

---

## *Mem de Sá: o Governador dos jesuítas e as tópicas da guerra justa*

*Guilherme Amaral Luz\**

---

**Resumo:** Neste artigo, visamos apresentar a leitura jesuítica do processo político de sujeição do habitante da América Portuguesa no poema épico *De Gestis Mendi de Saa*, atribuído ao Pe. José de Anchieta. No centro dessa leitura, focalizaremos o tema jurídico da “guerra justa” e de seu aspecto caritativo no caminho da salvação do índio.

**Palavras-chave:** guerra justa - jesuítas - Mem de Sá.

**Abstract:** the aim of this article is to present the Jesuits representation of the political process of subjecting Portuguese American natives. This will be seen through an interpretation of the epic *De Gestis Mendi de Saa*, attributed to the Priest Joseph of Anchieta. The juridical topic of “just war” as a way to bring the Indians into the realm of Salvation will be focused in the core of our analysis.

**Key words:** just war - Jesuits - Mem de Sá.

---

Dentre os principais temas jurídicos que a invenção da América coloca em cena no Velho Mundo, destaca-se o da “guerra justa”, protagonizando um papel de relevo nos relacionamentos entre as nações ibéricas (Portugal e Castela) e os povos nativos das Américas. A “guerra justa”, ou melhor, o “direito de guerra” (*ius belli*) é, por exemplo, o objeto central de especulação teológico-jurídica daquela que é conhecida como a segunda *relectio* (aula inaugural) de Francisco de Vitoria (1960, p. 811-858) sobre os índios: *De indis, sive de iure belli hispaniorum in barbaros, relectio posterior*, de 1538. Esse texto dava seqüência a *relectio* do ano anterior, *De indis recenter inventis relectio prior* (Vitoria, 1960, p. 641-726, 1989), na qual o direito das nações (*ius gentium*), derivado do direito natural<sup>1</sup> (*ius naturae*), era definido como princípio de relacionamento entre os povos católicos com as populações nativas da América e de fixação nas novas terras descobertas no Atlântico.

---

\* Doutorando em História – Unicamp e bolsista da Fapesp.

\* Para a confecção deste texto, devemos muito às discussões com os colegas Luis Filipe Silvério de Lima, Isadora Travassos Telles, Bianca Morganti e Rafael Ruiz.

O tema das “guerras justas”, nesse sentido, articula-se a um amplo contexto de discussão ética sobre a conversão dos povos americanos à religião católica e sua introdução no corpo político do reino ou do império. Sobretudo com o famoso debate de Valladolid, em meados do século XVI, as prerrogativas de Vitoria vão-se tornando hegemônicas no mundo católico, superando teorias políticas relacionadas à “escravidão natural”, defendidas com maior empenho pelo jurista Juan Ginés Sepúlveda, adversário de Bartolomé de Las Casas, no debate. Além disso, várias bulas papais, como a *Sublimis Deus*, já vinham confirmando a perspectiva de Vitoria e as ações bélicas contra os povos que não aceitavam a “proposta” do *Requerimento de los conquistadores*, elaborado por Rubios, tornavam-se, aos poucos, ilegítimas aos olhos da Igreja e do Império (Ver: Acosta, 1984 - 1987; Hanke, 1968; Pagden, 1989; Ruiz, 1991).

No “direito de guerra” defendido por Vitoria, somente uma causa justa poderia justificar a guerra. A justiça deve ser considerada, primeiramente, no que concerne às causas da guerra e seus objetivos. Segundo o “direito natural”, a guerra poderia ser declarada por qualquer ofensa recebida, para defesa da *republica*, vingança da ofensa e garantia da paz. Nesse ponto, vale considerar que o grande objetivo da guerra deve ser o estabelecimento ou defesa do “domínio”, de modo que os agressores sejam punidos exemplarmente e os inocentes ressarcidos dos danos causados pelos agressores (Vitoria, 1960, p. 857 - 858). No caso dos índios, Vitoria exclui várias causas de guerra como possíveis de serem consideradas justas, mas que poderiam ser ou estavam sendo levantadas (erroneamente, do ponto de vista escolástico) como legítimas. Entre elas, a suposta “servidão natural” dos índios e seus bárbaros crimes contra as “leis naturais e divinas”. Para Vitoria, uma “guerra justa” contra os índios só seria legítima (1) se eles ferissem o “direito de pregar” (*ius praedicandi*), (2) para defender-se ou aos inocentes de agressões e (3) para defender o direito de comércio (Pagden, 1990, p. 82-88; Vitoria, 1960, p. 811-858). Afora essas razões, nenhuma outra justificaria a guerra, e o modelo defendido de fixação na América é o de convivência pacífica com os índios, que deveriam ser convertidos, não por força, mas por argumentos prováveis, bons exemplos e milagres (Vitoria, 1960, p. 694).

Com o tempo, discípulos de Vitoria foram limitando ainda mais as causas justas de uma possível ação bélica contra os índios. O primeiro a eliminar uma causa foi Melchor Cano, que não via motivo justo em defender o direito de comércio, pois, segundo ele, os europeus iam à América não como comerciantes, mas, na maioria das vezes, como conquistadores e mesmo “ladrões”. Na década de 1560, foi a vez de Juan de la Peña, aluno de Domingo de Soto, questionar mais uma das causas justas para se mover guerra contra os indígenas americanos. Agora, era o direito de defender os inocentes posto em

suspeita, pois segundo Peña, não era claro que os índios americanos teriam ofendido um número significativo de pessoas de seu próprio povo, a ponto de haver necessidade de interferência européia (Pagden, 1990, p. 88-96). Além disso, o próprio Vitoria já alertava que defender o direito de ensinar o Evangelho não é o mesmo que pregar pela força. A força só poderia ser utilizada contra aqueles que impedem os dispostos a ouvir que ouçam e nunca contra quem não está disposto a ouvir ou mesmo contra aquele que, depois de ouvir, não se convence (Vitoria, 1960, p. 695-696).

Segundo Vitoria (1960, p. 857-858), toda guerra deveria ser movida contra a vontade de quem a move e apenas por necessidade, jamais por interesses. Uma vez movida a guerra e vencida, o vencedor deveria agir como um juiz entre as *republicas* envolvidas, satisfazendo a nação ofendida com o menor dano possível à nação ofensora, conforme aparece em seus cânones da guerra justa. Uma vez que a não aceitação da fé cristã, a insubmissão ao Império e os crimes contra a natureza – entre os quais os sacrifícios humanos e a antropofagia – não são causas legítimas de guerra justa, como poderíamos encarar as sangrentas batalhas contra os índios canibais que aparecem no épico *De Gestis Mendi de Saa*, movidas pelo Governador, tido pelos jesuítas como prudente, justo e de grande fé e espírito? Se ele não pode querer guerrear com os índios para fazê-los aceitar a fé pela força, de que modo ele pode ser cantado como aquele que os sujeitou pela força, fazendo-os viver em aldeamentos, respeitando as leis positivas da coroa, a autoridade dos padres da Companhia de Jesus, a lei natural e os mandamentos de Deus?<sup>2</sup> Haveria alguma contradição entre a proposta de conversão pacífica defendida por Vitoria e a vanglorização épica dos feitos bélicos do terceiro Governador Geral do Brasil, pela pena da Companhia de Jesus<sup>3</sup>?

Para responder tais perguntas, é necessário, em primeiro lugar, distinguir a caracterização do inimigo da sua natureza e, ainda, dos motivos que levam a uma ação bélica contra eles. De fato, todos os índios inimigos que aparecem no épico são caracterizados como bárbaros, sobressaindo sua índole guerreira, assassina e sanguinária, a prática cruel de devorar a carne de seus inimigos e a grande soberba. No entanto, nenhuma dessas características devem ser tomadas como naturais, pois, caso fossem, seriam contraditórias com a natureza humana e com os princípios da “razão natural”. Como Nóbrega já assinalara em seu *Diálogo sobre a conversão dos gentios*, o barbarismo indígena deve-se à má criação que tiveram no meio corrupto em que viviam e ao afastamento do conhecimento da “verdade” por punição pelo pecado de sua linhagem: a de Cam, filho amaldiçoado de Noé.<sup>4</sup> Assim sendo, os índios eram escravos de seus costumes vis, constituindo-se como seres facilmente enganados pelas artimanhas do Diabo (Nóbrega, 1988, p. 229-245). Além disso, em nenhuma

das batalhas travadas por Mem de Sá, o alvo direto era a punição do barbarismo, mas de um de seus efeitos: a agressão que faziam aos colonos e súditos da Coroa, que viviam em paz na terra, exercendo seus direitos naturais de pregar o Evangelho (*ius predicandi*).

O primeiro desses eventos bélicos é o episódio central do primeiro livro, que narra o envio de Fernão de Sá, filho do Governador, para lutar contra o gentio Tamoio na Capitania do Espírito Santo. Na caracterização desse gentio, vários adjetivos negativos são comparados a ídolos de animais, superando-as: “mais feroz do que o tigre”; “mais voraz que o lobo”; “mais assanhada que o lebreus”; “mais audaz que o leão” e, para terminar, que “saciava o ávido ventre com carnes humanas” (Anchieta, 1970, p. 92-93). No entanto, o motivo do ataque a eles não é essa caracterização, mas as ofensas que faziam aos moradores da Capitania, ameaçando-os e mostrando-se dispostos a acabar com eles. Daí a necessidade de intervenção bélica para acabar com as ofensas e ameaças e para a restauração da paz e da justiça. Morto em batalha, Fernão de Sá torna-se um mártir dos portugueses, que se sagram vitoriosos, sendo Mem de Sá pintado como aquele que entregou seu filho como sacrifício para a salvação da vida de muitos...

A morte de Fernão de Sá serve como pretexto para uma das analogias mais fortes do épico: a dos feitos de Mem de Sá com os de Deus. Na verdade, mais do que uma analogia pura e simples, o poema estabelece uma dependência dos feitos grandiosos do Governador com a “vontade de Deus” e o exercício da Sua justiça<sup>5</sup>. Já na epístola dedicatória que antecede os livros do poema, fica claro que o objeto de louvor primeiro não é o suposto heroísmo de Mem de Sá, mas a onipotência divina, da qual o Governador serve como instrumento. Nesse sentido, a maior e única glória que Mem de Sá pode esperar com seus feitos é a celeste, pois a mundana não passaria de um engano ou ilusão de autonomia frente aos desígnios do Criador e ao julgamento de Cristo. Por isso, embora as guerras contra os índios não sejam movidas para puni-los contra os bárbaros crimes que cometem, elas podem prestar a este serviço como efeito da justiça divina que, estando ao lado de Mem de Sá, o garante sempre a vitória, colocando-o na condição legítima de um “juiz” em seu desfecho, conforme vimos nos próprios cânones na guerra justa defendidos por Francisco Vitoria.

Em todas as batalhas do épico, há sinais claros de que a vitória de Mem de Sá é possibilitada pelo auxílio da providência divina, que entra em cena para impor a paz, a justiça e vingar os agressores. Um exemplo é o da vitória de Mem de Sá no levantamento dos índios de Ilhéus, narrado no Livro II, quando Deus teria dado “ao Chefe vitória em terra e no mar” (Anchieta, 1970, p. 154-165), conforme narrado no poema. Até mesmo a melhora do tempo é tomada

como auxílio de Deus para a partida do Governador de Salvador a Ilhéus e, sendo os homens de Mem de Sá protegidos por Deus, os índios percebem a inferioridade, amedrontam-se e pedem a paz, aceitando quaisquer leis que impusesse o Governador. Sempre que as pazes são firmadas, percebe-se o uso da vitória para submeter os agressores ao jugo das leis civis, naturais e divinas, para impor tributos para ressarcimento dos prejuízos de guerra e para estabelecer que sejam doutrinados na fé<sup>6</sup>. Ou seja, mesmo que não se use, diretamente, a força para a conversão dos índios, ao usar força para derrotar as agressões cometidas por eles, cria-se condições de também realizar a “vontade de Deus” de trazer aquelas almas sob comando de Satã de volta ao corpo da Igreja.

É, assim, bastante significativa a resposta de Mem de Sá para a seguinte dúvida missionária que aparece no Livro II:

Podem os tigres viver sem a preia / e os leões ferozes deixar de  
espedaçar os novilhos / e os lobos perdoar às mansas ovelhas? Antes  
deixará o gavião, em vôo audacioso librado no espaço, / de raptar  
tímidas aves, e a águia real de garras aduncas / de levantar às alturas  
em revoada a lebre cativa: / do que os brasís de devorar carnes  
humanas.

Responde o Governador:

Vive o Deus que criou céus, terras e mares / ante o qual tremem as  
abóbadas do firmamento / e as colossais muralhas do imenso  
universo. / Sua destra trar-nos-á auxílio a seu tempo / e livrará os  
cristãos de tamanhas desgraças (Anchieta, 1970, p. 132-135).

Percebe-se que o ato de livrar a humanidade do canibalismo é algo que compete à onipotência divina, que, no momento adequado, fará a justiça. Mem de Sá, ao utilizar-se das vitórias para impor o fim da prática do canibalismo age a favor desta justiça divina, operando prudentemente, na circunstância adequada e mediante causas justas, para a efetivação do milagre da conversão de bárbaros em cristãos.

Auxiliar Deus no cumprimento de Sua vontade providencial e ter o auxílio Dele nas suas próprias investidas a favor da fé e da justiça é uma constante da caracterização do comportamento do Governador. Estamos diante de uma estrutura de reciprocidade entre a vontade do homem e a vontade de Deus que, na espiritualidade inaciana, é o fruto mais profundo de um exercício espiritual. Mais do que um processo de anulação dos desejos humanos, o objetivo dos Exercícios Espirituais é a conformação desses desejos à verdadeira e natural vontade do ser: a salvação<sup>7</sup>. A salvação da alma, por sua vez, implica o amor a Deus, que se manifesta no amor ao próximo através do ato de caridade, princípio motor da tarefa de converter e de propagar o Evangelho<sup>8</sup>. A sujeição

do inimigo às leis após a vitória na guerra justa é um ato caritativo do Governador, garantindo o auxílio divino sempre a seu favor, ao mesmo tempo que colaborando com Deus para a realização de Sua vontade. No limite entre a vitória e a derrota, encontra-se o pecado, a ação imprudente, os atos de injustiça, a incredulidade, o furto da consciência. Estar contra tudo isto é a certeza da vitória, estar a favor é anúncio de uma punição divina: a derrota. Na situação de derrota, resta tomar consciência do erro e implorar por misericórdia e perdão. Na vitória, resta agir como braço misericordioso que auxilia o derrotado no reconhecimento de seu erro e na retomada do seu caminho natural em direção à salvação.

A guerra que se apresenta nos “Feitos de Mem de Sá” não é simplesmente uma realização humana que se direciona contra um inimigo fixo. Ela é um meio humano através do qual a providência manifesta-se no mundo, punindo o pecado e os pecadores e perdoando os arrependidos. Sendo assim, o sucesso na guerra está atrelado à conduta cristã dos envolvidos. O mais importante não é o poderio técnico, mas estar em condição de receber o auxílio divino para afirmar a sua salvação e ajudar na salvação do próximo ou de seu povo. Essa tópica, muito antiga, aparece, por exemplo, no livro bíblico *Juízes*. Nele, Gedeão, líder do povo de Israel, tem seu exército drasticamente reduzido por Javé para que fosse evidenciado, na sua vitória contra os Madianitas, que ela só se deveu ao auxílio divino e não às forças humanas (*Jz.* 7, 2-8). No épico de Mem de Sá, o momento que esta tópica fica mais clara é no livro IV, quando, em inferioridade numérica e lutando contra um inimigo tido como imbatível, os franceses do forte Coligny, os homens de Mem de Sá vencem a batalha, tomam a ilha de Villegagnon, presenciando a fuga dos franceses aterrorizados frente ao auxílio de Deus, que intervém na batalha quando já quase não há pólvora com os portugueses e Mem de Sá suplica pela sua ajuda. No fim da batalha, os portugueses percebem admirados que, dentro do forte, havia muita munição e peças de guerra, mas nada que fosse objeto de devoção cristã. A vitória, assim, torna-se sinal de que a conduta do vencedor é correta e justa, pois está em acordo com a vontade de Deus, garantido a visualização de um elo entre o homem e o Criador (Anchieta, 1970, p. 214-221).

É fundamental, como garantia da vitória, a manutenção do elo entre homem e Deus. Quebrá-lo é o mesmo que corromper a finalidade e o objetivo da guerra, tornando-a autônoma em relação à justiça de Deus e, conseqüentemente, levando à perda do auxílio providencial e, naturalmente, à derrota. Manter-se constante na fé, na prudência e na justiça e fazer com que seus comandados mantenham-se do mesmo jeito é responsabilidade de um chefe cristão na guerra. Um episódio que ilustra a luta de Mem de Sá contra a inconstância de seus comandados e, em especial, dos índios aliados é quando,

no livro III, terminada uma batalha contra índios rebeldes, um aliado, que não se revela, rouba um braço inimigo para ser devorado. Percebendo o furto, Mem de Sá ordena que o braço seja devolvido ao resto do corpo, determinando a pena de morte para aquele que for descoberto como o autor da recaída antropofágica (Anchieta, 1970, p. 174-175). A devolução do braço ao corpo pode, ainda, ser tomada metaforicamente como necessidade de coesão de todas as partes ao conjunto orgânico da *polis* cristã. Regredir ao pecado antigo é esquarterar o corpo místico que já se conseguiu reunir para a realização da vontade de Deus. Não permitir a perda de um trabalho é condição da continuidade da missão, o que é facilmente associável à política dos aldeamentos e à presença constante da Companhia de Jesus junto aos índios, impedindo o retorno aos “maus hábitos” de seus antepassados<sup>9</sup>.

Dando uma pausa na leitura de “Os feitos de Mem de Sá”, e voltando nossa atenção para a correspondência jesuítica anterior à vinda do terceiro Governador Geral para o Brasil, percebemos que, paulatinamente, os missionários vão-se tornando menos “enganados” a respeito da convicção acerca da facilidade da conversão do índio, chegando ao ponto de colocar a sua possibilidade em dúvida<sup>10</sup>. Em 1557, Nóbrega escreve seu famoso *Diálogo sobre a conversão dos gentios*<sup>11</sup>, que se utiliza deste desengano para reascender as chamas do empenho missionário e salvífico (Nóbrega, 1988, p. 229-245). Em grande parte das cartas, sobretudo nas de Manuel da Nóbrega, os estorvos à ação missionária são creditados aos próprios moradores portugueses na terra e à desarticulação do corpo político da administração da Província. Tais constatações levavam os jesuítas a crerem que a própria presença dos portugueses na terra estava comprometida, pois Deus os castigava com mortes, derrotas em guerras e outros danos. A situação significava uma perda do elo entre os portugueses e sua missão perante o Criador: levar o Evangelho às quatro partes do *orbe*.

Em 1559, Nóbrega escreve uma carta para Tomé de Sousa, primeiro Governador Geral do Brasil<sup>12</sup>, na qual percebe-se, claramente, a centralidade da vinda de Mem de Sá entre dois momentos muito distintos da situação portuguesa em terras americanas. O primeiro seria um caminho descendente ou mesmo decadente que vai da chegada de Tomé de Sousa e dos Jesuítas na terra para conversão dos nativos até os conflitos entre portugueses e índios confederados, no final do governo de Duarte da Costa<sup>13</sup>. No seu fim, Nóbrega constata uma série de punições divinas aos portugueses por terem se distanciado dos objetivos mais devotos de sua presença na América, voltando-se aos interesses mundanos da cobiça material e da usura, praticando ações criminosas contra a população indígena e abraçando suas gentilidades, como a poligamia e a própria antropofagia, as quais incentivavam como estratégia de controle e firmação de alianças.<sup>14</sup> O segundo momento seria de ascendência ou de retomada

dos objetivos iniciais salvíficos da vinda dos portugueses para a América, o que começa a ser empreendido pelo recém chegado Governador Mem de Sá, que iria impor ordem e justiça na terra. A esse momento, Nóbrega se refere como de misericórdia divina que, depois das punições, sempre opera reconduzindo seu povo para o caminho da retidão. Nesse contexto, Mem de Sá é tomado como um enviado de Deus para ser instrumento de Sua misericórdia.

Assim, Mem de Sá passa a ser celebrado como um instrumento divino enviado à América portuguesa para estabelecer aquela *república* temporal que seria ordenada “segundo a finalidade da Cidade de Deus”, como Pécora (2001, p. 114) refere-se às concepções políticas de Nóbrega, no seu *Diálogo*. Tal instrumento teria, em primeiro lugar, a forma de um chefe militar prudente e justo, capaz de derrotar os inimigos da Religião. Ele teria, do mesmo modo, a forma de um juiz, aproveitando as ocasiões de vitória militar para estabelecer a distribuição da justiça de guerra. Ele haveria de ser também um líder, capaz de conduzir seu povo às vitórias e os derrotados ao caminho do arrependimento e da sujeição aos princípios justos de vida civil, e um legislador, impondo leis positivas que inibam atos vis, como a antropofagia, e estabelecendo e fazendo-se executar penas proporcionais às culpas dos que não as respeitarem. Enfim, este instrumento de misericórdia divina deveria ser, no sentido bíblico, um *Juiz*, tendo “julgar” e “reinar” uma ligação total de interdependência<sup>15</sup>. Governar, nesse sentido, seria distribuir a justiça de Deus à coletividade, realizando, entre os homens, como representante de Deus, a Sua vontade de salvar Seu povo. Essa era a função exigida de um Governador geral pelos padres da Companhia e, dela, a memória de Mem de Sá passou a servir como grande *exemplum*. O “Seu povo”, por sua vez, seria a totalidade dos indivíduos sob a jurisdição do governador: moradores e “indígenas tutelados”<sup>16</sup>.

O épico *De Gestis Mendi de Saa* incorpora-se ao mundo textual da Companhia de Jesus na América portuguesa, portanto, como celebração da misericórdia Divina através da realização de Sua justiça pelo Governador por Ele enviado às terras brasílicas. Ao mesmo tempo, o louvor presta-se à elaboração de um modelo de virtudes políticas do governante ideal pretendido pelos jesuítas para levar a cabo a missão de pregar o Evangelho além mar, colaborando para a realização da promessa de Cristo: o retorno à primavera dos tempos. Nesse modelo, destacam-se como características indispensáveis ao chefe a prudência, a vontade de fazer justiça e a fé no auxílio de Deus para as suas realizações devotas. Respondendo a pergunta que sugerimos acima, não há nada no épico de uma celebração da guerra indiscriminada contra infiéis ou bárbaros, mas sim da guerra como instrumento de realização da justiça divina, cujo uso correto pelo governante prudente leva ao alcance daquele que é tido como o objetivo mais alto das realizações humanas: a obtenção da glória celestial.



## Referências bibliográficas

- ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute: corpus hispaniorum de pace vols.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987. v. XXIII e XXIV.
- ANCHIETA, José. *De gestis mendí de saa: poema epicum.* Original acompanhado de introdução versão e notas por Armando Cardoso. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura / Comissão Nacional para as Comemorações do Dia de Anchieta, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Cartas: correspondência ativa e passiva.* São Paulo: Edições Loyola, 1984.
- \_\_\_\_\_. *De gestis mendí de saa: edição fac-similar.* Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional / Departamento Nacional do Livro, 1997.
- BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica.* São Paulo: Loyola, 1984. v. II.
- CHAMBOULEYRON, R. A evangelização do Novo Mundo: o plano do Pe. Manuel da Nóbrega. *Revista de História, USP*, n. 134, p. 37-47, 1996.
- GIUCCI, G. *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532.* Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- HANKE, Lewis. *Estudios sobre Fray Bartolome de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de America.* Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968.
- LEITE, Serafim (Ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954-1968. 3 v.
- \_\_\_\_\_. O Poema de Mem de Sá e a pseudo autoria do Pe. José de Anchieta. In: *Novas páginas de história do Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- LESTRINGANT, Frank. *Le huguenot et le sauvage.* Paris: Aux Amateurs de Livres, 1990.
- LOYOLA, Inácio de. *Obras.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- LUZ, Guilherme Amaral. A antropofagia e o problema da alteridade no século XVI na América portuguesa. *Estudos ibero-americanos.* Edição Especial (1), p. 125-138, 2000.
- \_\_\_\_\_. Os justos fins da França Antártica. *Locus: revista de História*, n. 7 (1), p. 63-78, 2001.
- MONTEIRO, John. A transformação de São Paulo indígena, século XVI. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: In: Cia. das Letras, 1995. p. 17-56
- NÓBREGA, M. *Cartas do Brasil, 1549-1560.* Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega (opera omnia).* Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the american indian and the origins of comparative ethnology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property of the American Indians.” In: *The languages of political theory in Early-modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 79-98.
- PÉCORA, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Ed.). *Tempo e história.* São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 423-461.
- \_\_\_\_\_. *Máquina de gêneros.* São Paulo: Edusp, 2001.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos

XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. (Ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992. p. 113-132.

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995.

RAMINELLI, R. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

RAMOS, Fábio Pestana. “O Brasil entre a fronteira do real e do imaginário: o confronto cultural e militar entre índios e portugueses.” *Estudos Ibero-Americanos*, Edição Especial (1), p. 139-148, 2000.

RUIZ, Rafael. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos: a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola*. 1991. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SOTO, Domingo de. *De la justicia y del derecho*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968. 5 v.

THOMAS, George. *Política indigenista dos portugueses no Brasil, 1500-1640*. São Paulo: Loyola, 1981.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977. v. II.

VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

\_\_\_\_\_. *Relectio de indis: carta magna de los índios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

## Notas

---

<sup>1</sup> Francisco de Vitoria (1485-1546) é considerado um dos principais precursores do ressurgimento do tomismo entre os modernos teóricos do estado, no século XVI. Segundo Skinner (1996, p. 414-449), essa teoria política seria fundamentada no “direito natural” (e, logo, também na razão natural), tendo como principais adversárias aquelas teorias advindas de perspectivas “heréticas” ou que enfatizam a inaptidão do homem de conhecer o justo e de utilizar a “lei natural” como princípio moral para a atividade política. Dentre os principais adversários teóricos estariam Lutero, Erasmo e Maquiavel, por exemplo. Sobretudo na Espanha, Vitoria fez germinar as sementes de suas reflexões políticas. Lecionando nas Universidades de Alcalá e Salamanca, teve discípulos que depois tornaram-se célebres propagadores, comentaristas e teóricos do

tomismo e de suas idéias políticas como: Diego Covarrubias (1512 -1577), Melchior Cano (1509 - 1560) e Domingo de Soto (1494 -1560). A partir da meados do século XVI, o neotomismo expande-se também para a França, onde já havia timidamente se iniciado quando Vitoria estudava na Universidade de Paris com seu mestre Pierre de Crockaert (1450 -1514), e, sobretudo, para a Itália, onde seu grande expoente pode ser considerado Roberto Bellarmino (1542-1611). O neotomismo atinge a Itália (Roma) bem no ambiente do Concílio de Trento, no qual exerceu grande influência. O próprio Domingo de Soto participou diretamente dele como teólogo imperial de Carlos V e representante dos Dominicanos. Se as primeiras gerações do neotomistas foram formadas basicamente por padres dominicanos, como o próprio Vitoria, as

subseqüentes tiveram maior representação entre os Jesuítas, como o próprio Bellarmino e aquele que ficou conhecido como seu principal teórico no campo da política e da metafísica: Francisco Suárez. Em Portugal, os neotomistas jesuítas foram muito influentes, destacando-se no campo jurídico com Luís de Molina (1535 - 1600) e Martin de Azpilcueta Navarro, tendo o último sido aluno de Vitória em Salamanca e professor de missionários que se tornaram muito conhecidos pelos seus trabalhos e escritos na América, como Manuel da Nóbrega e seu sobrinho, Juan de Azpilcueta Navarro. Para uma idéia geral do ressurgimento do tomismo e de sua repercussão nas teorias sobre o relacionamento com os povos da América, sugerimos Pagden (1989; 1990).

<sup>2</sup> Sobre a política dos aldeamentos e a participação dos jesuítas, sobretudo Manuel da Nóbrega, na sua elaboração, ver: Chambouleyron (1996). Um estudo bastante detalhado sobre os aldeamentos indígenas em São Vicente e Piratininga, entre os séculos XVI e XIX, que, na sua fase quinhentista, não diferem muito dos demais do território da América portuguesa, é o de Petrone (1995).

<sup>3</sup> Não entraremos, aqui, nas polêmicas sobre a autoria do poema épico *De gestis Mendi de Saa*. Tal polêmica foi levantada por Serafim Leite (1964). O interessante é notar o caráter modelar que ele tornou-se para a constituição da memória do terceiro Governador, nos textos da Companhia. Simão de Vasconcelos (1964, p. 33-39) é um exemplo disso. Escrevendo cerca de um século depois do épico, ele afirma ter Anchieta como principal “fonte” e diz que Mem de Sá mereceria “um grande tratado de suas virtudes heróicas, por pai da Companhia, dos pobres, da república, dos índios e de todo o estado” (*idem*, p. 33). Sobre os principais elementos desse “modelo jesuítico” de representação da memória de Mem de Sá, sugerimos Luz (2001, p. 68-71).

<sup>4</sup> É interessante atentar, como fez Raminelli (1996, p. 23 - 83), para as diferenças na caracterização do “bárbaro”, conforme os “colonos”, e do “gentio”, conforme os “religiosos”. Para os últimos, o índio seria um cristão em potencial que, tutelado, poderia reingressar para o corpo místico da Igreja. Nos primeiros, os traços mais enfatizados do índio são aqueles que reforçam os estereótipos da barbárie, servindo para estabelecer a colonização como um princípio moralizador e reafirmando várias das idéias políticas associadas à “servidão natural” de Aristóteles, via Sepúlveda.

<sup>5</sup> É interessante notar que o título *De gestis Mendi de Saa* (“Os feitos de Mem de Sá”) não corresponde ao da edição de 1563 do épico, única impressa ainda no século XVI; mas é atribuído por Simão de Vasconcelos, em 1672, à versão manuscrita do texto da qual se tinha conhecimento no momento. Somente em meados do século XX, quando o manuscrito atribuído a Anchieta já havia sido publicado por Armando Cardoso, em 1958, é que se descobre a edição de 1563, editada em Coimbra, e disponível, hoje, facsimilada na edição da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, de 1997. Nesta edição, alguns episódios do livro I do manuscrito são suprimidos e a divisão do texto em livros desaparece. O título do épico, por sua vez, é bem mais revelador dos sentidos teológico-políticos que carregava no século XVI: *Excellentissimo, singularisque fidei ac pietatis viro Mendo de Saa, Australis, sev Brasilliae indiae praesidi praestantissimo*. Enquanto *De gestis Mendi de Saa* (“Os feitos grandiosos de Mem de Sá”) poderia sugerir um canto em louvor dos atos heróicos da personagem, o título de 1563 presta-se a enfatizar a eficácia de Mem de Sá como Governador devoto em fé e piedade, o que é mais condizente com a tônica geral do texto e serve, exemplarmente, como recomendação de exercício prudente do poder por parte dos

comandantes políticos das empresas ultramarinas. Para um panorama a respeito das edições do poema e de sua controversa autoria, sugerimos: Leite (1964); Cardoso, Armando. “História e autoria do poema”. In: Anchieta (1970, p. 07 - 26). Pereira, Paulo Roberto. “De gestis Mendi de Saa: a trajetória de um livro”. In: Anchieta (1997, p. 09-22).

<sup>6</sup> O caso da vitória sobre os índios rebeldes de Ilhéus, no livro II, é paradigmático. Ver Anchieta (1970, p. 164 - 169).

<sup>7</sup> Diz Inácio de Loyola: “O homem é criado para elevar, fazer reverência e servir a Deus nosso Senhor e, mediante isto, salvar sua alma. As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem para que lhe ajudem na perseguição do fim para o qual é criado. De onde se segue que o homem tanto há de usar delas quanto lhe ajudem para o seu fim e tanto deve se afastar delas quanto para ele o impedem. Por isso é necessário tornarmos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido à liberdade de nosso livre arbítrio e não lhe é proibido, de tal maneira que não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que breve e, por conseguinte, em todo o mais, somente desejando e elegendo o que mais nos conduz para o fim que somos criados” (Loyola, 1991, p. 228 - 229. Tradução livre).

<sup>8</sup> Nas *Constituições da Companhia de Jesus*, Loyola deixa claro que a salvação do próximo é o objetivo máximo da ordem: “O fim desta Companhia é, não somente atender à salvação e perfeição das próprias almas com a graça divina, mas, com a mesma intensidade, procurar ajudar a salvação e perfeição das dos próximos” (Loyola, 1991, p. 466. Tradução Livre). Este objetivo difere a Companhia de Jesus das demais ordens religiosas precedentes de caráter mais contemplativo, como os Franciscanos, fazendo-se uma instituição a serviço da propagação da fé. Não por acaso, as

peregrinações, as missões de conversão e reconversão (seja no Velho ou no Novo Mundo), as prédicas e a participação em espetáculos e festas devotas serão “lugares” de atuação privilegiados pela Companhia de Jesus.

<sup>9</sup> Articula-se a isto a célebre construção vieirense da alegoria do índio americano como uma “estátua de murta”, presente no *Sermão do Espírito Santo*. Esta imagem sugere uma “falsa” facilidade indígena em aprender os preceitos cristãos, convertendo-se à “verdadeira” religião. Segundo Vieira, os índios sempre parecem estar dispostos a crer no que os dizem os padres, mas não se mantêm constantes no aprendizado, sendo necessária a presença constante de um missionário que os re-ensine freqüentemente e os corrija, não deixando perder a forma que conseguiu-se moldar. A alegoria da “estátua de murta”, como um desenvolvimento da tópica da “inconstância” do índio, repetida inúmeras vezes pelos missionários do século XVI, como indicamos Pécora (1992, p. 452), “constrói-se de modo a argumentar sobretudo a necessidade radical de permanência e convívio estrito dos jesuítas junto ao índio, justificada pela sua atitude mesma diante da fé, que sempre necessita correção”.

<sup>10</sup> Colocar em dúvida, aqui, não tem o sentido de desacreditar na possibilidade de conversão dos índios, o que deve ser pensado como um pressuposto católico afirmado pela famosa bula *Sublimis Deus*, de 1537, do Papa Paulo III. A dúvida é, por exemplo, no *Diálogo* de Nóbrega, um artifício que visa transformar o desânimo missionário, mediante à experiência junto ao índio, em fervor. A estratégia do diálogo parece-nos ser a de primeiro apontar as grandes dificuldades do trabalho de converter para, em seguida, atribuir suas dificuldades não ao próximo a ser convertido, mas à maneira de pregar do missionário. A impossibilidade efetiva de converter o índio é mais própria do discurso

huguenote sobre os Tupinambás, cujo grande exemplar é *Viagem à Terra do Brasil*, de Jean de Léry, editada em 1578. Nesse, como percebe Frank Lestringant (1990), o “nobre selvagem” mantém uma série de traços que os ligam à linhagem camita, afastando-os da *predestinação*. Por mais que os Tupinambás revelem características mais nobres e civilizadas do que muitos europeus, isto não implica, no discurso huguenote, possibilidade de salvação.

<sup>11</sup> Um bom estudo sobre o *Diálogo da conversão dos gentios* é feito por Pécora (2001, p. 91-115). Neste, Pécora propõe que Nóbrega estabeleça, como meio de conversão do índio, a sua inserção em uma *polis* a ser fundada em leis positivas derivadas do *direito natural*. Em tal “cidade”, que pode ser tomada como uma espécie de “projeção imaginária” do que seriam os aldeamentos do governo de Mem de Sá e que, seguramente, estaria baseada na “cidade de Deus” de Santo Agostinho, obrigaria “a consciência cristã individual que tem notícia de Deus”, os gentios, compelindo-a “a entrar no *corpo místico* que cumpre a história como virtualidade transcendente” (Pécora, 2001, p. 115).

<sup>12</sup> Trata-se de uma carta que ficou conhecida como: “A Thomé de Sousa (1559)”. In: Nóbrega (1988, p. 191-218).

<sup>13</sup> Duarte da Costa foi o segundo Governador Geral do Brasil, conduzindo-o entre 1553-1557. Este período é visto, nas cartas jesuíticas, como de grande desânimo em relação à conversão e como uma época de muitos conflitos entre índios e moradores, e entre pessoas influentes da administração da colônia.

<sup>14</sup> Historiadores recentes, como John Monteiro, sustentam que a adoção de “gentilidades” por alguns moradores constituiu uma prática eficaz e estratégica para obter prestígio no interior das “estruturas indígenas”, colaborando, nas

palavras de Monteiro (1995, p. 34), “na moldagem das relações luso-índigenas em favor dos portugueses”. A poligamia, como forma de constituir laços de parentesco e aliança, e o aproveitamento das tradicionais alianças ou hostilidades entre grupos indígenas, segundo esta abordagem, foram algumas dessas estratégias de contato e conquista que marcaram as primeiras transformações do modo de viver indígena com a chegada e o estabelecimento dos portugueses na terra. Em relação a estas “estratégias”, os jesuítas sempre se posicionaram contrários, vendo-as como contrárias ao modo de vida cristão e funcionando como mau exemplo aos índios, ou seja, como estorvo ao trabalho missionário.

<sup>15</sup> No Antigo Testamento, por exemplo em *Juízes*, diz Johannes Bauer: “todos os líderes humanos eram considerados como representantes de Deus, os quais como ‘juízes’ tinham de restabelecer a ordem ideal” (Bauer, 1984. v. II, p. 585). No *Salmo 72*, percebe-se que o objetivo de um bom rei é a distribuição da justiça, que nada mais seria que a realização da vontade salvífica por Javé de seu povo. No Novo Testamento, a inextricável relação entre governar (reinar) e julgar é percebida pela promessa que Jesus faz aos seus discípulos de que eles receberão *tronos* para poderem *julgar* (Lc 22, 29 - 30 e Mt 19, 28), o que é interpretado como promessa de participação no Reino de Deus. No Novo Testamento, Cristo surge, ainda, como aquele que anuncia a proximidade do “Dia do Juízo”, quando Ele próprio seria o juiz do último dos julgamentos. Assim sendo, a única forma de participar, no Reino de Deus, sendo absolvido no Juízo Final, seria ouvindo a palavra de Jesus (o Evangelho), colocando-a em prática (Mt 7, 24-27). Ver: Bauer (1984. v. II, p. 585-609).

<sup>16</sup> Não se deve confundir “tutela” com escravidão ou, tampouco, com “*encomienda*”. Os índios tutelados, ou aldeados, são

considerados, ao longo da legislação positiva dos séculos XVI e XVII na América portuguesa, homens livres, cujo trabalho só pode ser utilizado mediante o pagamento de salário, conforme dizem, por exemplo, as leis da coroa de 1587, 1611 e o alvará de 1586 (Perrone-Moisés, 1992, p. 120). Além disso, no caso da tutela em aldeamentos, diz Perrone-Moisés (*idem*, p. 122): “a catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto, reafirmados ao longo de toda a colonização”, devendo os índios ser tratados pelos tutores com bons tratos, justiça e objetivando a salvação da alma. Quanto à relação entre tutela ou administração de índios e *encomiendas*, Petrone (1995, p. 97-100) faz aproximações e distinções interessantes, ambas têm “a conversão do gentio à fé cristã” como principal argumento justificador e os índios dos dois casos “puderam ser utilizados para atividades de natureza militar, implicando ora a defesa do território, ora a conquista de novas áreas, inclusive combatendo outros indígenas”. A administração, no entanto, difere-se da

*encomienda* sobretudo por não aplicar-se a nações inteiras de índios, *encomiendados* a alguém por lei, mas a porções variáveis de indivíduos, fruto da ação de sertanistas que “descem índios do sertão”. A legislação da coroa sempre procurou regular a administração ou tutela dos indígenas em aldeamentos, impondo limites e estabelecendo princípios. No entanto, a discussão jurídica sobre questões relativas à tutela do índio passava recorrentemente pela “mesa de consciência e ordens”, onde era tratada de acordo com a ocasião, seguindo os princípios da justiça natural, e perpassa vários gêneros discursivos, por exemplo, da Companhia de Jesus. Fazer com que a tutela indígena auxilie na finalidade salvífica era uma das responsabilidades do Governo da província. Uma disputa interessante, que serve como ilustração do que entra em jogo nas discussões sobre a tutela indígena, é a de Manuel da Nóbrega e Quirício Caxa em “Se o pai pode vender a seu filho e se hum se pode vender a si mesmo (1567)” (Nóbrega, 2000, p. 397-429).