

A COMPANHIA DE JESUS E O BREVE DE 1639: O PROPÓSITO E O ACONTECIMENTO

THE SOCIETY OF JESUS AND THE BULL OF 1639: THEIR MAIN INTENTIONS AND THE FOLLOWING EVENTS

Eunícia Barros Barcelos FERNANDES*
Agnes ALENCAR**

Resumo: O artigo analisa diferentes condições na relação entre jesuítas, colonos e indígenas; apresentando matrizes de ideário e experiência que geraram o Breve de 1639, que declarava liberdade irrestrita dos indígenas, bem como sua recepção no Rio de Janeiro. A observação da mudança de contextos e de relações entre os agentes expõe a singularidade da percepção de liberdade indígena contida no Breve e como tal singularidade atingia anseios de colonos.

Palavras-chave: Breve de 1639 – Companhia de Jesus – Colonos – Indígenas – Liberdade – Rio de Janeiro.

Abstract: This work analyses the different perspectives in the relationship of Jesuits, settlers and amerindians; by that we present some of the arrays of the ideas and the experiences that lead to the Bull of 1639 and also the reception of this document, which declared freedom without further conditions to all amerindians, in Rio de Janeiro. The opportunity to observe the changes in the contexts and in the relationships allow us to expose singularities in the perception of liberty defended to the amerindians presented to us by the Bull and how these particularities affected lives and wishes of the settlers in Rio de Janeiro.

Keywords: Bull of 1639 – Society of Jesus – Settlers – Amerindians – Liberty – Rio de Janeiro.

1639 (o propósito): a trajetória de criação do Breve como salvação da Companhia de Jesus.

O Breve de 1639, ao declarar a liberdade irrestrita dos povos indígenas da América Portuguesa e Espanhola, se tornou um marco não apenas no desenvolvimento da política indigenista das Américas, mas também um ponto singular da discussão recorrente no Novo Mundo e além-mar, sobre a licitude (ou não) da escravidão indígena. A discussão longa e por vezes tensa, sobretudo quando envolvia as reivindicações dos colonos, derivou em tratados teológicos e teses jurídicas sobre a liberdade do indígena ou sua vocação para servidão,¹ bem como se faz presente no manejo da legislação, uma vez que “as leis coloniais relativas aos índios parecem

* Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente do Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) – CEP: 22453-900, Rio de Janeiro – Brasil. E-mail: euniciab@puc-rio.br

** Mestranda em História – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) – CEP: 22453-900, Rio de Janeiro – Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: agnesalencar@gmail.com

constituir o *locus* de um debate que envolve as principais forças políticas da Colônia” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 115).

A legislação portuguesa referente à liberdade/escravidão dos ameríndios foi “Contraditória, oscilante, hipócrita” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 115). Os tumultos relacionados às divergências entre os costumes e as leis vigentes foram uma constante durante o período colonial, época em que os usos tinham força de lei, tanto quanto a palavra proferida pelo Monarca ou pelo Papa. Desta forma, ao analisarmos a extensa lista de legislação indigenista que foi compilada pela antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, percebemos a ineficácia das medidas régias para a manutenção do controle da liberdade dos ameríndios ou talvez a conivência diante das ações dos colonos, não apenas pelo volume de leis versando sobre essa temática, bem como pela proximidade temporal entre elas. Compreendemos que a concepção de liberdade presente no Breve de 1639 é singular porque é formada pelos fios de muitas outras noções de liberdade e de experiências múltiplas tanto na arena das ideias como na experiência cotidiana, no conflito efetivo entre jesuítas e colonos pela mão de obra indígena. Traçaremos brevemente alguns desses fios no ensejo de demonstrar não apenas o porquê de afirmarmos a singularidade da liberdade que o Breve defende para os indígenas, mas também justificarmos sucintamente que essa liberdade é histórica e fruto do contato com a alteridade.

A descoberta do Novo Mundo impôs novos problemas a serem discutidos e resolvidos. Os teólogos e juristas dos séculos XVI e XVII - que encontravam-se diante de uma novidade radicalmente diferente da realidade com a qual estavam acostumados- viram diante de duas possibilidades: ou solucionavam os problemas acionando o instrumental jurídico ao qual tinham acesso, os modelos de justiça do medievo, ou ousavam trilhar novos caminhos que dessem conta das questões referentes as Américas (RUIZ, 2002.). O alargamento do globo trouxe à tona discussões antigas, clássicas, como por exemplo a questão do direito das gentes e da servidão voluntária. É preciso considerar que a aproximação com a antiguidade se construiu dentro da dinâmica do estranhamento e do distanciamento, uma vez que se fez presente uma nova relevância em reescrever o mundo: a identidade do mundo mudara. O mundo conhecido pelos gregos deixou de ser suficiente para dizer da totalidade, deste modo, toda e qualquer legislação que anteriormente se pretendia universal, em certa medida perdeu o efeito. O que fora o “mundo todo” tornou-se apenas uma parcela do orbe.² Cabe lembrar ainda que não é apenas a identidade do mundo que se transforma, se alargam e fragmentam-se

as rígidas percepções da universalidade cristã, pois, juntamente com o mundo, a percepção da humanidade também se despedaça:

Com a descoberta das Índias Ocidentais, a ideia da unidade cristã, com efeito, estilhaçou-se e deve progressivamente dar lugar à de uma irreduzível diversidade plural de povos, de Estados, de religiões. Ao mesmo tempo, é também o conjunto de relações conflituosas da cristandade com seus 'outros' que vai encontrar-se afetado, trate-se de turcos, dos mouros ou dos judeus. O resultado bastante paradoxal dessa necessária contribuição é que são os teólogos-juristas que vão contribuir para separar o direito da teologia: o direito torna-se objeto de uma ciência autônoma na qual a própria noção de direito natural vai encontrar-se radicalmente modificada (COURTINE, 1998, p. 300).

Neste momento em que, diante das conquistas e colonizações, a antiguidade clássica é revisitada, retomada e discutida, formulações como as de Aristóteles referentes à servidão voluntária retornam à discussão em diversos âmbitos, mas especialmente no que toca a liberdade dos novos homens encontrados nas Américas. Giuseppe Tosi (2003) analisa a apreensão das teorias aristotélicas na tradição católica referente à liberdade e a escravidão: para o filósofo, a escravidão que Aristóteles chamou de natural – uma vez que separou a escravidão em estabelecida por lei ou por natureza –, em Agostinho passou a estar ligada ao pecado. A escravidão seria, portanto, uma punição, fruto do mal que entrou no mundo a partir do pecado original. Destarte, no âmbito da experiência moderna das coroas católicas se está diante de uma escravidão que assume um sentido singular por servir como punição de pecados. “A responsabilidade da escravidão pertence, portanto, aos homens e não a Deus, mas é permitida por Deus”, permitida pelo divino com um propósito claro, é “uma das formas de punição dos pecados da humanidade e, desta forma, adquire certa legitimidade teológica” (TOSI, 2003). A escravidão não deixa de ser vista como uma maneira divina de punir pecados, pois condenou todo o continente africano à escravidão, apesar da Igreja ter advogado a liberdade indígena através da afirmação de sua ânima, de acordo com a Bula papal *Sublimis Dei* de 1537.

Deste modo, se a escravidão perde força na estratégia de cristianização dos indígenas, a servidão passou a ganhar, como maneira de educar o indígena e torná-lo vassalo do Rei. E é em tal contexto que a liberdade defendida para os ameríndios, seja por Vitória, Suarez, Las Casas e até mesmo pelo Breve de 1639, baseia-se em uma tutela dos índios: se a escravidão vai aos poucos perdendo sua força no discurso católico, a ideia de servidão alarga-se no espaço, fazendo parte da lógica cristianizadora.

A servidão permite ao indígena ser educado mental e corporalmente quanto os propósitos católicos de serviço à Deus e ao Monarca.

A discussão intelectual sobre a liberdade indígena aconteceu concomitantemente aos conflitos cotidianos entre indígenas, colonos e jesuítas, e é parte indissociável da experiência do contato nas Américas. É ingênuo separar os conflitos em instâncias diversasa daquelas das discussões teóricas, ao contrário, são lados de uma mesma moeda. A relação entre indígenas, colonos e jesuítas é uma relação delicada desde seu princípio, pois chocam-se as diferentes maneiras de ver a si mesmo e aos outros e, neste artigo em particular, interessa destacar a diferença no modo de ver entre colono e religioso quando o foco era o indígena. Identificamos que esses diferentes modos de ver estão articulados a diferentes projetos para o sujeito indígena, o que os fazia entrar em conflito com regularidade, a despeito de momentos de convergência. Enquanto, de um lado, os jesuítas estavam mais preocupados em salvar almas – dos indígenas e deles próprios –, os colonos, por sua vez, estavam mais interessados na produção que caracterizava a colonização. Para adensar os enfrentamentos, pelas determinações régias, os jesuítas se tornaram responsáveis por mediar as relações de trabalho entre nativos e colonos, o que diretamente colidia com os interesses dos últimos que desejavam ter acesso direto e imediato a mão-de-obra disponível na América portuguesa.

Esta tensão é identificada na obra de John Monteiro como fundante na sociedade paulista. O autor apresenta que houve uma tentativa primeira de se trabalhar com mão-de-obra livre diante da proibição do cativo indígena, porém, segundo ele, teria fracassado justamente pelas resistências dos colonos. Os atritos crescentes com os missionários jesuítas levaram os paulistas a documentarem em ata de 1612 que resolveriam com suas próprias mãos as questões referentes ao trabalho dos ameríndios (MONTEIRO, 1994). É assim, na tomada de decisão de colonos, que desde o início do século XVII as reduções jesuíticas do sul da América portuguesa passaram a ser alvo de ataques dos bandeirantes em busca de mão-de-obra:

A bandeira de 1628 iniciou suas atividades com certa cautela, com Raposo Tavares estabelecendo um arraial às margens do Tibagi, na entrada do território do Guairá. A partir desta base os paulistas começaram, com o fim de fazer cativos, a assaltar aldeias guarani, logo apelando para reduções. Tal objetivo foi atingido através de violência nua e crua. [...] outro padre denunciou que os paulistas se comportavam 'com tanta crueldade que não parecem ser cristãos

matando as crianças e os velhos que não conseguem caminhar, dando-os de comer a seus cachorros (MONTEIRO, 1994, p. 73).

As investidas se tornariam cada vez mais violentas com o tempo, chegando ao nível do intolerável para os padres das reduções jesuíticas do Paraguai em 1637, quando catorze reduções foram destruídas na expedição em busca de indígenas que pudessem ser úteis na lavoura. No mesmo ano da destruição, chegou ao Vaticano correspondência que denunciava a ação violenta dos paulistas contra as reduções jesuíticas paraguaias. Esta carta fez parte de uma mobilização da Companhia de Jesus para que o Papa Urbano VIII interviesse na situação em favor dos missionários,³ denunciando as ações dos paulistas e expondo quais eram os ensejos da Companhia com o envio de dois jesuítas, o padre Montoya à Espanha e o padre Diaz Taño à Roma. Os missionários jesuítas que atuavam na redução paraguaia acionaram duas frentes para evitar novos ataques: primeiramente o papado, exigindo não apenas uma ação que os protegesse de ataques futuros, bem como algum tipo de medida punitiva para com os agressores; e, concomitantemente, a Coroa Espanhola, a quem Montoya pediu permissão para armar os índios de modo que eles servissem como soldados na defesa das reduções. A carta é apenas um dentre diversos documentos epistolares que buscam dar conta de denunciar as ações violentas dos colonos em território jesuítico.

A pressão jesuítica teve efeito, de tal modo que em 1639 o Breve do papa Urbano VIII, *Commissum Nobis*, foi promulgado declarando a liberdade indígena irrestritamente, eliminando inclusive a possibilidade de escravização por guerra justa, ação costumeira e legítima. O Breve ressalta, desde seu título, o compromisso cristão com a salvação dos indígenas, sendo também compromisso com a garantia da liberdade destes povos. Este documento foi exemplo de uma inovação concernente à forma de legislar, um tipo documental novo, segundo Paolo Prodi (2005, p. 176). O autor aponta que o breve era um ato misto porque articulava o legislativo e o administrativo, tendo sido criado em meados do século XV. Sendo assim, era relativamente recente a alteração do tipo de legislação social exercida pelo Papa, comumente feita através de Bulas, que passaram a ser acionadas em momentos solenes específicos, deixando de serem usadas para assuntos mais pragmáticos, como era o caso da liberdade dos índios.

Consideramos que o Breve de 1639 é uma “bricolagem” de vozes e temporalidades, materializando um discurso que não pode ser dissociado do componente histórico de encontro entre as alteridades europeia e americana, tornado-se documento que diz particularmente da modernidade e do Novo Mundo. A formulação

da filósofa Marilena Chauí ao discorrer sobre o tema da servidão voluntária nos serve como inspiração: para ela, o Breve de 1639 deriva do “encontro de liberdades diferentes” (CHAUI, 1999).

Os destinatários do Breve são na prática todos os que participam do processo de conquista e colonização, salvo os indígenas, que não são mencionados pelo documento como destinatários prováveis. Eles seriam os “Arcebispos, Bispos, Administradores e seus Reverendos Provisores e Vigairos gerais, e a todos os Reverendos Cabidos e mais pessoas ecclesiasticas”, nomeando em primeiro lugar aqueles ligados à religião católica, mas logo seguindo com “ViceReys, Governadores, Capitães gerais e seus lacotenentes; e a todos os Corregedores, Ouvidores, Juizes” e encerrando o rol de destinatários com as “pessoas seculares das províncias do Brasil, Paraguay, Rio da Prata e quaisquer Regiões e lugares que estão nas Indias Occidentais e Meridionais, aquelles a quem, e aos quais esta nossa Apostolica carta requisitória executória for apresentada”.⁴

Logo no início desse documento, nota-se um discurso que deseja aplicar a jurisdição eclesiástica a um grupo de pessoas que em muito ultrapassava os representantes da Igreja, abarcando não somente toda a comunidade religiosa, mas também outros setores da sociedade. É preciso sublinhar que os posicionamentos referentes à liberdade dos ameríndios eram diversos e divergentes mesmo dentro do exclusivo ambiente eclesiástico, o que deve ter sido alicerce para a multiplicidade de personagens referidos no Breve. Acreditamos que a identificação da variedade de personagens e de posicionamentos sugere que o Breve de 1639 foi uma tentativa de atualizar outras leis e referências a respeito da liberdade dos índios, eliminando entrelinhas que abriam espaço para o prevalecer de costumes contrários a ele:

Fazemos saber que a santidade do Papa Urbano oitavo nosso senhor ora na Igreja de Deus Presidente, passou hum Breve sub annulo Piscatoris dado em Roma aos vinte dous de Abril deste presente anno de mil seiscentos trinta e nove [...] Urbano Papa oitavo. Amado filho saude e Apostolica benção. O Ministerio do officio do supremo Apostolado a Nos comettido pello Senhor, pede que parendonos estar a nosso cargo a salvação de todos, naão somente para com os Fieism mas tambem para com aquelles que qainda estão fora do gremio da igreja nas trevas da pagam supertição, mostremos effeitos de nossa parternal caridade e procuremos quanto podemos em o Senhor, tirarlhes aquellas cousas que de qualquer modo lhes podem servir de obstaculo quando saò trazidos ao conhecimento da Fé e verdade christam (PAPA URBANO VIII, *Commissum Nobis*, 569).

Temos o argumento principal do documento papal: o encargo cristão da salvação de todos, a preocupação caridosa com aqueles que se encontram ainda ‘nas trevas’, e sobretudo o esforço para retirar todo e qualquer obstáculo que impedisse a conversão dos povos indígenas da América. É um documento aplicável não apenas à realidade portuguesa, mas a todo território das Índias ocidentais e meridionais. Os obstáculos apresentados para a conversão dos ameríndios eram uma combinação entre a ação truculenta dos colonos, um mau testemunho da caridade cristã, bem como a escravidão em si, uma vez que encontramos no Breve uma conexão entre a liberdade do corpo e a salvação da alma.

A conexão entre liberdade do corpo e salvação da alma não é exclusiva do Breve, sendo uma constante em discursos católicos que apontam o corpo como uma imagem externa da salvação interior e do comportamento cristão. É preciso que pensemos a união entre corpo e alma: a dualidade não existe aqui neste momento. Não são dois âmbitos separados da vida cristã, mas um amálgama, o que viabiliza a interpretação de Eliane Fleck (2004) sobre aquele momento e situação social da colonização americana: a educação do corpo era forma de educar a alma.

O pressuposto católico, deste modo, faz da liberdade do corpo alicerce da salvação. Neste caso, em lugar da escravidão, era preciso ensinar aos indígenas uma nova maneira de lidar com o corpo, uma vez que a liberdade defendida não era uma liberdade qualquer. A liberdade dos indígenas advogada no Breve, não lhes permitia, por exemplo, retornar às práticas rituais anteriores a catequese. Era uma liberdade policiada, mas que se opunha ao cativo, pois o corpo aprisionado era ele mesmo um empecilho para a evangelização e cristianização completa deste indígena. Deste modo, quando o documento diz que os ameríndios “eraõ postos em captiveiro e privado de seus bens e por essa causa deixavaõ de se fazer christaõs”, não está se referindo ao trabalho forçado, pois a ação de trabalhar não estava em questão. O trabalho faz parte da cristianização de mentes e corpos e está previsto na possibilidade de servidão e tutela, a questão da proibição da escravidão dos indígenas está ligada sim a uma disputa pelo controle religioso (e não laico) daqueles corpos.

A danação dos colonos: o Breve como ameaça à ‘nobreza da terra’ do Rio de Janeiro

Tido como um caminho para garantir a ação dos missionários, o Breve pode ser lido como um positivo horizonte em quadros religiosos, entretanto, se mudarmos os

agentes, a leitura será diversa, ou melhor, oposta. Para melhor compreensão do enfrentamento entre colonos e jesuítas em 1640, quando da publicização do Breve de 1639 no Rio de Janeiro, voltaremos no tempo para observar a constituição da capitania e algumas articulações entre indígenas, jesuítas e colonos.

A criação da cidade em 1565 é tradicionalmente apresentada como emblema da convergência entre os colonizadores laicos e a Companhia de Jesus, pois não se escapa da presença de Nóbrega e Anchieta como mediadores nos embates - travados entre grupos indígenas, franceses e portugueses – que colocaram a ocupação da baía de Guanabara como uma necessidade para a Coroa portuguesa, bem como não se escapa do fato da primeira igreja - a que consagrava o local escolhido para a fundação da cidade – fora responsabilidade de outro jesuíta, Gonçalo de Oliveira.

Entretanto, o que as narrativas por vezes se esquecem de evidenciar é que não há sintonia onipresente entre os grupos e instituições e, na experiência colonial, aliados e inimigos alteram seus lugares a cada nova situação, exigindo a criação ou recriação de pactos. De modo sucinto aqui, retomamos a existência de um jogo de relações que constrói laços e distanciamentos entre os colonos e os jesuítas a partir da mão de obra indígena.

A presença indígena no litoral daquilo que se chamou de América era expressiva no século XVI. Entretanto, tal presença desenvolveu significados distintos na ocupação portuguesa, seja por variação no tempo – sob a égide de distintas políticas –, no espaço – pelo condicionamento da diversidade da geografia e do clima –, ou no tipo do contato – considerando a especificidade dos grupos nativos, dos agentes conquistadores e das contingências. Sendo assim, houve áreas de intensa depopulação em função de doenças ou de fugas, enquanto em outras surgiram acordos entre ameríndios e europeus, como no caso do escambo do pau-brasil onde os nativos assumiam o trabalho braçal; e quando o avanço colonizador português no XVII privilegiou, em alguns lugares, o trabalho com africanos, em outros os índios permaneceram como alicerces colonizadores, pois além de mateiros e guerreiros foram os principais trabalhadores nos espaços domésticos – a situação peculiar da ‘administração’ paulista – de grandes propriedades, como na produção de trigo vicentina.

Tais dados procuram identificar, desde logo, diferenças regionais na necessidade, e no conseqüente apreço, pelos ameríndios como mão de obra por parte dos colonos e colonizadores. Simultaneamente, procuram destacar que a região mais ao sul da América portuguesa nos séculos XVI e XVII garantiu seus recursos através do trabalho

indígena, ainda que ele não fosse exclusivo, o que certamente incidia de modo decisivo em qualquer política régia ou papal diante da condição dos nativos.

No caso da cidade do Rio de Janeiro, a significativa presença indígena ocorreu por múltiplos caminhos a começar pela fundação da cidade. Constituída para manter a área sob domínio da Coroa portuguesa diante das pretensões francesas, as lutas entre Tupinambás e Temiminós – aliados cada qual de um colonizador – conduziram os eventos. A vitória sobre os Tupinambás e a expulsão dos franceses foi operada com a aliança entre Temiminós e portugueses, gerando laços de confiabilidade que suscitaram a permanência daqueles índios na região: quando o guerreiro Araribóia define partir das lutas e retornar para sua aldeia localizada em área que é hoje o Espírito Santo, é convidado pelo governador Mem de Sá a permanecer na baía da Guanabara. O governador contava com a potencial ajuda em caso de novas invasões e, determinado, apesar de ainda poucas sesmarias terem sido distribuídas, oferece a Araribóia uma data de terra que já pertencia a um colonizador, Antonio de Mariz. A estratégia mostra-se clara quando observamos a geografia, pois a data ficava defronte da cidade do Rio de Janeiro, do outro lado da baía. Posição ímpar que conciliava uma distância regulamentar durante o cotidiano e uma proximidade suficiente para que, a algumas remadas, um contingente guerreiro pudesse desembarcar e apoiar a cidade, isso, sem dizer da possibilidade de ataque por ambos os lados caso um navio invadisse a enseada.

Esse capital guerreiro – físico e imaginário – dos indígenas permaneceu na capitania ao longo dos séculos coloniais, porém, com o crescimento da ocupação, os índios representaram mais que uma aliança guerreira e há dois elementos que gostaríamos de destacar: o uso como mão de obra e a atribuição de poder e honraria aos potentados da cidade.

No que tange à mão de obra, a simples presença daquele contingente – que logo foi aumentado –⁵ crescia olhos e interesse nos moradores, afinal, quem manteria a paliçada da cidade? Quem edificaria a *urbis*? Não apenas, quem trabalharia a terra?

Para além da cidade, aproveitamos para ratificar a axial articulação entre terras e índios em todo processo colonial: desbravar e ocupar espaços gerava riqueza e poder entre os conquistadores, pois adentrar as terras era tomar domínios que os indígenas defendiam e, pela guerra, não somente o território luso se consolidava como resultava em escravos. Como afirma Rodrigo Ricúpero,

:

Daí a centralidade das guerras de conquista de novas áreas ao longo do litoral, a partir dos núcleos iniciais, pois ao mesmo tempo que

derrotavam a resistência indígena, possibilitavam, na ausência de tesouros minerais de monta, a ocupação de áreas mais amplas e o cativeiro de milhares de índios. Foi este processo, comandado pela administração colonial, donatarial ou régia, que podemos chamar de 'acumulação primitiva colonial', que permitiu que as terras se transformassem em patrimônio privado e que os índios livres fossem obrigados a trabalhar para os novos donos, em cativeiro explícito ou não, criando quase do nada fortunas potenciais que se realizariam plenamente após a montagem de engenhos, com a vinculação da colônia ao comércio europeu (RICÚPERO, 2009, p. 361).

Para nosso argumento aqui, é importante reter a ideia de acumulação salientada por Ricupero, pois ela informa sobre o valor dos índios para os potentados da cidade, na sua dimensão material e imaterial. O acúmulo de contingente – potencial acúmulo de poder e riqueza – não advinha somente da guerra e da escravidão: os descimentos jesuíticos eram um meio efetivo de reunião de indígenas no litoral, próximo das áreas ocupadas. Como estamos refletindo sobre a relação entre colonos e jesuítas, vale indicar a existência de ações que geravam, naquele momento, uma perspectiva de convergência. Acreditamos que a religião era uma verdadeira intenção e preocupação tanto para colonos como para inicianos, porém, a partir de diferentes fins, pois para os primeiros a cristandade era meio para pacificação e viabilização de mão de obra, para os últimos a catequese era um fim em si mesma. Tal diferença, porém, ocultava-se pelo imediato das práticas, afinal havia a certeza de que o descimento conduziria índios para o círculo de portugueses.

E o imediato das práticas se realizava sob a transparência de acordos que deixavam a percepção de consonância entre os governantes, colonos e jesuítas:

Eu El-Rei faço saber aos que este alvará virem que eu tenho encarregado a Martim de Sá, fidalgo de minha casa, que faça descer do sertão os índios que lhe parecer necessários para povoarem aldeias no Cabo Frio e em outras partes em que hão de impedir o inimigo e desembarque daquela costa, limitando-lhe, para isso, os sítios mais convenientes a propósito para este efeito [...] (PROCESSO RELATIVO ÀS DESPESAS..., 1937, p. 34).

Em meio à notícia de invasão da banda de Cabo Frio por ingleses, o alvará de Filipe II de Portugal é emitido. Martim de Sá estava no reino e recebera a informação de que deveria voltar para o Rio de Janeiro para descer índios e garantir a defesa da costa, não apenas do citado Cabo, mas também das capitânicas de Santos e de São Paulo. Esse dado expõe o vínculo de Martim de Sá com a guerra e com os índios a serviço de El-Rei bem antes de sua função como governador, mas não apenas: permite também que

vejamos articulações da coordenação régia – a cabeça da Coroa - com a Companhia de Jesus.

Na carta que Martim escreve ao rei para expor as dificuldades da empresa da qual é incumbido, expõe a necessidade de contar com o apoio da Companhia de Jesus, notadamente com os índios abrigados em seus aldeamentos – chamados por ele de ‘domésticos’ na referência ao trabalho catequético dos religiosos que transformava os nativos em vassallos –, para que ele possa efetivamente descer os bravios do sertão e fazê-los exercitar-se na arte da guerra.

Além da perspectiva de Martim de Sá, vê-se para o mesmo evento, outra medida que reunia Coroa e Companhia. Em carta de sesmaria de maio de 1617, onde o Capitão do Cabo Frio Estevão Gomes cede terras à Companhia de Jesus, lê-se:

Senhor Capitão, O Padre Antônio de Matos, da Companhia de Jesus, Reitor do Colégio do Rio de Janeiro, que para os Padres da dita Companhia virem assistir e morar nesta povoação assim por si sós em a cidade como nas Aldeias, como Sua Majestade ordena, se povoe esta terra do Cabo Frio, hão mister chãos para fazer seu sítio de Igreja e casas para sua habitação na cidade que se vai fazendo e assim mais da banda da Baía Fermoza [...] (CARTA DE SESMARIA DE UMA LÉGUA DE TERRA, 1937, p.322).

Temos, portanto, que além dos índios mediadores de Martim de Sá, ‘domesticados’ pelos jesuítas, a Companhia se apresentava valorosa na efetivação dos projetos colonizadores, prestando-se de imediato – como fora solicitado por El-Rei – a ocupar a região sob ameaça de invasão. O que se vê, portanto, são vínculos entre as determinações régias e a ação da Companhia e que, no caso, atendiam também a interesses dos colonos, haja vista o descimento trazer braços e a expectativa de que a criação do Colégio garantisse as terras aos lusos.

Porém, essa imagem de convivência harmoniosa esboroa-se quando, na prática, os índios descidos ficam sob a tutela dos padres e eles assumem tanto domínios territoriais como a negociação do trabalho dos novos vassallos. A prosperidade de fazendas jesuíticas, uma contenda sobre os limites entre a sesmaria da Câmara e a da Companhia, a exigência de pagamento para os índios e o controle sobre os mesmos tornavam-se dia-a-dia um constrangimento às expectativas de desenvolvimento particular por parte dos colonos. A situação se agrava se validarmos o capital imaterial que os índios constituíram para aqueles que se consideravam a ‘nobreza da terra’. Como os trabalhos de João Fragoso asseveram, o capital originário da elite senhorial do Rio de

Janeiro estava articulado ao apresamento de índios, o que garantiu escravos e recursos para as famílias. E isso tanto entre aqueles migrados da região vicentina, como os nascidos da terra, como Martim de Sá (2001, p. 39-40).

Compreendemos as representações como dados fundamentais da vida dos homens, pois são “atos de percepção e apreciação, de conhecimento e reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos” (BOURDIEU, 1989, p. 112). São atos que revestem de sentido as escolhas individuais e grupais e, como tais, consolidam as distinções e as classificações que procuram legitimar e autorizar o sujeito do discurso diante de outros sujeitos.

Concretamente, as reflexões de Fragoso nos mostram que, mesmo pauperizados, os ‘fidalgos dos trópicos’ construíram fortes hierarquias que conseguiam gerenciar o governo da terra, a despeito de regulações régias ou poderio econômico de outros grupos (FRAGOSO, 2007), sendo que tais hierarquias foram estabelecidas pela chancela dos ‘capitães conquistadores’ que estabeleceram linhagens e redes e se intitulava ‘nobreza da terra’. É assim que o governo da Câmara transformou-se em prerrogativa dessas parentelas, mesmo que assim não estivesse estabelecido pela Coroa e no século XVIII outros grupos - como os negociantes da Praça do Rio de Janeiro - lutassem, sem sucesso, por garantir assento como vereadores ou outros mais cargos da administração colonial.

Com base em tais referências, podemos imaginar o quão ameaçador para os colonos aparecia o Breve que designava a liberdade absoluta e incontestada dos corpos indígenas. Além da obrigatoriedade de libertação dos escravos – tidos como legítimos, pois capturados em guerra justa –, a inviabilidade futura de apresamento era um acinte as suas condições, material e imaterial. A fluidez demonstrada das relações entre esses agentes sociais se traduz também em uma fragilidade que se tornou cada vez mais visível com o desenrolar dos eventos a partir da promulgação do Breve.

1640 (o acontecimento): a salvação dos colonos e a danação da Companhia

A informação de que o papa promulgara o Breve de 1639 apresenta a capacidade de articulação dos religiosos diante das tensões coloniais, pois se circunstâncias de aproximação e convergência em muitas situações camuflava a distinção de fins no que tange aos indígenas, em outras, a diferença ficava muito clara. As invasões das reduções jesuíticas no início do século XVII são prova.

A solicitação do jesuíta Ruiz de Montoya à Coroa espanhola para armar os índios e o envio do também jesuíta Francisco Diz Taño ao Vaticano como Procurador dos índios evidenciam a mobilização da Companhia contra os interesses e ações dos colonos paulistas. Nossa compreensão é a de que as denúncias epistolares e de viva voz obtiveram êxito, pois suas intenções foram materializadas no Breve. Entretanto, o sucesso de uns é o fracasso de outros, permitindo-nos simultaneamente pontuar a compreensão subversiva que nele se encontrou, levando paulistas às últimas consequências com a expulsão dos jesuítas em 1640.

Segundo John Monteiro, as relações entre jesuítas e colonos na região de São Vicente não resultaram como o esperado, afirmando, inclusive, o malogro da política de aldeamentos na região e as combinações que levaram à construção específica dos ‘índios administrados’. O mesmo não se pode dizer da capitania do Rio de Janeiro e, mais especialmente da cidade. É fato que as tensões foram muitas e permanentes, mas com outras características de colonização, existiram igualmente vários momentos de acordo.

Exemplar de uma alternância entre momentos de acomodação e outros de enfrentamento é a figura do jesuíta Francisco Carneiro. Não temos todos os passos de sua biografia, mas, presente na capitania desde o início do século XVII, tem ele participação importante em dois eventos, o citado pedido d’El-Rei para que Martim de Sá descesse índios para guarnecer a costa das possíveis invasões e o embate travado em 1640. Vejamos o primeiro.

Como mencionado, Felipe II de Portugal emite alvará solicitando ao fidalgo d’El-Rei e capitão Martim de Sá desça índios para povoar o Cabo Frio que aparecia sob iminente ataque inglês. A autoridade imbuída a Martim de Sá, lavrada em 1618, teve desdobramentos imediatos, pois em documentação amealhada posteriormente para dar conta das despesas efetivadas pelo capitão,⁶ encontram-se duas cartas de El-Rei que diziam para se desse mantimento aos índios descidos de Patos “com os reverendos padres da Companhia de Jesus por ordem e missão do dito governador e por mandado de Sua Majestade”.

Numa perspectiva geral, é preciso ver os vínculos entre as determinações régias e a ação da Companhia. A região de Cabo Frio, a que se destinavam os índios que desciriam para defesa da costa, fora ocupada por jesuítas que teriam atendido ao apelo da Coroa – já diante dos receios de invasão. Agora, os religiosos seriam novamente acionados para seguir à Laguna dos Patos, região da atual Santa Catarina na qual se

reuniam muitos indígenas e, especialmente, muitos Carijós tidos como grupo afeito à catequese e ao contato.

Em outra escala é interessante averiguar que o religioso responsável pela empreitada de adentrar o sertão e trazer os índios – Francisco Carneiro – fora o mesmo que, anos depois, durante o governo de Salvador Correia de Sá, filho de Martim, redige libelo em defesa da Companhia diante dos agravos feitos pela Câmara em função do Breve de 1639. Mais interessante ainda é que poderemos exibir, através das atuações do padre Carneiro, que os momentos de consonância entre religiosos e colonizadores/colonos não implicavam necessariamente nos mesmos objetivos. Voltamos a enfatizar que cada agente enfrentava desafios que lhes eram próprios.

Primeiro, devemos indicar que tanto descimentos como aldeamentos eram prerrogativa substantiva dos jesuítas, a despeito de descimentos de índios poderem ser capitaneados por funcionários régios ou da existência de grupos de índios vivendo sob a administração de senhores de engenho em função do atendimento das necessidades de mão de obra. Foi deles a elaboração do modelo do aldeamento, posteriormente imitado por outros – religiosos ou não –, assim como definida a eles a tarefa de alcançar índios e trazê-los para o litoral.

Depois, é preciso ponderar que, se até aqui expusemos a Coroa conquistando seus intentos através do apoio jesuítico, consideramos que os religiosos possuíam seus próprios interesses e estratégias e que, para poder atuar, a ordem missionária dependia de condições concretas como o número de religiosos disponível ou a viabilidade de acesso aos gentios. O que queremos sugerir é que, com fins particulares, colonizadores e colonos demandavam à Companhia e que, por outro lado, para atender a seus propósitos evangelizadores, os religiosos avaliavam e aproveitavam a dinâmica das oportunidades laicas. Planos eram traçados pelos inacianos e proposições eram feitas ao rei ou seus representantes, mas nem sempre resultavam. É bom lembrar que Nóbrega, quando da primeira visita à capitania de São Vicente, se lamentou por não ter conseguido liberação para seguir para o sertão, pois acreditava que os Guaranis que encontrou seriam mais facilmente evangelizados. Sua meta foi, entretanto, adiada, pois a ordem da administração colonial era a de manter-se na costa.

Mas, por vezes, a sorte conspirava a favor da Companhia. Os religiosos do Colégio de São Sebastião do Rio de Janeiro tinham a intenção de catequizar os Goitacás que viviam no sertão da região do Cabo Frio, mas as dificuldades não eram poucas, afinal, a viabilidade de estar na região se atrelava a outra necessidade: a estruturação da

ordem na colônia, com a criação de colégios e estabelecimentos que permitiriam a ação junto aos índios e aos colonos, mas também ao crescimento da própria ordem na Província do Brasil.

Deste modo é que o apelo de El-Rei para a ocupação do Cabo Frio surge como uma oportunidade que o reitor do Colégio, padre Antônio de Matos, não desperdiça, colocando-se ao dispor e solicitando, portanto, terras para ereção de igreja e aldeamento. A ameaça de invasão inglesa tornou-se uma conveniência, pois o esforço de adentrar as terras para evangelizar os Goitacás ganhara o suporte das preocupações profanas.

Erigir uma Igreja, dar assistência à povoação e às aldeias, enfim, cristianizar era meio para a colonização. Deste modo, a cristianização era alargamento de fronteira estrito senso. Não apenas uma simples extensão de território, pois a ocupação pela Companhia servia de limite às pretensões de outra Coroa que professava outra religião, já que a percepção de ameaça, naquele momento, se referia aos ingleses, o que minaria um dos mais importantes princípios da identidade portuguesa: a catolicidade.

Neste sentido, a dinâmica colonial e a política régia por vezes atendiam aos intentos originais da Companhia, por vezes adiados pela falta de condições. A Coroa imprimia um rumo, mas não podemos supor que os religiosos estivessem ali somente como obedientes vassallos para atender a roteiros régios. Não: existiam interesses jesuíticos ora adiados, ora inviabilizados que se afirmavam diante das circunstâncias.

Com a Laguna dos Patos não foi diferente. Nóbrega acreditara no sucesso da catequese com os Guaranis-Carijós desde seu primeiro contato, e o grupo, volumoso, ocupava grande área abaixo e para dentro da capitania de São Vicente. Esse volume inclusive já havia sido mencionado por Gabriel Soares de Souza, citando inclusive o nome de Porto da Alagoa em 1587 e há a notícia de que os jesuítas teriam erigido ali uma capela em 1597, mas que não conseguiram manter-se.

Em 1605, o Provincial Fernão Cardim determina que os padres Jerônimo Rodrigues e João Lobato sigam para a Laguna dos Patos, na expectativa de fazer vingar uma missão. O relato deixado pelo padre Jerônimo expõe o sentimento do fracasso pelas dificuldades da conversão e da impossibilidade de permanência dos religiosos, ao que Charlotte de Castelnau L'Estoile justifica:

A missão entre os Carijó é a história de um fracasso político e, por consequência, de um fracasso religioso, pois no Brasil, conversão religiosa e submissão política participavam de um mesmo processo. A

situação no sul da colônia é muito diferente da do norte, onde os jesuítas e as forças civis e militares colaboraram para a conquista do Rio Grande. No sul, as novas leis indígenas de 1595 e 1596 ficam sem efeito, e os bandeirantes multiplicam as expedições sem ser incomodados pelas autoridades civis (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 462).

O citado fracasso não é motivo para uma desistência dos inácianos e em 1609 há mais dois jesuítas seguindo para a região: Antônio Gago e João de Almeida. Este último retorna em 1617 e em 1628 há notícia da presença do padre Francisco Carneiro, aquele que fora enviado por Martim de Sá para descer índios que pudessem salvaguardar o litoral. Mais uma vez, portanto, a demanda régia vem ao encontro dos objetivos da Companhia. A expedição de padre Carneiro pode ser vista como um sucesso entre os contemporâneos, justamente porque conseguiu amealhar volume de pretensos guerreiros que atuariam em favor de El-Rei diante de qualquer ameaça externa. E amealhou sob ordens do governador, filho natural da terra e da família dos conquistadores. Um 'nobre da terra' sem sombra de dúvidas.

Em 1640 os ventos eram outros. Camarários souberam que Francisco Diaz Taño voltara da Europa e, depois de passar em Piratininga, estava no Rio de Janeiro para fazer valer o Breve. Segundo documentos, sabedores de seu teor, esses 'fidalgos dos trópicos' teriam avançado sobre a porta do Colégio de São Sebastião aos gritos de 'morte aos jesuítas'. A contenda teria sido imediatamente freada pelo governador Salvador Correia de Sá e Benevides e negociada para que, naquela cidade, o Breve não vigorasse. A Câmara saiu vitoriosa, maculando a imagem da Companhia. Neste novo contexto, o mesmo jesuíta Francisco Carneiro que antes favorecera a cidade ao trazer os desejados indígenas, em 1640 acaba por redigir um libelo defendendo os da Companhia e desqualificando aqueles que os atacavam, notadamente a Câmara. Portanto, vemos que sua atuação no início do XVII adequava-se aos interesses da capitania, enaltecendo aos olhos de todos o lugar da Companhia junto ao processo colonizador, mas poucas décadas depois seu vínculo com os índios era motivo de desavença e enfrentamento.

O acordo firmado para não publicação do Breve garantiu a manutenção da escravaria de 'negros da terra' e desestabilizou profundamente alianças, pois há notícias de perseguições aos padres já em mais da metade da década de 40, fazendo com que alguns, inclusive, desistissem de assistir aos índios, como expõe a carta do jesuíta Francisco de Moraes.⁷

Consideramos que a forte reação dos colonos diante do Breve em 1640 foi uma ratificação da importância da mão de obra nativa para seus investimentos, assim como as críticas que eles direcionaram aos jesuítas – dizendo coisas tais como a negociação ilegal de sesmarias dos índios – como expressão de seus interesses sobre as terras e, em certos casos, ao controle dos índios. As reações dos colonos, portanto, se definiram por referências de experiências anteriores que os fizeram compreender a decisão papal como injusta e, portanto, passível de contestação. Entre o propósito de liberdade contido no Breve e o acontecimento no Rio de Janeiro, salvaram-se os colonos.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, Agnes. *O Breve de 1639: encontros na América e a liberdade cristã diante do outro*. 2012. Monografia (Graduação em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BOROA, Diego. Carta do Padre Diego de Boroa, provincial do Paraguai dando conta a alguns padres da companhia da destruição de quatro revoluções do Tape.
- BREVE *COMMISSUM NOBIS*, de 22 de Abril de 1639, sobre a Liberdade dos Índios da América”. In: Serafim Leite S.I. *História da Companhia de Jesus*. 6 v. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.
- CARTA DE SESMARIA DE UMA LÉGUA DE TERRA, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, vol. 82, p.322.
- CORTESÃO, Jaime. *Jesuítas e Bandeirantes no Tape: Manuscritos da Coleção De Angelis*. 3 v. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de publicações e Divulgações, 1969.
- BOTERO, João. *Da Razão de Estado*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa, Portugal: DIFEL, 1989.
- BULA SUBLIMUS DEI*, 1537. Disponível em: <http://www.newadvent.org/library/docs_pa03sd.htm>. Acesso em 24 maio 2012.
- CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. São Paulo: EDUSC, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. O mau encontro. In: NOVAES, Adauto. (Org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.
- COURTINE, Jean François. Direito Natural e Direito das Gentes. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A Descoberta do Homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac-Naify, 2009.
- _____. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros Outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuítas e a colonização na América Portuguesa*. 2001. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2001.

_____. *Cardim e a Colonialidade*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História Social da Cultura. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

FLECK, Eliane C. Deckmann. Almas em busca da salvação: sensibilidade barroca no discurso jesuítico (século XVII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 24, n. 48, p. 255-300, Set./Dez. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v24n48/a12v24n48.pdf>>. Acesso em 19 fev. 2012.

FLORÊNCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo: Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima. *O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____; Luis Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no antigo regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007

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

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho: a Monarquia Portuguesa e a Colonização da América: 1640-1720*. São Paulo: Hucitec, 2002.

MONTOYA, Antonio Ruiz. Cópia de um memorial apresentado por Antônio Ruiz de Montoya na corte de Espanha em que expõe as razões que levaram os paulistas a atacar as reduções e cidades de Guairá e a ele a defendê-las com mão armada. Pede se visitem as reduções dos índios e se lhes ponha tributo. Madri, 1639. In: CORTESÃO, Jaime. (Org.). *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

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

NOVAES, Adauto (Org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A Descoberta do Homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Corpo e Santidade na América portuguesa. In: AMANTINO, Márcia; DEL PRIORE, Mary (Orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2011,

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Legislação indigenista colonial: inventário e índice*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1990.

_____. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PROCESSO DAS DESPESAS FEITAS POR MARTIM DE SÁ NO RIO DE JANEIRO, 1628-1633. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, n. 59, 1937.

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

RICUPERO, Rodrigo. Poder e patrimônio: o controle da administração colonial sobre as terras e a mão de obra indígena. In: SOUZA, Laura de Mello; FURTADO, Júnia

- Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.
- RUIZ, Rafael. A interpretação das leis reais: ambiguidade e prudência no poder das autoridades locais na América do Século XVII. *CLIO. Revista de Pesquisa histórica*. Recife, n. 27-1, p. 178-202, 2009.
- _____. Os espaços da ambiguidade: os poderes locais e justiça na América Espanhola do século XVII. *Revista de História*. São Paulo, n. 163, jul./dez. 2010, p. 81-101. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n163/n163a04.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2014.
- _____. *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: ou a descoberta do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Vol. 6. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo VI, Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950. 10 v.
- REQUERIMENTO DE MARTIM DE SÁ, FILHO DO CAPITÃO-MOR E GOVERNADOR DA CAPITANIA DO RIO DE JANEIRO... In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, no 39, 1917.
- TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. In: *Boletim do CPA*, Campinas, nº 15, jan./jun. 2003, p. 71-100. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/11-giuseppe.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2013.

Notas

-
- ¹ Sobre a discussão referente a liberdade indígena o historiador Rafael Ruiz traça um panorama geral do meio ibérico em sua obra *Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: A evolução da legislação indígena castelhana no século XVI*. Carlos Alberto de Moura Zeron nos apresenta as divergências dessa discussão dentro da própria Companhia de Jesus em sua obra *Linhas de Fé*. Alguns tratados políticos de época que podem ser lidos são João Botero e sua obra *Da Razão de Estado*, bem como Justo Lipsio, *De las politicas*.
- ² Sobre este tema conferir NOVAES, Adauto. *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, em especial o texto de Gerd Bornheim “A descoberta do homem e do mundo”; PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: ou a descoberta do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ³ Parte dessa documentação foi compilada na coleção *De Angelis* da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, transcrita pelo historiador Jaime Cortesão e está disponível para consulta através do site da Biblioteca Digital. Esta carta em especial chegou até nós através da obra impressa de Jaime Cortesão, “Carta do Pe Boroa ao Geral da Ordem, Santa fé, 10 de Abril de 1637” In: CORTESÃO, Jaime. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1958.
- ⁴ A versão que utilizamos do Breve é a que foi compilada e anexada por Serafim Leite. “Breve do Papa Urbano VIII, “Commissum Nobis”, de 22 de Abril de 1639, sobre a Liberdade dos Índios da América”. In: Serafim Leite S.I. *História da Companhia de Jesus*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006. Vol. 6
- ⁵ A doação das terras significou a criação do aldeamento de São Lourenço e, a pedido de Araribóia, novas terras foram concedidas pela Coroa aos índios, constituindo o aldeamento de São barnabé ainda no século XVI. Para maiores detalhes das articulações entre a Coroa, os índios e a formação de aldeamentos jesuíticos ver FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Futuros Outros: homens e espaços. Os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América Portuguesa*. Tese de Doutorado, UFF, Departamento de História, 2001.

⁶ “Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá, para defesa dos inimigos que intentavam cometer a cidade e o porto (1628-1632)”, In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, no. 59, MEC: Rio de Janeiro, 1937.

⁷ Serafim Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo VI, p. 97.

Artigo recebido em 30/09/2013. Aprovado em 11/03/2014.