrou o colonialismo. Para se constituir a ideia de Homem, no sentido universal, muita coisa foi deixada de lado. Por mais que a Europa tenha alcançado proeminência indiscutível no século XIX, nos tempos do imperialismo, o século XVI, como sintetiza Enrique Dusserl, promoveu “a colonização [que] foi o primeiro processo europeu de civilização, de subsumir o outro”⁸²⁷. A colonização, segundo Walter Mignolo, foi o preço da modernidade⁸²⁸, a parte obscura do Renascimento no qual o continente americano foi forjado.

O papel do livre-arbítrio, assim, foi fundamental nessa fronteira tênue entre o Renascimento e a colonização. Sua definição deu bases para o reconhecimento dos homens enquanto seres com vontade e entendimento. Na diferenciação dos homens ante Deus, diferenciando-o dos animais e escravos. O livre-arbítrio foi uma concepção moral suficientemente grande, talvez maior que a de liberdade, para contemplar toda a

⁸²⁴ Jean Jacques Rousseau, *A origem da desigualdade* apud Phelipe Descola, *As lanças do crepúsculo*, São Paulo: Cosac Nayf, 2013, p. 23.

⁸²⁵ Idem, p. 476.

⁸²⁶ Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁸²⁷ Enrique Dusserl, *1492: o encobrimento do outro*, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 50.

⁸²⁸ A tese de Walter Mignolo em *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*, Michigan: Michigan University Press, 1995.

humanidade. Contudo, tal atribuição significou imputar sobre o homem a responsabilidade sobre as diferenças e a desigualdade. Estando sobre os ombros do homem, e não da natureza ou de Deus, a desigualdade situa-se no reino da deliberação e não da necessidade. Portanto, pode ser mudada. Melhor: corrigida, pela educação. Desse modo, o livre-arbítrio serviu como diagnóstico e prognóstico ante o reconhecimento e a colonização ameríndia.

No entanto, a ideia também apresentou uma dinâmica moral bastante específica, na medida em que, como vimos, os Tupinambá foram considerados homens mais pela potência do que pelo que demonstravam cultural e materialmente. Alguns de seus costumes – como o canibalismo – eram julgados como piores que os hábitos animais. Essa condição tornava os índios capazes de vir a ser homens, mas não de o serem por completo no estado em que foram encontrados. Não houve rejeição peremptória, mas movimento de inclusão para destruir as diferenças entre os tupis e os europeus. A expressão institucional desse processo colonizador foram os aldeamentos. Eles constituíram um sistema de trabalho e de salvação bastante singular, no qual a mencionada noção de humanidade e a concepção natural de escravidão alterada serviram como base primordial.

A herança desses princípios salta aos olhos. A longevidade dos aldeamentos e das reduções jesuíticas desse sistema pleno de ideias do século XVI, a classificação dos indígenas brasileiros como “relativamente capazes”, como dignos de “tutela” e “proteção”, a postura “inevitável” da perda de suas terras por parte de diversas diretrizes governamentais desde o século XIX, o nascimento do indigenismo e suas derivações intelectuais e institucionais, desde a criação do SPI (serviço de proteção aos índios) e os contatos dos sertanistas da Funai dos nossos dias às tribos “isoladas”. Há muitos princípios morais quinhentistas nas entrelinhas de um processo moral antigo e tênue, dentro do qual a ideia de livre-arbítrio cumpriu um papel singular.

Entre as interpretações agostiniana ou tomista, de Duns Scoto ou Pico Della Mirandola, entre a graça ou o livre-arbítrio, concepções “morais” ou voluntaristas, entre o Renascimento e a colonização, o livre-arbítrio reside no coração da moral. Esse princípio, no qual muitos não adentraram pela sua complexidade labiríntica, tem ao menos a vontade de ser extenso o suficiente para fazer-se presente em diversos elementos da ação colonizadora. O fio que permitiu sair desse labirinto foram os ecos de

sua definição em diversos aspectos da atuação portuguesa sobre os índios. Na letra da lei. Em suas visões da liberdade. Na força dos aldeamentos. No poder de Deus e do Diabo. Na definição hesitante de sua humanidade e liberdade. Na visão que lançaram sobre os mortos que se foram antes da chegada dos europeus.

Ao percorrer o labirinto, essa dissertação buscou contribuir para tomar consciência das ordens morais presentes no momento em que Pindorama tornou-se Brasil. Nesse período, diretrizes foram construídas na formação da sociedade colonial e, tanto tempo depois, ainda mostram sua face aqui e ali. Estão dissimuladas no tempo, mas aparentes nas múltiplas heranças coloniais que ainda nos rondam, oprimem e se revestem de novas linguagens. Portanto, mais difícil que questionar o extraordinário dessas diretrizes é interrogar-se sobre o óbvio desse processo, sobretudo quando ele é invisível, fazendo parte da nossa cosmologia. Apesar da dissertação estabelecer diálogos com diversos campos do conhecimento, como a filosofia, a antropologia e a teologia, pretendi reconhecê-la plenamente no campo da História. Ela é a única área que trata dos mortos para dar lugar aos vivos. A partir dela, sepultam-se os mortos para dissipar os fantasmas que podem tirar o espaço dos vivos.

Referências bibliográficas

Obras de Referências:

BÍBLIA SAGRADA: Petrópolis: Vozes, 1982. BOEHNER, Philoteus; ETIENNE, Gilson, *História da filosofia cristã*, Petrópolis: Vozes, 2000.

BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario portugues & latino, áulico, anatômico, architectonico...*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1729, v. I-II.

BRANDÃO, Junito, *Mitologia grega*, Petrópolis, Vozes, 2002, v. I & II.

CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, disponível em <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=11947>. Acesso em 19/12/2015.

DICIONÁRIO Houaiss Da Língua Portuguesa, Rio de Janeiro, Instituto Antônio Houaiss / Objetiva, 2001.

ENCYCLOPÉDIE THEOLOGIQUE, organizada por M. L'Abbé Migne em 52 volumes, disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2078931>. Acesso em 20/12/2015.

ERNESTO FARIA, *Dicionário latino-português*, Rio de Janeiro, MEC.

LEIS SOBRE A LIBERDADE INDÍGENA, in: Apêndice II de THOMAS, Georg *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1989, pp. 221-245.

LEGISLAÇÃO SOBRE ESCRAVOS AFRICANOS NA AMÉRICA PORTUGUESA, organizado por LARA, Silvia Hunold, in: ANDRÉS-GALLEGO, Jose (Coord). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000 (CD-ROM).

Fontes primárias

ACOSTA, José, *Historia natural y moral de las Indias*, Madri: Consejo superior de investigaciones científicas, 2008.

_____, *Procuranda indorum salute*, livro I, capítulo XIII, sem paginação, in: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/de-natura-noui-orbis-libri-duo--et-de-promulgatione-euangelii-apud-barbaros-siue-de-procuranda-indorum-salute-libri-sex/>. Acesso em 20/01/2015.

_____, *Procuranda indorum salute*, in: SUESS, Paulo *A conquista espiritual da América espanhola (200 documentos)*, Petrópolis: Vozes, 1994.

AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1991.

_____, *O livre-arbítrio*, Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997.

_____, *Selected Writings on grace and pelagianism*, New York: New City Press, s/d.

_____, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Edição bilingue, Introd., trad. e notas de P.O. Silva, IN-CM, Lisboa 2001.

_____, *De vera religione*, tradução de Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos, col. Imago Mundi, Porto, Afrontamento, 2012, v. 4.

_____, *Confissões*, Braga: Livraria A. I., 2008.

_____, *Confissões*, Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ANCHIETA, José de, *Artes de gramática da lingual mais falada do Brasil*, São Paulo: Loyola, 1990.

_____, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermoes (1554-1594)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

_____, *Auto de São Lourenço*, in: *Teatro*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____, *Feitos de Men de Sá*, Manaus: UNAMA, s. d

_____, *Poema à virgem Santa Maria*, In: *Poemas*, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ANSELMO. *De libertate arbitrii*. In: *Opera Omnia*, v. 1 Edinburg: F. S. Schmitt, 1946

ANTONIL, André João *Cultura e opulência do Brasil*, Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1982.

AQUINO, Tomás de, *Suma Theológica*, São Paulo: Loyola, 2004.

_____, “De veritate”, in: *O livre arbítrio*, São Paulo, Cultrix, 2014.

_____. Comentário aos Romanos 10, lect. 3. Disponível em: <http://www.cristianismo.org.br/tom-paul.htm>. Acesso: 19/05/2015.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Brasília: Ed. Unb, 1985.

_____, *Política*, Trad. Mário da Gama Kury, Brasília: UnB, 1997.

BAÑEZ, Domingo *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina* (1595), Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 2002.

CARDIM, Fernão *Tratado da terra e da gente do Brasil*, São Paulo/ Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1980.

CÍCERO, Marco Túlio, *De officiis*, Lisboa: Ed. 70, 2000.

_____, “O sonho de Cipião”, tradução de Carlos Nougué, in: *Notandum* 22 Porto: CEMOrOC-Feusp / IJI - Universidade do Porto, jan-abr 2010.

CONCÍLIO DE TRENTO: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Sessio_VI-decretum_de_Justificatione_LT.doc.html. Acesso em 02/11/2015. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>. Acesso em 17/11/2015.

D'ABBEVILLE, Claude *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do maranhão*, Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975

D'EVREUX, Yves *Viagem ao norte do Brasil*, Rio de Janeiro: Darcy Ribeiro, 2009

DECRETOS do Concílio de Lima, in: SUESS, Paulo *A conquista espiritual da América espanhola (200 documentos)*, Petrópolis: Vozes, 1994.

ERASMO, Roterdã, *De Libero diatribi*, em *The batle over the free Will*, Cambridge: Racket, 2012.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães, *Tratado da província do Brasil*, Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1927.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James, *O martelo das feiticeiras (Malleus Maleficarum)*, Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2009.

LAS CASAS, Bartholomeu de *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y Frey de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés Sepúlveda*, Madrid: A. de Losada, 1975.

_____, *Brevissima relación de La Destruición de lãs Indias*, Madrid, Fundación Universitária Espanhola, 1977.

_____, *Historia de las Indias*, em : Carlo, Augustin M (Ed.), México, [s.n.], 1951.

_____, “Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião”, in: SUESS, Paulo *A conquista espiritual da América espanhola (200 documentos)*, Petrópolis: Vozes, 1994.

LERY, Jean de *Viagem à Terra do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1980

LÍPSIO, Justo, *De Constantia, Eterpiae* (Bélgica): Cristophorum Platinium, 1686.

LOYOLA, Inácio de, Ejercicios espirituales, in: <http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/textos-ignacianos/>

_____ *Exercícios espirituais*, São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____ *Constitutiones societatis Jesu*, in: *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*, Roma: Borgo S. Spirito, 1936.

LUTERO, Martinho, *Da liberdade cristã*, São Leopoldo : Sinodal, 2009 (1520).

_____ *Acerca da justificação* (1535): Obras selecionadas, Rio Grande do Sul, Sinodal, 1992.

_____, *Do servo arbítrio* in: <http://semmla.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf>, Acesso em 03/08/2013.

_____, *Da vontade cativa*, in: *Obras selecionadas*, v. IV, São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura de São Leopoldo, 1993.

MIRANDOLA, Pico Della, *Oração sobre a dignidade do homem*, Lisboa, Edições 70, 2006.

MOIRANS, Epifanio, *La Justa Defesa*, in: GARCIA, Jose Tomas Lopez, *Los defensores de los negros del siglo XVII*, Caracas: Universidad Catolica Andres, 1982.

MOLINA, Luís de, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, 2007.

_____, *Los seis libros de la Justicia y del Derecho*, Madrid: José Luís Cosano, 1943

MONTAIGNE, Michel de, *Dos Canibais*, I, XXV, in: *Ensaio*, Livro I, Tradução Wilson Lousada e Brito Croca, São Paulo, Classicos Jackson, s/d.

MONTAIGNE, Michel, *Ensaio*, São Paulo: Martins Fontes: 2000.

MONUMENTA BRASILIAE, LEITE, Serafim (ed.), 5. Vol., Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957-1938.

NAVARRO, Azpilcueta, *Cartas avulsas*, São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1988.

NÓBREGA, Manuel da *Cartas do Brasil e mais escritos* (Opera Omnia). Coimbra:

Universidade de Coimbra, 1955.

_____, *Diálogo sobre a conversão do gentio*, São Paulo: Metalibri, 2006.

_____, *Respostas ao padre Quirício Caxa, em: “Apêndice” de José Eisenberg, José, As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2001.

OSÓRIO, Jerônimo, *Sobre a Justiça*, Lisboa: Casa da Moeda, 1999.

PELÁGIO, *Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* Oxford: Oxford Press, 1993.

PLATÃO, *República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s. d.

REGIMENTO, Tomé de Sousa, em DIAS, Carlos Malheiro (org.), *História da colonização portuguesa no Brasil*, Vol 3, Porto, pp. 347-350.

ROTerdã, Erasmo de *Livre-Arbitrio e salvação* (1524), São Paulo, Reflexão, 2014.

_____, *De libero arbitrio*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012

SAHAGUN, Bernardino de, “Colóquios de 1524, colecionados por Bernardino de Sahagun em 1564, nos quais os doze Franciscanos expõem aos líderes político-religiosos e sábios, provenientes da conquista do México, a nova ordem cristã, 1524/1564”, in: SUESS, Paulo *A conquista espiritual da América espanhola (200 documentos)*, Petrópolis: Vozes, 1994.

SALVADOR, Frei Vicente, *História do Brasil* (1500-1617), São Paulo: Melhoramentos: 1975.

SANDOVAL. *Un tratado sobre la esclavitud* [De instauranda Æthiopum salute] (introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar) Madrid: Alianza Editorial, 1987.

SÊNECA, Lúcio *Cartas a Lúcio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SEPÚLVEDA, Juan de, *Democrates Segundo, o las Causas Justas de La Guerra contra los Indios*, Madri: Instituto Francisco de Vitória, 1964.

_____, *Réplica*, em: PEÑA, Juan, *Tratados de Bello contra insulados*, vol. I, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1982.

SOUZA, Gabriel Soares de, “Capítulos que Gabirel Soares de Sousa Deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil...”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Vol LXII, 1940, pp. 347-381.

_____, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, São Paulo, Cia Nacional, 1937.

SOTO, Domingo de *De La Justicia e del Derecho*, Madrid, Instituto de estudos políticos, 1967-1968

_____, *Relación 'De domínio'*, Granada: Universidad de Granada, 1964.

_____, *Summa de la doctrina christiana*, Toledo: Casa de Iuã de Auala, 1554.

STADEN, Hans, *A verdadeira história dos selvagens, Nus e ferozes encontrados no novo mundo*, Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.

SUÁREZ, *Sobre a Lei*, Lisboa: Casa da Moeda, 2008.

STADEN, Hans, *Duas viagens ao Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1980.

THEVET, André, *As singularidades da França Antártica*, Belo horizonte,: Itatiaia, 2001.

VALLA, Lorenzo, *Diálogos sobre livre-arbítrio*, Lisboa: Colibri, 2009.

VASCONCELOS, Simão, *Crônica da Companhia de Jesus*, , Petrópolis: Vozes, 1977.

VICENTE, Gil, *Obras Primas do teatro vicentino*, São Paulo: Edusp, 1970

VIRGÍLIO, *Eneida*, São Paulo, Clássicos Jackson, v. III, 1998.

VITÓRIA, Francisco, “Lectones in Summa Theologiae, 1^a2ae, 90”, em PAGDEN, A. e LAWRENCE (Eds.), *Vitória: Political writes*, Cambridge: Cambridge University of press: 1991.

_____, *Relectiones theologicae*. Madrid: Asociación Francisco de Vitória, 1934.

_____, *Relectio De Indis*, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1967.

VIEIRA, António *Chave dos profetas*, Ed. bilíngue, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2001

THEVET, André, *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte, Itatiaia, 2001

_____, *Cosmografia universal*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

Livros e artigos

ACHÚTEGUI, Pedro S. de *La Universalidade del Conocimiento de Diós en los Paganos según los Primeros Teólogos de la Compañia de Jesús, 1534-1648*, Roma, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegação de Roma, 1951.

AGNOLIN, Adone, “Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s)”, em *Revista tempo*, Niterói: vol. 16, n. 32, Junho 2012, pp. 32-48.

_____, *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)*, São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

_____, *O apetite da antropofagia: o saber antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*, São Paulo: Humanitas, 2005.

_____, “Jesuítas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII”, São Paulo, *Revista de História*, n. 154, Junho, 2006

ALDEN, Dauril, “Black Robes versus White Settlers : the struggle for freedom of the Indians in Colonial Brazil”, in : PECKHAM,(ed.), *Attitudes of colonial powers towrds the American Indians*, Salt Lake: University of Utah Press, 1968.

_____, *The making of an Enterprise: The society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Standford, Standford university Press, 1996.

_____, “Changing Jesuit Perceptions of Indigenous of the Brasis During the Sixteenth Century”, in: *Journal of world History* , Vol. 3, No. 2 (Fall, 1992), pp. 205-218.

ALENCASTRO, Luís Felipe de, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000

ALMEIDA, Maria Celestino, *Metamorfoses indígenas*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.

AMANTINO, Márcia *O mundo das feras: os moradores do sertão oeste de Minas Gerais, século XVIII*, São Paulo: Annablume, 2008.

AUSTIN, John Langshaw, *How to do things with words*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

AZZI, Riolando, *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*, Petrópolis: Vozes, 2004.

BAETA, Luis Felipe *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*, Rio de Janeiro: Editora Forense/ Universitária, 1978.

BASTOS, Alcmeno, *O índio antes do indigenismo*, Rio de Janeiro: Sete Letras, 2011

BOBZIEN, Susanne, *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Great Britain, Oxford University Press, 2001.

BONCIANI, Rodrigo, *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania portuguesa no Atlântico*, São Paulo, Tese de doutorado em História Social não publicada, Universidade de São Paulo, 2010.

BONET, Alberto *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona: Subirana, 1932.

BONI, Luís Alberto de (org.), *João Duns Scotus (1308-2008), Homenagem de scotistas lusófonos*, Porto Alegre / Bragança Paulista: EDIPUCRS – EST, 2008.

BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988

_____, “Introdução”, in: Antônio Vieira (*Essencial*), São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BOXER, Charles, *A Igreja e a expansão ibérica*, Lisboa : Ed. 70, 1978

BRUYN, Theodore, “Introduction” in: *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* Oxford: Oxford Press, 1993.

BUARQUE, Sérgio, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympo, 1975.

_____, *Visões do paraíso*, São Paulo: Folha de São Paulo, 2000.

BURCKARDT, Jacob, *A cultura do Renascimento na Itália*, São Paulo: Companhia da Letras, 1991.

BUSTOS, Felipe Diaz, *El concepto de hado en los tratadistas españoles del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, 1987.

CARDIM, Pedro, «La expansión de la Corona portuguesa y el estatuto político de los territorios», in *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, org. Ó. Mazín e J. J. Ruiz Ibáñez, México, El Colegio de México, 2002, pp. 183-240.

CASSIRER, Ernst, *Indivíduo e Cosmos na filosofia do Renascimento*, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTRO, E. B. Viveiros, *Sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Metafísicas canibais*, São Paulo: Casac Naify, 2015.

_____, *Os Deuses Canibais*: Araweté, Rio de Janeiro, Zahar, 1986

CAVALTANTE, Thiago Leandro Vieira “As pegadas de São Tomé: ressignificações de sítios rupestres”, *Revista de Arqueologia*, 21, n. 2, 2008, p. 121-137.

CERTEAU, Michel, *A escrita da história*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1996.

CESAIRE, Aimé, *Discurs sur le colonialisme*, Paris: présence africaine, 2004.

CHAUÍ, Marilena, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, 1999.

CHAUNU, Pierre, *As duas reformas (1250-1550)*, Lisboa, Edições 70, 2002, 2 v.

CLARK, Stuart, *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Idade Moderna*, São Paulo: Edusp, 2009.

CLASTRES, Hélène, *Terra sem mal*, São Paulo: brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre, *A arqueologia da violência*, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

CORTESÃO, Jaime *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*, Lisboa: Portugália, 1964.

CUADRADO, J. A. García, *Domingo Bañez (1538-1604): introducción a su obra filosófica y teológica*, Pamplona, Serie de filosofía española (Universidad de Navarra), 1999.

CUNHA, Manuela e FARAGE, Nádia, “Caráter da tutela dos índios: origens e metamorfoses”, em *Os direitos do Índio*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____ (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____, “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”, *Estud. av.* vol.4 no.10 São Paulo Sep./Dec. 1990.

_____, “Sobre a servidão voluntária, outro discurso: escravidão e contrato no Brasil colonial”, in: *Cultura com aspás*, São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAHER, Andrea *O Brasil francês: as singularidades da França equinocial*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007

DAVIS, David Brion, *O problema da escravidão na cultura ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 (1967)

DELUMEAU, Jean, *A confissão e o perdão*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, *História do medo no Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, *Nascimento e afirmação da reforma*, São Paulo: Pioneira, 1989.

_____, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

DILHLE, Albrecht, *The theory of will in Classical Antiquity* (Sather classical lectures, 48). Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1982.

DILMAN, Ilham, *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge, 1993.

DIAS, Sebastião da Silvia, *Braga e a cultura portuguesa do Renascimento*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1972

_____, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, 2 v

_____, *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, 2 v

DÍEZ-ALEGRÍA, Maria, *El Desarrollo de la Doctrina de la Ley Natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951.

DUSSEL, Enrique, *1492: o encobrimento do outro*, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____, *Filosofia da libertação*, São Paulo: Loyola, 1977.

ECHEVARRÍA, Juan Antonio “Introdução”, em Domingo Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina* (1595), Biblioteca Filosofía en español, Oviedo 2002.

EISENBERG, José, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2001.

ELLIOT, John, *Espanña en Europa. Estúdios de História Comparada*. València: Universitat de València, 2002.

_____, “A Europa e a América”, in: BETHELL, L. (org.). *História da América Latina: América Latina Colonial I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

_____, “La Corona y los colonizadores”, in: *Imperios del mundo atlántico*, Madri: Taurinas, 2006.

ESTRADA, F. Lopez, *Sobre la fortuna y el hado en la literatura pastoril*, in: Boletín de la Real Academia Espanola, 26, 1947.

FANON, Frantz, *Os condenados da terra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTO, Carlos “Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”, in: Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992

_____, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo: Edusp, 2001.

FEBVRE, Lucien, *Aux coeur religieux du XVIIe siècle*, Paris, Le Livre de Poche Biblio Essais, 1983

_____, *Martinho Lutero, Um destino*, São Paulo, Três Estrelas, 2012.

_____, *O problema da incredulidade no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERGUSON, John, *Pelagius: a historical and theological study*, New York, Hardcover, 1998.

FERNANDES, Florestan, *A função da Guerra nas sociedades Tupinambá*, Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2006.

FERRARO, Domenico, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milano: Franco Angeli, 1995.

FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.), *Memórias do SPI (serviço de proteção aos índios no Brasil)*, Rio de Janeiro: Funai, 2014.

FREIRE, Gilberto, *Casa grande e Senzala*, Editora Record, Rio de Janeiro, 1998.

FREITAS, Ludmila Gomides, *O sal da guerra*, Uberlândia, Tese de doutorado em História não publicada, Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

_____, “Crer e descrer: relações entre inconstância e liberdade indígena nos discursos jesuíticos”, in: V Encontro Internacional de História Colonial, 2014, Maceió. Anais EIHC. Maceió: UFAL, 2014. v. 1. p. 1-10.

FUHER, Elisa Garcia, *As diversas formas de ser índio*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2010.

FUMAROLI, Marc, *L'age d'eloquence*, Paris: Droz, 1980.

GILSON, Étienne *O espírito da filosofia Medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

GRUZINSKI, Serge, *A colonização do imaginário*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____, « Les mondes mêlés de la Monarchie Catholique et autres ‘connected histories’ », *Annales HSS*, janvier février, 2001.

GOFF, Jacques Le, *Os intelectuais da Idade Média*, Lisboa, Gradiva, 1983.

_____, *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*, Lisboa, Ed. 70, s/d.

_____, *O nascimento do purgatório*, Lisboa, Presença, 1989.

GLIOZZI, Giuseppe, *Adam et le nouveau monde*, Paris, CNL, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sigueme, 1993.

GINZBURG, Carlo "O Inquisidor como Antropólogo" in *América, Américas*, Revista Brasileira de História, São Paulo. ANPUH/Marco Zero, n. 21 - setembro 90/fevereiro91, pp, 9-20.

GARCIA-ANOVEROS, Maria *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002

HANKE, Lewis, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1949.

_____, *Aristóteles e os índios americanos*, São Paulo: Martins Fontes, 1955.

_____, "The theological significance of the discovery of America", in: *Revista de História*, n. 100, 4 trimestre de 1974, pp. 133-145.

HANSEN. João Adolfo, "A servidão natural e a guerra justa contra o bárbaro", in: NOVAES, Adauto (orgs.), *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 351.

_____, *Manuel da Nóbrega*, Recife: Massanga, 2010.

_____, "Sem F, sem L, sem R: cronistas Jesuítas e índio no século XVI", em KOSSOVITCH, E. A. (org), *A conquista da América*. Campinas: Papyrus, pp.45-55.

HEMMING, John, *Ouro vermelho*, São Paulo, Edusp, 2008.

HEREDIA, Vicente Beltrán de, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia: textos y documentos*, Salamanca, Biblioteca de los teólogos españoles, 1968,

HESPANHA, Antonio Manuel; XAVIER, Ângela Barreto, "A representação da sociedade e do poder", in: Matoso, *História de Portugal*, vol IV. Lisboa: Estampa, 1998.

_____, *Imbecillitas: as bem aventuranças da inferioridade no Antigo Regime*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

_____, “The empire of discourse and the discourse of the empire”, no prelo.

_____, “Le droit de domination colonial européenne. Les cas de l’empire oriental portugais”, in : J. Carlos Garavaglia & J.-F. Schaub (orgs.). *Lois, justice, coutumes. Amérique et Europe latines (16^e -19^e siècle)*, Paris: Éd. de l’EHESS, 2005.

IRWIN, T. H. “Who discovered the will?” *Philosophical perspectives*, v. 6, *Ethics* (1992), pp. 453-473.

JAGER, Werner, *Paidéia*, São Paulo, Martins Fontes, 1985.

JEDIN, Hubert, *Historia del concilio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972.

KRISTELLER, Paul O., *Tradição clássica e o pensamento no renascimento*, Lisboa: ed. 70, 1995.

KOSELLECK, Reinhart *Futuro passado: uma contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

KOK, Glória, *Os vivos e os mortos na América portuguesa*, Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

KANTOR, Íris, “Do dilúvio universal ao Pai Tomé: fundamentos teológicos e mensuração do tempo na historiografia brasílica (1724-1759)”, *Cultura: Revista de história e teoria das ideias*, col. 24 2007.

L’ESTOILE, Charlotte *Operários de uma vinha estéril*, Bauru: Edusc, 2006

LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro/Lisboa: Civilização Brasileira/Portugália, 1938, Tomos I-IV.

_____, “Plano colonizador de Manuel da Nóbrega”, *Brotéria*, n. 27, 1938, p. 191-197.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas: o cru e o cozido*, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____, *O pensamento selvagem*, São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

_____, “Raça e História”, in *Antropologia Estrutural II* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, capítulo XVIII, pp 328-366

LIMA, Antonio “O indigenismo no Brasil: migração e reapropriação de um saber administrativo”, in: Antonio Souza Lima, *Antropologia, império e Estados nacionais*, Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2002.

LOBO, Eulália, “Bartolomé de Las Casas e a leyenda negra”, in: Ronaldo Vainfas, *A América em tempos de conquista*, Rio de Janeiro: Zahar, 1992

LOTTIN, Odon, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Paris: Gembloux 1960.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARAVALL, José Antonio, *Estudios de Historia del pensamiento español*, Serie tercera, *El siglo del barroco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

MARCOCCI, Giuseppe, *A consciência de um império: Portugal e seu mundo* (séc. XV-XVII), Coimbra: Imprensa da universidade de Coimbra, 2012.

_____, “Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação do Império Português”, em *Revista Tempo*, Niterói: vol. 17, n. 33, dezembro de 2012, pp. 41-71.

MARQUESE, RAFAEL. *Missionários da mente, fatores do corpo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

MATTOS, Hebe, “A escravidão moderna nos quadros do império português”, in: *Antigo Regime dos Trópicos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MÉTRAUX, Aldred, *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis*. Tradução: Estevão Pinto, São Paulo, Brasiliense, 1950.

_____, *The religion of tupinambá*, in: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p95-133/vol3p95-133_tupinamba.pdf

MEIRINHOS, José Preto, *A fundamentação do conhecimento na Scientia Libri de Anima de Pedro Hispano Portugalense*. Porto: Tese de doutorado, Área de Filosofia, Universidade do Porto, 1989.

MILLER, Clarence *Erasmus and Luther: a battle over free will*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 2012.

MONTEIRO, John, *Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Cia das Letras, 1994.

_____, *Tupis, Tapuia e historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*, Campinas: Tese de livre-docência apresentado ao departamento de Antropologia da Unicamp.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes, “As reformas religiosas na Época Moderna: notas para um debate historiográfico”. In: *Varia História*, v. 23, 2007, pp. 130-150.

_____, *O rei no espelho: a monarquia portuguesa e a colonização da América*, São Paulo: Hucitec, 2002.

MOTA, Bento, *Fados da liberdade: a história do livre-arbítrio contada a partir de um renascentista tardio (1567-1607)*, Niterói: Monografia de bacharelado em História, Universidade Federal Fluminense, 2013.

_____, “O estoicismo maquiavélico: Justo Lúpsio e a prática política ibérica no início dos seiscentos”. In: *Revista Sete mares*, v. 1, n. 1, pp. 14-21.

MIGNOLO Walter, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*, Michigan: Michigan University Press, 1995.

_____, *Histórias locais/projetos locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003

_____, *The Idea of Latin America*, London: Blackwell, 2005.

MOTT, Luiz, *Santos e santas no Brasil colonial*, Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1994.

MULLER, René *Os Jesuítas: seus segredos e seu poder*, Rio de Janeiro / Porto Alegre / São Paulo, Globo, 1946.

MULLET, Michael *A contra-Reforma e a Reforma católica nos princípios da Idade Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1985

NASCIMENTO, Sidnei Francisco de, *Distintas concepções de livre-arbítrio*, São Paulo, Tese de doutorado em filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

NAVARRO, Eduardo, “A origem indiana de um mito do Brasil colonial”, São Paulo: *Revista de estudos orientais*, n. 6, 2008, pp. 205-214.

NIETZSCHE, Friedrich, *Gaia ciência*, São Paulo: Hemus, 1981.

NOVAES, Adauto (org.), *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das letras, 1998.

O’MALLEY, John, *The first jesuits*, Harvard, Harvard University Press, 1993

_____, *Trent and all that: renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002

OGLIARI, D., *Gratia et certamen: The relationship between Grace and free will in the discussion of Augustine with so-called semipelagians*, Leuven: Leuven University Press, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de “Os indígenas na fundação da colônia: uma abordagem crítica” in: *O Brasil colonial*, volume 1, Maria de Fátima Gouvêia & João Fragoso (orgs), Rio de Janeiro, 2014, pp. 167-228.

_____, *Hacia una antropologia del indigenismo*, Rio de Janeiro/Lima, Contra Capa/CAAAP, 2006.

PAGDEN, Anthony, *The fall of nature man: the American Indian and the Origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____, *La caída del hombre natural*, Madri: Alinza editorial, 1988

_____, *The languages of political theory in the Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____, *Lords of all the world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

PALOMO, Federico, *A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)*, Lisboa, Horizonte, 2006.

PÉCORRA, Alcir *O teatro do sacramento*, São Paulo: Edusp, 1994.

PELAYO, Menendez, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1556 (1880-1882)

PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Índios livres, índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séc. XVI-XVIII), em CUNHA, *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992a.

PINK, Thomas, *The Will and Human action*, London, Routledge, 2003.

_____, ‘Will and Law in Late Scholasticis’, em Risto Saarien (org), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*. Dordrecht, Kluwer Academic publications, 2005.

POPKIN, Richard, *History of skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2003

POCOCK, John, *Linguagens do ideário político*, São Paulo: Edusp, 2003.

_____, *The machiavellian moment*, Princeton: Princeton Press, 1975.

POMPA, Cristina *Religião como tradução: missionários, tupi e ‘tapuia’ no Brasil colonial*, Bauru: Edusc, 2003.

POPPI, Antonino 'Fate, fortune and human freedom', em Skinner, Charles Schmith (org) *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, Cambridge, University Press, 1988, pp. 641-667.

PORTILLA Miguel Len, *Vision de los vencidos*, México D. F.: Universidad autónoma de México, in: <http://axayacatl.edu.mx/historia/wpcontent/uploads/2013/10/LeonPortillaMiguelLaVisi ondelosVencidos.pdf>

PROSPERI, Adriano, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Madri: Junta de Castilla y León, 2008.

PROSPERI, Adriano, *Tribunais da Consciência*, São Paulo, Unesp, 2014.

RODRIGUES, Manuel Augusto, *Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1981.

SILVA, Alberto da Costa e *Um rio chamado atlântico*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011

SILVA, P., "Reminiscências do De Libero Arbitrio de Sto. Agostinho no De Veritate de Sto. Anselmo" *Philosophica*, n. 34, 2009

SOUZA, Evergton Sales, "Catolicismo e o Destino das almas dos Índios: a crítica anti-jesuíta setecentista a um texto seiscentista". *Revista Lusófona de ciência das religiões*, Ano VII, n. 13/14, 2008, p. 263-273

STEGMÜLLER, Friedrich, "Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina", Barcelona, 1934

RAMINELLI, Ronald, *Imagens da colonização*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____, "Classification sociales et hierarchies de couleur », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Debates, 2013.

REBALDE, João, *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*, Porto: Ed. Famalicão 2015.

RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté : Le volontaire et l'involontaire*(vol 1); *Finitude et Culpabilité* (vol. 2), Paris: Éditions Points, 2009 (1950).

ROMEIRO, Adriana, *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e erudita no Brasil do século XVI*, Campinas, Dissertação apresentada para o departamento de pós-graduação da Universidade de Campinas, 1991.

RUIZ, Rafael, *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2002.

RUSSEL-WOOD, A. J. R., “Iberian Expansion and the Issue of Black Slavery: Changing Portuguese Attitudes”, 1440-1770”, *The American Historical Review*, Vol. LXXXIII, No. 1, 1978.

SANTOS, L. R. (orgs.), *Francisco Suárez (1548-1617): tradição e modernidade*, Lisboa, Colibri, 1999

_____ “Causalidad humana y divina en Suárez”, in: *Tópicos: revista de Filosofia*, Madri, n. 27, 2004

SANTOS, Cândido dos *Jansenismo em Portugal*, Porto, Tese de doutorado em história, Universidade do Porto, 2007

SARAIVA, Antônio José, *História da literatura portuguesa*, Porto, Editora Porto, 2001

_____ *Humanismo em Portugal*, Lisboa, Europa-América, 1956.

SCHOPENHAUER, Arthur, *La volonté dans la nature*, Paris: PUF, 1996.

SIENRA, A. García de La, “El libre albedrio y la gracia: Molina, Suárez y la Reforma”, in: CARDOSO, Adelino, *Francisco Suarez: Tradição e Modernidade*, Lisboa, Colibri, Universidade de Lisboa, 1999, 265-278.

SOUZA, Evergton, Sales, *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640 à 1790)*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

_____ “Catolicismo e o destino das almas dos índios: a crítica setecentista a um texto seiscentista”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VII, n. 13/14, 2008.

SPROUL, R. C., *Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio ao longo da história*, São Paulo, Cultura Cristã, 2001.

STEGMÜLLER, Francis *Geschichte des molinismus*, Münster, 1935.

STUCCO, Guido, *The catholic doctrine of predestination from Luther to Jansenius*, Bloomington, Xlibris, 2014.

STORCK, Alfredo “The jesuits and the indigenous slavery: a debate over voluntary slavery in Brazil colonial period”, in: *Mediaevalia. Textos e estudos*, 31, 2012, p. 67-80.

TORZINI, R. I, *Labirinti del libero arbitrio*, Firenze, Olschki, 2000.

VERNANT, Jean Pierre *Origens do pensamento grego*, Rio de Janeiro, Difel, 2002.

_____ “Esboços da vontade na tragédia grega”, in: Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (orgs.), *Mito e tragédia na Grécia antiga*, São Paulo, Perspectiva, 1999.

SAARINEM, Risto, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, Boston: Brill Academic

Pub, 1994.

_____, *Weakness of the Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

SANMARTI, B., *Tacito en España*, Barcelona 1951.

SENELART, Michel, *As artes de governar*, São Paulo: Ed. 34, 2009.

SCHARPLES, Robert, "Fate, prescience and free Will" in: John Marenbon (org.) *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: University Press, 2009.

SCHMAUS, M. *Teología dogmática*, Madrid, Rialp, vol. V, 1959.

SKINNER, Quentin, *Fundações do pensamento político moderno*, São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____, *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 2003.

_____, *Motives, Intentions and the Interpretation of Texts*. In: *New Literary History*, Vol. 3, N° 2 (1972), pp. 393-408.

SCHWARTZ, Stuart, *Cada um na sua Lei: tolerância e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____, "Free Labor in a slave economy: the lavradores de Cana of colonial Brazil", em: ALDEN, Dauril (org.), *Colonial roots of modern Brazil*, Berkeley: University of California Press, 1973.

_____, *Segredos internos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SKINNER, Quentin, *As Fundações do pensamento político moderno*, São Paulo: Cia das Letras, 1996.

_____, "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", em: *New Literary History*, Vol. 3, N° 2 (1972), pp. 393-408.

SOUZA, Laura de Melo e, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo: 1987.

TAUNAY, Afonso d'Escragolle, *História geral das bandeiras paulistas*, volumes I-IV, São Paulo, Typ. Ideal, 1924-1950.

TEIXEIRA, Rafael Felipe, *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: Unicamp, 2010.

THOMAS, Georg, *Política indigenista dos portugueses no Brasil*, São Paulo: Loyola,

1989.

TODOROV, Tzvetan, *A conquista da América: a questão do outro*, São Paulo: Martins Fontes, 1982.

_____, *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

TOMÁS, Lopez Garcia, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, Caracas, 1982.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1981, 2 v.

TOSI, Giuseppe “Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no século XVI”, *Revista da Pós-graduação em Ciências Jurídicas*, v. 4, n. 6, 2005, pp. 42-46.

TUCK, Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

_____, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

VAINFAS, Ronaldo, *Trópico dos pecados: Inquisição, moral e sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1997.

_____, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das letras, 1995.

_____, “Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas”, in: *Revista de estudos históricos*, FGV, v. 5, n. 9 1992.

VILLASENOR, Rafael Lopes “Para uma teologia do pluralismo religioso:visão tripartite”, In: *Revista de Teologia e Cultura*, São Paulo: Revista de Teologia & Cultura, Ano VII, n.34.

WACHTEL, Nathan, *La vision des vaincus*. Paris : Gallimard, 1992

_____, “Os índios e a conquista espanhola”, in: Leslie Bethell, *História da América Latina*, Vol.I. São Paulo: EDUSP, 2004

WILLIAMS, Thomas *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WEBER, Max, *Economia e sociedade: fundamentos para uma sociologia compreensiva*, Brasília, Editora Unb, 2009

WHITE, Hayden, “As Formas do Estado Selvagem: arqueologia de uma idéia”, In: *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a Crítica da Cultura*, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1994.

WOLTER, A. B. *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Ithaca / Londres: Cornell University Press, 1990;

ZEA, Leopoldo, *A Filosofia latino-americana como Filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZERON, Carlos Moura, *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial*. São Paulo: Edusp, 2011.

_____, “Les jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVIIe siècle: contribution à un débat”, *Traverse*, 3e année, 1, Zurique, 1996.

_____, “O governo dos escravos nas constituições primeiras do Arcebispado da Bahia e da Legislação portuguesa”, in: *A igreja no Brasil*, São Paulo, Unifesp, 2011.