



PAPAS E ÍNDIOS: O DISCURSO RELIGIOSO DO PAPADO SOBRE A EXPLORAÇÃO/ESCRavidÃO INDÍGENA NA AMÉRICA

POPES AND INDIANS: THE PAPACY'S RELIGIOUS DISCOURSE ON INDIGENOUS EXPLOITATION/SLAVERY IN AMERICA

Juliano Dutra*

Resumo: O artigo analisa o discurso pontifício sobre a escravidão indígena e, mais recentemente, o pedido de perdão pelo ocorrido no processo missionário. Assim, regressivamente são analisados os documentos oficiais de Francisco, João Paulo II, Paulo VI, Pio X, Leão XIII, Gregório XVI, Bento XIV, Urbano VIII e Paulo III sobre o tema. No estudo da documentação se observa que, mesmo que iniciada de maneira titubeante e em meios a disputas políticas mais amplas, próprias do momento, a manifestação de Paulo III, em 1537, inaugurou um tipo discurso que se caracterizará pela condenação da exploração e da escravidão indígena na América. A partir do Concílio Vaticano II, e dentro de um contexto maior, aos poucos, se passou a considerar como legítimo também um pedido de perdão às populações indígenas pelos males da Igreja (ou dos filhos dela). Partindo da teoria sistêmica, podemos então dizer que, a inclusão desses novos conteúdos na comunicação pontifícia, nasce das irritações ambientais de uma sociedade funcionalmente diferenciada.

Palavras-chave: Papas. Índios. Escravidão. Comunicação religiosa.

Abstract: The article analyzes the pontifical discourse on indigenous slavery and, more recently, the request for forgiveness for what happened in the missionary

* O autor é Doutor em História da Igreja pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma e professor na Faculdade Palotina (FAPAS) de Santa Maria/RS

process. Thus, the official documents of Francis, John Paul II, Paul VI, Pius X, Leo XIII, Gregory XVI, Benedict XIV, Urban VIII and Paul III on the topic are regressively analyzed. In the study of the documentation, it is observed that, even though it began in a hesitant manner and in the midst of broader political disputes, typical of the moment, the demonstration of Paul III, in 1537, inaugurated a type of discourse that would be characterized by the condemnation of indigenous exploitation and slavery in America. Since the Second Vatican Council, and within a larger context, gradually, a request for forgiveness from indigenous populations for the evils of the Church (or of her children) has also come to be considered legitimate. Starting from systemic theory, we can then say that the inclusion of these new contents in pontifical communication arises from the environmental irritations of a functionally differentiated society.

Keywords: Popes. Indians. Slavery. Religious communication.

Introdução

No tempo de um papado ‘inovador’ de Francisco para o bem, segundo alguns, mas para outros, que se abeira ou mesmo cai na heresia, novos conteúdos circulam na comunicação religiosa católica contemporânea. E, dentre estes conteúdos inovadores para o papado católico contemporâneo, um dos temas que aparece com força é o do cuidado com a chamada casa comum, isto é, com o ambiente natural do planeta (Francisco, 2016).

De fato, esta é uma das novidades de Francisco: uma abordagem que coloca o meio ambiente no centro da preocupação católica sem esquecer, obviamente, que o ser humano faz parte, é o centro e mesmo o responsável desse ambiente ecológico. Em termos sistêmicos, podemos dizer que o cuidado com a casa comum começa também a fazer parte da comunicação religiosa. Sendo sul-americano, Francisco é também sensível a algumas temáticas que não eram tão

comuns ao catolicismo mais tipicamente europeu até recentemente. Dentre essas e, intimamente ligada ao tema da ecologia, aparece também a questão indígena.

No domingo 15 de outubro de 2017, por exemplo, durante a missa de canonização de 35 novos beatos que viveram no Brasil no século XVII, Francisco convocou um sínodo especial dedicado à Amazônia, programado para outubro de 2019, em Roma. A preparação do Sínodo foi marcada por debates acalorado nos círculos católicos. No centro do debate midiático protagonizados por grupos 'progressistas' e 'conservadores', embora a preocupação do sínodo fosse bem mais ampla, estava a possibilidade da ordenação presbiteral dos assim chamados *virii probati* (homens casados) e da abertura ao diaconato às mulheres. Uma das justificativas – provavelmente não a principal – estava a possibilidade de suprir, com isso, a carência de missionários/as em território amazônico no trabalho com os ribeirinhos e indígenas.

Não é nova, porém, a preocupação de Francisco, ou melhor dito, da Igreja com a transmissão da fé aos indígenas. Ela nasceu simultaneamente com a chegada e a tomada de posse da nova terra, do Novo Mundo. De fato, a complexa relação entre Evangelho e culturas espanhola, portuguesa e indígenas foram elementos, a maior parte das vezes, inconciliáveis ao longo da história do Novo Mundo.

Mas estudar o passado não é simples, como a princípio poderia parecer. Ele nos escapa, a começar porque justamente existem tantos passados quanto as fontes e capacidade do historiador permitem representar. Existe, pois, uma pluralidade de perspectivas sobre a relação entre o processo missionário católico com os indígenas. E é recentemente que começamos a constatar a existência de pedidos de perdão pelos erros cometidos nos séculos anteriores. E, mesmo que atualmente esse discurso penitencial do papado siga na esteira de um discurso

que reconhecia a monstruosidade da escravidão, ele resgata também, de modo favorável, o ministério petrino a respeito, inserindo na senda inaugurada por Paulo III (Francisco, 2020, p. 14, nota 16), como veremos a seguir.

É importante sublinhar os limites deste estudo e, portanto, aludir as possíveis linhas de aprofundamento ou de relação que poderiam se estabelecer em discussões posteriores. O objetivo desse artigo é estudar as manifestações papais – por meio dos documentos oficiais publicados – sobre o tema da escravidão ou da sujeição indígena. Certamente seria um argumento importante relacionar a posição pontifícia com a legislação portuguesa e espanhola, ambígua e titubeante. Porque mesmo depois da abolição formal do cativo indígena em 1831, a defesa legal dos direitos indígenas foi discutível entre os intelectuais do império brasileiro (Gileno, 2007, p. 123-133; Dornelles, 2018, p. 87-108; Amantino, 2006, p. 189-206). Isso, porém, não é o objeto desse artigo. Não é nem mesmo a apresentação de provas da persistência da escravidão indígena no Brasil, primeiramente e, mais tarde, sua tutela no período imperial e republicano (Ramos, 2004, p. 241-265; Suchanek, 2012, p. 240-274). Um outro elemento importante e esclarecedor seria o de tentar encontrar as repercussões práticas da normativa papal em território sul-americano e, em particular, talvez em solo brasileiro. Ainda que esse aspecto apareça nas linhas a seguir, também não é o objeto de estudo principal; assim, como não o é a contextualização da normativa papal e suas influências nas cortes portuguesa e espanhola dentro da política oficial do padroado (ou patronato) régio.

Queremos somente percorrer a documentação pontifícia que abordaram inicialmente a temática da exploração e da escravidão indígena, observando os conteúdos e a argumentação ali presentes. Pretendemos observar e distinguir como o papado tratou a questão indígena, sobretudo o tema da escravidão.

Revisitaremos, pois, os documentos papais a respeito a partir do século XVI. E, a ideia é, retomando os principais documentos pontifícios que tematizaram a questão, observar quais eram as questões mais prementes. Fazendo isso retroativamente, isto é, partindo do presente, a pretensão é evidenciar a mudança e a evolução no conteúdo da comunicação religiosa ao longo dos séculos.

1 Pedidos de perdão: Francisco, João Paulo II e Paulo VI

O sistema religioso na contemporaneidade gerencia uma série de comunicações em um sistema social funcionalmente diferenciado. A religião tem, neste ambiente, a função de distinguir, na comunicação, aquilo que é observável daquilo que é inobservável. Ela traça um confim, de forma paradoxal, entre aquilo que é determinado e aquilo que é excluído da comunicação do próprio sistema. Nesse sentido, a religião reenvia a algo inobservável trabalhando com o código binário de imanente e transcendente. Deste modo, a distinção do código tipicamente religioso – transcendência *versus* imanência – corresponde uma distinção comunicativa (observável/inobservável) que, porém, é apresentada como uma unidade (Baraldi; Corsi; Esposito, 1997, p. 190-193; Luhmann, 2007).

Além disso, com o advento da diferenciação funcional, a religião não mais consegue impor a sua visão como a única válida para toda a sociedade. Também a moral não funciona mais como fator de integração da mesma sociedade. A sociedade atual não é mais vertical, hierárquica e centralizada como a sociedade europeia até, fundamentalmente, o século XIX (Luhmann; Di Giorgi, 1991, p. 345-360; Luhmann, 2007). Ela si diferencia por funções. Nos últimos dois séculos, a religião foi, então, paulatinamente perdendo a relevância para o conjunto da sociedade ocidental. A recepção em seu próprio sistema de conteúdos outrora

inexistentes nasce da relação que o sistema religioso estabelece com os demais sistemas comunicativos derivados das irritações de seu em torno (o que se chama de autopoiesis).

No papado do final século XX e início do século XXI se verificam, portanto, ao menos duas novas distinções comunicativas presentes no sistema religioso. O aparecimento do tema ecológico, é um deles. Este tema aparece, como preocupação institucional, no contexto eclesial pós-Vaticano II por meio de pronunciamentos oficiais, manifestações e campanhas (Orsolin, 2015). Esta é uma novidade. De fato, até bem pouco tempo antes, era inimaginável que a Igreja se ocupasse com temas relacionados a ecologia de uma maneira tão evidente e insistente. Isto ficou mais explícito ainda com a *Carta encíclica Laudato Si'*, sobre o cuidado da casa comum. Com ela o Papa Francisco introduz, de fato, no centro de debate e da comunicação religiosa o tema do cuidado com a casa comum. Se a importância de um discurso estritamente religioso perde espaço a busca por relevância leva a religião a inserir-se em temas que, aparentemente, antes não lhe diziam respeito.

O segundo elemento comunicativo (e que nos ocupa aqui) é o mais vezes reiterado, pedido de perdão, pelos pecados e violências e cometidos contra os índios de ontem e de hoje. Internamente essa necessidade eclesial de pedir perdão, nasceu no contexto do Concílio Vaticano II. Em 2015 na cidade boliviana de Santa Cruz de la Sierra, Francisco fez um discurso amplo no qual, de um lado, condenava um sistema econômico que não inclui todos os povos, e principalmente os pobres, e, de outro, que não respeitava a “irmã e mãe terra”. Discorrendo sobre o colonialismo, o papa pede então perdão aos indígenas, aos povos originários, porque, diz ele, “em nome de Deus” “cometeram-se muitos e graves pecados contra os povos nativos da América” (Francisco, 2015).

O pedido de perdão de Francisco retoma e aprofunda aquele feito por João Paulo II. O Papa polonês na Bula de proclamação do Jubileu do ano 2000 publicada no dia 29 de novembro de 1998, pedia a Igreja que se ajoelhasse e pedisse perdão pelos pecados passados e presentes dos seus filhos. Este seria, segundo o papa Wojtyła, sinal de um necessário “processo de purificação da memória” (João Paulo II, 1998, n. 11). A Bula de proclamação, no entanto, fazia referência a Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*. Neste documento, por sua vez, João Paulo II sublinhava que, para bem celebrar o Jubileu, era preciso reconhecer as diversas “formas de antitestemunho e de escândalo” na história (João Paulo II, 1994, n. 33-37). O Papa desejava que este processo penitencial culminasse com um “sincero reconhecimento das culpas cometidas pelos filhos da Igreja no passado remoto e recente, e uma humilde imploração do perdão de Deus”. E, ele o fez na liturgia penitencial de pedido de perdão celebrado no dia 12 de março, ou seja, no início da quaresma do ano 2000 (João Paulo II, 2011, p. 273; cf. 2000, n. 3-4)¹. Em duas oportunidades, em outubro de 1992, o Papa Wojtyła desejou realizar “um ato de expiação” para pedir perdão aos índios – e também aos negros escravos – da América Latina (Comissão, 2000, p. 16-17, nota 16).

¹ De fato, quando anunciou o projeto da celebração do jubileu para o ano 2000, João Paulo II propôs que a Igreja pedisse perdão pelos “seus” pecados. Todavia, segundo Melloni (p. 91-100), mesmo que em 1993, o papa Wojtyła tivesse proposto a cifra da penitência pelas culpas “da Igreja”, mas tarde houve uma mudança de perspectiva. Depois de violentas críticas, por instância de Joseph Ratzinger, também ele crítico dessa atitude, das culpas “da Igreja” se passou a falar de culpas históricas dos “filhos da Igreja”. O pedido objetivo de perdão seria então necessário por causa da solidariedade eclesial (cf. João Paulo II, 1999, n. 11; também o documento da Comissão Teológica Internacional, intitulado de *Memória e Reconciliação* que, nas pp. 51-52, fala do pecado do uso da violência a serviço da verdade; cf. também a Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 2001, n. 6). Em tudo, porém, sobressai a tentativa de contextualizar historicamente os pecados dos “filhos da Igreja” que seriam, além do uso da violência no serviço à verdade: a divisão entre os cristãos, as perseguições contra os judeus e a responsabilidade em alguns male contemporâneos, como o ateísmo, a indiferença religiosa, o aborto etc.

A origem, porém, desta necessidade de perdão sentida pelo papado contemporâneo, passa inevitavelmente, como dissemos, pelo Concílio Vaticano II. Na Constituição Dogmática *Lumen gentium* (LG), os padres sinodais afirmaram a necessidade de purificação para a Igreja. Ela deveria buscar sem cessar “a penitência e a renovação” (LG, n. 8) porque em nome da fé muitos pecados e abusos teriam sido cometidos na história. E, nesse caso específico, os índios teriam sido as grandes vítimas. Mas outros documentos do Concílio – como a *Gaudium et spes* (n. 19, 36 e 43) e o decreto *Unitatis redintegratio* (n. 7) – também apontam para a necessidade ou possibilidade de a Igreja fazer um pedido de perdão.

Em resumo: a Igreja, na segunda metade do século XX, sente a necessidade, devido a irritações provenientes do sistema social, de incluir novos temas no seu discurso: o tema ecológico e a necessidade de pedido de perdão pelos pecados cometidos contra os índios durante a chamada “conquista da América”. Assim, estes temas começam a circular na comunicação religiosa a ponto de se tornarem, atualmente, elementos centrais no discurso do papa argentino. Nesta perspectiva, se compreende que durante a sua viagem apostólica ao Chile e ao Peru, entre 15 e 22 de janeiro de 2018, Francisco, falando diretamente aos povos indígenas, além de agradecer diversas iniciativas que buscavam preservar os povos e as culturas indígenas, tenha reforçado a necessidade de preservação desta diversidade cultural e chegou a pedir apoio governamental para os referidos povos (Francisco, 2018). A posição eclesial expressa nas suas manifestações é, porém, mais complexa do que à primeira vista poderíamos imaginar. Acomodar o discurso sobre o cuidado do ambiente e pedir perdão aos índios é mais que marketing somente. Ela toca no centro e no escopo de todo discurso tipicamente religioso: a

salvação dos indivíduos ou, como se dizia no início do processo de transmissão da fé, da salvação das almas.

Em 1992, a Igreja da América Latina organizou a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano intitulada “Nova evangelização, Promoção humana, Cultura cristã”. A Conferência se deu no contexto da celebração dos 500 anos de evangelização das terras americanas. No discurso de abertura da referida conferência, ao falar da necessidade e da tarefa ineludível de todos, pessoas e países, de se empenharem na promoção humana dos mais frágeis, João Paulo II apresentava um projeto de ajuda econômica aos mais pobres, dentre os quais estavam os índios (1992, n. 17). E, partindo dos conceitos-chave – encontro e inculturação –, o Papa apresentava a Virgem de Guadalupe como “grande exemplo de evangelização perfeitamente inculturada” que resumiria, segundo o seu parecer, citando a *Redemptoris missio*, “a íntima transformação dos autênticos valores culturais, mediante a integração no cristianismo e o enraizamento do cristianismo nas várias culturas” (João Paulo II, 1992, n. 24)².

A temática do perdão não é central, neste discurso. De fato, ele ainda não se tinha imposto. Foi um processo. Talvez porque a distinção salvação/condenação naquela altura se sobrepusesse sobre outros conteúdos. Partindo disso, portanto, esta mesma distinção talvez até mesmo justificasse de alguma maneira os equívocos dos agentes missionários e os seus paradoxos inerentes. Do ponto de vista teológico, todavia, foi permanente na história,

² Chama a atenção o fato de não se encontrar, nesse discurso, nenhum aceno a tema do perdão aos índios pelas violações cometida ao longo da história. Naquela altura, o tema talvez não era tão pertinente ao sistema religioso. Já na III Conferência dos Bispos Latino-americanos, apesar da temática ser a evangelização e de os prelados terem se dedicado a temas ligados a justiça e a pobreza do continente, o tema do perdão aparece tímida e genericamente, como por exemplo, quando se diz: “reconhecemos que ainda estamos longe de viver tudo o que pregamos”. Assim, os bispos pediam perdão por todas as “faltas e limitações” (Celam, 1979, p. 74).

partindo da concomitância da cidade celeste e terrena, a consciência do pecado e da santidade na Igreja (Agostinho, 2012, I, 35). E a argumentação da existência da cinzânia na Igreja ou, ao menos, nos filhos dela para explicar os erros repercute na própria historiografia; de uma certa historiografia com tonalidades apologéticas que serve para explicar a ocorrência de alguns dos pecados que hoje são (ou deveriam ser) objetos de pedidos de perdão.

2 Pio X e a Carta Encíclica *Lacrimabilu Statu* de 1912

Antes das manifestações pontifícias das últimas décadas, no início do século XX encontramos a Carta Encíclica *Lacrimabilu Statu* publicada no dia 07 de junho de 1912 pelo Papa Pio X, Giuseppe Melchior Sarto (1903-1914). Nessa carta encíclica, o papa discorreu sobre o estado lamentável dos índios “que foram os primeiros a habitar o solo americano”. Recordando o seu antecessor, Bento XIV, lamenta a persistência da situação desfavorável aos indígenas praticada por homens que se diziam professar a fé, mas que escravizavam os índios pagãos e cristãos, sem distinção.

A escravidão e a opressão levavam frequentemente, segundo ele, os índios a recusarem abraçar a fé, ou mesmo, odiarem-na. Nesse sentido, o Papa Sarto louva a Deus pela abolição da escravidão no Brasil e em outras regiões. Para o Papa esse ato era mesmo uma ação divina, melhor dito: uma ação divina pela “graça da misericórdia de Deus” (PIO X, 1912). Com outras palavras, Pio X afirmava a sua fé na providência divina que governava e agia no mundo por meio de homens.

Para o término da escravidão teria também contribuído a “maternal insistência da Igreja perante os ilustres homens que governavam aqueles países”

(PIO X, 1912). O Papa reconhecia, por fim, que embora muito tivesse sido feito em prol dos índios, ainda muito mais era necessário fazer. Ele lamentava o fato de que ainda se cometiam violências contra os índios levando algumas tribos quase a extinção. O motivo dessa violência – que levava a morte os indígenas – era, segundo o Pontífice, o desejo desenfreado pelo lucro ou o “puro prazer de torturar” de alguns homens.

Tentando então encontrar uma explicação para violência dos cristãos contra os índios, Pio X fazia uma distinção particular que apontava para “a posição geográfica” da América. O atijamento do ânimo violento dos escravizadores estaria ligado ao clima:

De fato – diz o Papa –, sendo aqueles lugares sujeitos a um clima tórrido, que, dando ao corpo uma certa moleza, enfraquece também a força dos ânimos; e encontrando-se longe da prática da Religião, da vigilância do estado, e, de certa forma, do mesmo consórcio civil, facilmente acontece que, se os que ainda não estão perdidos em hábitos imorais, chegam lá, em breve tempo iniciam a depravar-se, e aos poucos, eliminados os freios do dever e das leis, se precipitam em todos os excessos dos vícios (PIO X, 1912 – *tradução nossa*).

O Papa admitia: o comportamento desses homens cristãos superava até mesmo a mais extrema obscenidade pagã. O Pontífice acreditava que uma explicação plausível para este comportamento era a distância geográfica e de instâncias civis. O governo e a religião constituídos ajudavam, para ele, a frear os impulsos violentos. A distinção atribuía a ausência da prática religiosa (e da ausência de vida civil) como as causas da maldade do ser humano. Estamos ainda diante de uma concepção hierárquica da sociedade onde a ‘força’, civil e religiosa, serviam para controlar o ímpeto maligno de todo ser humano. Mas outro agravante era o calor próprio da América. Chama a nossa atenção que se atribua

também ao clima uma parcela da influência para a explicação dos comportamentos reprováveis. Mais que justificar o comportamento violento dos cristãos europeus que se tinham transferido para a América, transvestida de sentenças científicas próprias do período, a distinção buscava explicar a permanência da escravidão numa sociedade que já a condenava amplamente. Às explicações religiosas começam, pois, a se justaporem explicações científicas: o sol e o calor influenciavam o humor das pessoas, não só o pecado.

Dizendo, porém, confiar em Deus para ter as inspirações de modo a encontrar os meios oportunos para superar estes males, Pio X reconhecia o empenho de alguns governantes em tentar acabar com essa “ignomínia e mancha” em seus países. Entretanto, reconhecia também as dificuldades deste processo devido as distâncias e o isolamento das populações. Não menor dificuldade provinha da astúcia dos opressores dos índios e da inércia ou conluio das autoridades locais. O Papa desejava, portanto, que os bispos e autoridades eclesiásticas colaborassem com o Estado na erradicação desta realidade.

Aos bispos o Papa Sarto pedia, portanto, que se criassem instituições voltadas à defesa dos índios. Os bispos deveriam insistir na pregação para que todos tomassem consciência de que os homens eram todos iguais não devendo, portanto, existir discriminação de nacionalidade e de cor. O Papa pedia também que os bispos denunciassem “estas situações indignas”. Certamente além do fundo evangélico que se entrevê nessas afirmações, os direitos do “homem e do cidadão” nascidos da revolução francesa, em especial, os elementos relativos ao tema da igualdade, estavam presentes nas afirmações pontifícias. Todavia, era impossível para o sistema religioso pensar a dimensão social sem apelar para uma explicação ou justificação de ordem transcendente. Mesmo que o “cruel crime”,

ou seja, a escravidão indígena fosse condenável, a ideia da legitimidade de uma conquista espiritual subjaz no documento papal.

Que os índios deveriam ser convertidos não restava dúvida para o Papa. Era preciso convertê-los para salvá-los. A questão era os meios. O importante era saber “como” proceder. Segundo a posição papal, eram indignos os meios pautados no ganho econômico que balizavam o comércio escravocrata. Por isso, Pio X se comprometia pessoalmente em aumentar o “campo de atuação apostólica” nos quais os índios encontrassem “refúgio e proteção para a saúde” das suas almas. A intervenção do Papa quer, pois, aplainar o caminho de modo a “difundir o Evangelho aos bárbaros” da América. Ele defendia que os índios fossem libertos da “escravidão de Satanás e dos homens perversos” (PIO X, 1912). O processo missionário parecia ser, portanto, como uma espécie de grande exorcismo: expulsar satanás que escravizava o ser humano, tanto os opressores como os oprimidos. Os opressores seriam escravos do pecado. Os indígenas eram as vítimas da violência que, por sua vez, era consequência do pecado dos opressores. Os bispos eram os primeiros responsáveis por esta tarefa. Somente aos Ordinários locais era reservada a possibilidade de absolver os penitentes destes crimes contra os índios.

O Papa aconselhava, por fim, os leigos a contribuírem materialmente e com orações com estas missões. O protagonismo e a consciência laical na ‘prática’ missionária não eram, portanto, ainda temas presentes no magistério do Papa Sarto. Com a sua Carta Encíclica *Lacrimabilu Statu*, Pio X se coloca na continuidade do magistério de Bento XIV e do seu imediato predecessor “de feliz memória”. O Papa Leão XIII tinha escrito uma carta aos bispos do Brasil por ocasião da abolição da escravidão em território brasileiro. Retomemos, então, o documento do último dos papas que adotou o nome Leão.

3 Leão XIII e Epístola aos Bispos do Brasil sobre a escravidão

O Papa Leão XIII, Vincenzo Gioacchino Pecci (1878-1903), escreveu uma carta tematizando a escravidão aos bispos do Brasil – *In plurimis maximisque* – no dia 5 de maio de 1888. O papa faz a contextualização imediata da própria carta. Ele recebeu inúmeras felicitações por ocasião do seu jubileu de ouro de sacerdócio, mas uma particularmente o teria comovido: uma carta vinda do Brasil na qual se lhe comunicava a abolição da escravatura em solo brasileiro.

Não é, portanto, uma carta que tem como preocupação principal a população indígena, mas sim a de origem africana. Todavia, tratando do tema da escravidão, o Papa também faz referência aos índios. O tema central da carta é, pois, a escravidão negra e a obra salutar da sua abolição. Na carta, o Papa denuncia o ainda persistente comércio de escravos por terra no continente africano que, segundo informa, chegara ao número de 400 mil. Por isso, condena vivamente o comércio de escravos que era marcada por uma cruel violência aos povos africanos. A escravidão indígena, como dissemos, é tocada somente de passagem. Mas a documentação papal sublinhava que aos índios tinha tocado “uma opressão semelhante à escravatura” negra.

Na Epístola, o Papa se alegra com a abolição da escravidão negra no Brasil e agradece o imperador e sua filha, a Princesa Isabel, pelo ato. Agradece como “Vigário de Cristo, Filho de Deus”, como vigário d’Aquele morreu para libertar o homem de todas as escravidões. Depois disso, Leão XIII tenta justificar o agir lento da Igreja no combate à escravidão. Ele justifica a demora em condenar a escravidão apelando para a prudência eclesial; a necessidade de se evitarem tumultos também teria influenciado o agir da Igreja católica. Neste sentido, quando então achou o tempo oportuno, a Igreja, com doçura e prudência,

“extirpou e destruiu o abominável flagelo da escravatura”. Dentro desta perspectiva deveriam, portanto, ser contextualizados, segundo o seu parecer, as repreensões e os pedidos de paciências endereçados aos escravos quando estes se revoltavam contra seus senhores.

O papa não menciona a persistência da escravidão ao longo dos séculos e até mesmo durante a Idade Média – como defendem ainda hoje alguns autores (Santos, 2023, p. 157-176) – e afirma que sempre a Igreja “esforçou-se em levar algum alívio ao peso e ignomínia da vida servil” inculcando os direitos e deveres recíprocos dos senhores e servos, conforme o ensinamento dos Apóstolos. Para justificar esta afirmação, o Papa cita diversos personagens cristãos, sobretudo Paulo e alguns dos Santos Padres, mas também predecessores seus, a saber: Clemente I, Gregório Magno, Adriano I, Alexandre III, Inocêncio III, Honório III e Gregório IX. Todos estes teriam se posicionado contra a escravidão ou, ao menos, tentado “aliviar” o peso da escravidão.

Para o Papa, a escravidão era fruto do pecado do ser humano que levava e ainda levava alguns a considerarem os outros como “inferiores a si”. Mas isso não provinha da natureza, segundo ele. A distinção que ele fazia para sustentar essa afirmação era, porém, uma distinção teológica. A escravidão nascia do pecado do ser humano que, na sua ânsia de ser ‘como Deus’, caía na armadilha do pecado. Desde essa perspectiva, toda a maldade encontrada entre os seres humanos teria uma explicação comum. Também a escravidão. E, essa distinção básica sustentava todas as demais distinções e afirmações feita por Leão XIII. “Se o cristão não é escravo do pecado, não pode com razão chamar-se escravo” (Leão XIII, 1888). Eis o resumo da posição do Papa: não existe escravidão verdadeira senão aquela ao pecado. E, desse jugo todos os homens foram escravos. Assim, aos que eventualmente sofriam na pele esta situação, o Papa recomendava, inspirada nos

escritos paulinos, o respeito e obediência aos seus senhores. Esta era a vontade de Deus!

Na prática, todavia, o Papa reconhecia que as guerras tinham sido os meios mais comuns de instalação da escravidão. Na América, além disso, o aspecto econômico era um elemento decisivo. Essa doutrina “desumana e iníqua” e “altamente detestável” começou, segundo Leão XIII, a ser usada na América devido ao desejo de mão-de-obra para o trabalho agrícola e para a exploração das riquezas metalíferas. Neste processo, também os índios tinham sido subjugados e postos em “opressão semelhante à escravatura” negra.

Segundo o Papa Pecci, foi a Igreja que garantiu a verdadeira liberdade, igualdade e fraternidade. Ao assumir de alguma maneira herança da revolução francesa o papa quer, porém, cristianizá-la. As palavras de ordem dos revolucionários franceses são reconsideradas a partir do critério fundamental: o Evangelho. Partindo do Evangelho, o Papa também recomendava aos libertos brasileiros para que trabalhem pelo “bem da família e do Estado”. ‘Forçado’ pelo ambiente social, Leão inseriu no discurso religioso novos temas, como a liberdade. Este era um argumento usado desde os defensores dos indígenas do século XVI, mas que agora, no final do século XIX, se reforçava pela aceitação dos princípios iluministas assumidos pela Revolução francesa. A autopoiesis do sistema religioso consolidava essa comunicação como sendo também comunicação religiosa.

Inserindo-se no sulco do magistério, Pecci considerava, portanto, os seus predecessores, Urbano VIII e Bento XIV, como “valentes defensores da liberdade em favor dos indianos e dos negros e daqueles que ainda não tinham recebido a fé cristã”. Para Leão XIII o ato Papa Paulo III tinha sido um ato corajoso. Ele recordava que o Papa Farnese tinha colocado como fundamento da defesa da liberdade indígena tanto o direito da liberdade pessoal, o de viver em sociedade

de acordo com as suas leis como também a possibilidade de possuir bens. O Papa Pecci desconhecia – mas não parece ser o único – que Paulo III tinha revisto a citada normativa, como veremos a seguir. Mas além dos papas citados, outros papas também são recordados e celebrados por Leão XIII como dignos de menção por suas atuações no combate à escravidão. Pio II, Leão X, Paulo III são citados como papas que se opuseram particularmente a escravidão indígena. São também citados, nesta mesma perspectiva, os papas Urbano VIII, Bento XIV, Pio VII e Gregório XVI (Leão XIII, 1888).

Gioacchino Pecci continuou, pois, na senda aberta desde o início do cristianismo e, sobretudo, nos séculos XV e XVI, mas também naquela de Mauro Cappellari, seu mais imediato antecessor sobre esta temática.

4 O Breve *In Supremo* de Gregório XVI de 1839

O Breve *In Supremo* foi publicado pelo Papa Gregório XVI, Mauro Cappellari (1831-1846), no dia 3 de dezembro de 1839. Ele escreveu o documento para condenar o comércio dos escravos, sobretudo dos negros provenientes do continente africano. Novamente a consciência de ser representante supremo de um sistema religioso – que faz “as vezes de Cristo, Filho de Deus” – leva o Papa a intervir. Essa é sua consciência institucional.

Já no início do documento, Gregório XVI recorda a prática dos cristãos (assim como fará, no final do século, Leão XIII) que, a começar dos Apóstolos, mesmo não abolindo a escravidão, mas seguindo o mandato de Cristo, consideraram os seus escravos como irmãos. Davam-lhe com frequência, por isso, a liberdade em tempos litúrgicos especiais, principalmente aos escravos que partilhavam com eles da mesma fé. Gregório XVI recordava ainda os cristãos que

se entregavam espontaneamente para resgatar escravos. Segundo o Papa, a caridade cristã na Idade Média, fez com que, por diversos séculos, não existissem mais escravos em meio a numerosos povos cristãos³. Todavia, segundo Gregório XVI, a atuação da Igreja foi sempre exemplar. Inexiste, pois, na comunicação católica do século XIX a possibilidade do reconhecimento dos próprios erros e, por consequência, da necessidade de um pedido de perdão.

Na sequência do documento, o Papa constatava com dor o ressurgimento a partir da Idade Moderna, nos próprios ambientes cristãos, da prática da escavidão acalentada pelo desejo de lucro. Essa prática teria reduzido negros e índios, assim como “outras miseráveis criaturas”, em mercadorias principalmente nas regiões distantes e inacessíveis. Neste período teria se desenvolvido, assim, um sempre maior e crescente comércio organizado: a compra desses seres humanos era alimentada pela captura levada a cabo por outras pessoas.

Na sequência do Breve, Gregório XVI recordava então a condenação feita por seus predecessores: a de Paulo III, a de Urbano VIII, Bento XIV e, até mesmo, a condenação feita por Pio II que, no dia 7 de outubro de 1462, tinha enviado uma carta ao bispo Rubicense nos tempos que as conquistas portuguesas se estendiam na costa africana da Guiné. A carta de Pio II, concedia todas as faculdades a um bispo para exercer com fruto o seu ministério, mas condenava gravemente aqueles cristãos que reduziam à escavidão os neófitos⁴. A condenação mais recente do tráfico negreiro de um Pontífice, ou seja, aquela feita por Pio VII, Barnaba Chiaramonti (1800-1823), também era recordada pelo Papa.

³ Como se disse acima, há divergência sobre isso entre os historiadores sobre esta afirmação. Somente a título de exemplos se compare Pernoud, 1997, p. 39-40, 87 e Santos, 2023, p. 157-176.

⁴ Um pouco antes, com Nicolau V, Tommaso Parentucelli (1447-1455), a mesma orientação não valia quando se tratava de mouros, pagãos e demais “inimigos de Cristo” (cf. Gonçalves, 2000, p. 160).

Mesmo que as intervenções de Pio II, Enea Silvio Piccolomini (1458-1464) e Pio VII dissessem mais respeito ao tema da escravidão negra, Gregório XVI afirma no Breve que elas ajudaram também os índios visto que lhes defenderam da crueldade e da ambição dos invasores, isto é, dos mercadores cristãos que comercializavam seres humanos. A questão é que o comércio não fora plenamente extinto, mesmo que notavelmente tivesse diminuído em algumas regiões. Assim, o Papa querendo, nas suas palavras, extinguir de vez tal “crime” das terras cristãs, admoestava e esconjurava para que a escravidão e a espoliação dos bens de quem quer que seja, sobretudo dos negros, desaparecesse dos territórios e das nações cristãs. Considerar os negros quase como fossem “pura e simplesmente animais” era indigno do nome cristão, segundo ele (Gregório XVI, 1999, p. 52).

A intervenção do Papa Cappellari foi precedida pelo Congresso de Viena (1814-1815). No contexto da restauração, pressionado pela Inglaterra, pela primeira vez a nível internacional, se propôs a abolição da escravatura (Gonçalves, 2000, p. 162). Para alguns historiadores atuais, o documento de Gregório XVI é muito débil do ponto de vista da condenação. Muitos governos europeus, de fato, o ignoraram (ainda que isso não seja necessariamente uma novidade nesta questão). Vale ressaltar, porém, que Mauro Cappellari com o Breve se colocava, também ele, no sulco dos seus predecessores que tinham condenado a escravidão.

O documento faz ver, porém, como o Papa articulava a argumentação antiescravista. Ele se colocava em uma posição de continuidade com a posição da Igreja em relação aos direitos indígenas na América. Podemos entrever, ainda, os primeiros indícios das influências que o pensamento liberal e iluminista, promotor da revolução francesa, que intervinha no Magistério eclesial. As irritações

sistêmicas produziam comunicação interna, ou seja, religiosa. Precedendo e contextualizado no período iluminista, o Papa se encontrava empenhado em defender os índios da opressão dos cristãos, assim como tinha acontecido com Bento XIV.

5 A Bula *Immensa Pastorum Principis* Bento XIV de 1741

A Bula *Immensa Pastorum Principis* foi dirigida aos arcebispos e bispos do Brasil, assim como ao rei de Portugal, D. João, no dia 20 de dezembro de 1741⁵. A Bula, porém, foi publicada no Brasil somente em 1757 pelo bispo do Pará quando já estavam em vigor leis no mesmo sentido, que tinham sido promulgadas pelo rei, D. José (Freitas, 1980, p. 16). Ao retomar a mesma temática, com a encíclica *Annus qui nunc*, em 1749, Bento XIV retomou a expressão – *um cristianismo feliz* – que Ludovico Muratori tinha intitulado o seu célebre livro sobre as reduções publicado em 1742 (volume 1) e 1749 (volume 2) (Romanato, 2021, p. 6).

A preocupação papal na *Immensa Pastorum Principis* de Bento XIV, Prospero Lambertini (1740-1758), era denunciar a “maldosa desumanidade” daqueles que buscavam “aprisionar, escravizar e açoitar índios”, ao invés de “atrair, na mansidão e na caridade”; agindo assim, estas pessoas afastavam da fé e da Igreja estes mesmos indígenas (Bento XIV, 1826). O Papa renovava então a excomunhão *latae sententiae*, propostas pelos seus antecessores, e estabelecia como única possibilidade de absolvição, nestes casos, a intervenção do Romano Pontífice. A Bula proibia, de fato, sob pena de excomunhão *latae sententiae* escravizar, vender,

⁵ Um especial agradecimento, a D. Vilmar Santin, Bispo de Itaituba/PA, pela disponibilização dos textos traduzidos por João de Deus Rezende Costa; tanto a Bula *Immensa pastorum* de Bento XIV como o Breve *Commissum nobis* de Urbano VIII de 1641, que será estudado logo em seguida.

trocar, comprar, dar ou separar os índios das suas famílias; proibia também os europeus de se apropriarem dos bens e terras dos indígenas e, por qualquer meio, privá-los da liberdade escravizando-os (Freitas, 1980, p. 16).

A ordem do Papa na Bula de 1741 deveria também constar, segundo a sua intenção, nos éditos públicos do reino de Portugal. O Papa também renovava a posição de Urbano VIII de que a excomunhão se estendia não somente a quem escravizasse ou vendesse os índios, mas também aos que, de alguma forma, apoiassem a prática, incluindo os membros das Ordens e Congregações. À todas estas pessoas eram vedadas as possibilidades de apelação. O Papa ameaçava também os descumpridores da sua ordem com a possibilidade de convocar a ajuda do braço secular, recordando a figura do Papa Bonifácio VIII, Benedetto Caetani (1295-1303), e outras legislações e disposições. Bento XIV revogava ainda toda e qualquer lei, privilégio ou quaisquer outros documentos contrários, ainda que fossem de natureza religiosa ou mesmo civil.

Na distinção feita pelo Papa o sistema religioso estava, pois, no ápice da organização social. O Pontífice não tinha a menor dúvida da sua posição de Soberano de toda a cristandade ocidental. Aos bispos, em particular, Prospero Lambertini fazia uma referência singular que se insere na tradição milenar do cristianismo:

E vós, veneráveis irmãos, empenhados na guarda dos vossos rebanhos, procurai diligentemente executar, com o zelo e a diligência que deveis, as obrigações do vosso ministério, sempre se lembrando das contas que havereis de prestar ao Eterno Juiz e Príncipe dos Pastores, a respeito das ovelhas d'Ele (Bento XIV, 1826).

As palavras papais inseriam na comunicação religiosa o chamado pastorado cristão. Essa perspectiva cristã afirma que a observância religiosa, o

governo espiritual e, também o governo temporal, estariam dependentes de uma estrutura social hierárquica que tinha seus fundamentos do pastorado cristão (Foucault, 2010, p. 105-141). E, o pastorado cristão, ainda que passível de contraconduas, ou seja, de posições contrárias e opostas, era a arte de conduzir pessoas (ovelhas), segundo o modelo do único pastor, Jesus Cristo. Nas palavras de Gregório de Nazianzeno, o pastorado era a arte das artes (2002, p. 19), porque é um exercício de conduta que implica a salvação (Cipriano, 1979, p. 78-80; 124) que era o fim último de toda atividade missionária.

Entretanto, como ressalta o Papa Lambertini, esta era uma tarefa autoimplicativa visto que, da salvação das ovelhas, dependia também a salvação do pastor. Mas essa reflexão semelhante já fizera São João Crisóstomo ao escrever sobre a dignidade e as tarefas do sacerdote (1979, p. 40; 57-58). Assim, o pastorado cristão pode ser entendido como sendo a arte de conduzir, de dirigir, de acompanhar, de guiar, de “pegar pela mão”. Ele quer manipular, conduzir os homens, individual e coletivamente, durante todo o percurso de suas vidas e em cada momento da existência humana. Entre os índios a experiência reducional tinha, de fato, fundamentalmente, este objetivo em vista: reduzir para governar; e, governar, implicava conduzir e normatizar o agir social e religioso do índio que vivia nos povoados.

E, como era prática comum, nas normativas dos papas seus predecessores, também Lambertini invocava a sua responsabilidade soteriológica como fundamento para a própria intervenção. Essa era uma tarefa que o papa atribuía a si mesmo: procurar o bem e a salvação não somente dos cristãos, mas de toda a humanidade, inclusive dos índios. A pretensão de um governo universal transparecia claramente na comunicação religiosa emanada pela corte papal

ainda que, na prática, a própria Europa estava dilacerada pelas divisões religiosas nascidas das fraturas religiosas do século XVI.

O Papa recordava também na *Immensa Pastorum Principis* a contínua frequência com que a Santa Sé era interpelada pelos fiéis para solução dos seus “problemas e desafios”. Assim, vista esta realidade e tendo presente que o Romano Pontífice não podia visitar pessoalmente a todos para se sacrificar por estas pessoas, Bento XIV convocava o rei de Portugal e os bispos brasileiros a colaborarem com ele na tarefa daquilo que chama de “vigilância pontifícia” que nada mais era do que ajudá-lo no serviço da vinha do Senhor. Uma ajuda que estava respaldada, segundo o Papa, na ação dos “beneméritos príncipes católicos” anteriores. O papa convidava, portanto, o Rei de Portugal e Algarve, D. João, a dar ordem para que se castigasse, com gravíssimas penas, quem cometesse atos de crueldade contra os índios. No contexto do padroado, o papa considerava, e afirmava explicitamente, que o rei era também ‘pastor de almas’ e, por isso, alguém que “abrasado pelo fogo da caridade sacerdotal” deveria prestar socorro aos índios de modo a introduzi-los na Igreja católica (Bento XIV, 1826).

Com a invocação desta ajuda, o Papa pretendia atrair os homens das “trevas” à luz. A imagem da natureza era funcional ao sistema religioso para uma autojustificação do próprio lugar na sociedade em geral. A utilidade e o serviço que a Igreja fazia à humanidade era moral: convocá-la um trilhar caminho longe do pecado. E, era um serviço que se materializava por meio das “pregações, doações, assistência, conselhos e exemplos de vida” dos missionários. Adotando um método missionário que primava pelo “convencimento”.

Ao sublinhar esta estratégia, o Papa provavelmente tinha em mente as inúmeras iniciativas missionárias respaldadas pela violência ou, pelo menos, por um aparato militar que garantisse a segurança dos missionários, mas não só:

também a salvação, ainda que pela força, dos destinatários. Provavelmente esta mesma percepção levava Bento XIV a distinguir e, por isso, lamentar – “com dor profunda em nosso coração de pai” (Bento XIV, 1826) – que tantos católicos esquecessem os diversos conselhos de Roma que condenavam o aprisionamento, a escravização e o açoite dos índios brasileiros. A constatação do Papa era esta:

Eles estão sendo escravizados e vendidos; não apenas aqueles que ainda não foram evangelizados, mas até mesmo os índios já convertidos ao Evangelho e já batizados, que habitam o território brasileiro, as terras ocidentais e meridionais do continente americano, e agora, conseqüentemente, são induzidos a abandonarem a Fé Cristã, e principalmente a se revoltarem e se encherem de ódio contra o cristianismo (Bento XIV, 1826).

O índio batizado era considerado súdito da monarquia. Era cristão. Essa é uma das razões que nos ajudam a entender do porquê foi normalmente vetada a escravidão dos índios (ao menos oficialmente nos documentos das coroas e da Igreja). Por isso, desde esta perspectiva, Bento XIV lamentava a escravidão e o comércio indígena. E, mesmo para os índios ainda não batizados, a ideia era batizá-los, fazê-los súditos e, portanto, salvá-los; objetivo religioso último. Uma salvação que era vinculada à cultura (civilizá-los) e à religião (batizá-los) A ação predatória de alguns cristãos europeus era, portanto, prejudicial ao objetivo da Santa Sé (e da monarquia portuguesa) porque não só impedia que mais fiéis se agregassem ao rebanho, mas também porque induzia os que já estavam no redil, a abandoná-lo.

A Bula de Bento XIV parece ter encontrado grande difusão na América. Os índios da redução de São Nicolau parecem aludir a este documento quando escrevem em resposta a ameaça de guerra do Governador de Buenos Aires, José Andonaegui, por terem impedido em Santa Tecla, a entrada da comissão

demarcatória que pretendia cumprir o Tratado de Madri de 1750 (Mateos, 1949, p. 558-562). O conhecimento do documento, como atestam os acontecimentos posteriores não impediu, porém, que os índios fossem espoliados de suas terras em nome desse mesmo Tratado selado entre as coroas ibéricas.

Como é típico de uma instituição que tem a consciência de ser a continuação – na figura dos papas – da obra apostólica, a Bula de Bento XIV, se coloca na sequência dos documentos de Paulo III e Urbano VIII que pretendiam extinguir a escravidão e o comércio dos índios. É importante revisitar, pois, o documento de Urbano VIII para, por fim, contextualizar e distinguir a vacilante posição de Paulo III que inaugura toda uma série de documentos pontifícios sobre o tema.

6 A *Commissum nobis* Urbano VIII (1639)

A Bula *Commissum nobis* de Urbano VIII, Maffeo Barberini (1623-1644), foi publicada no dia 22 de abril de 1639. Ela foi endereçada ao Coletor Geral de Portugal e Algarve. O tema da bula era a liberdade dos índios. Retomando explicitamente a temática do predecessor, Paulo III, Urbano VIII reafirmava a proibição de que os índios fossem escravizados, privados de seus bens de modo a evitar que tivessem aversão à fé.

E, de fato, é exatamente este conteúdo soteriológico que é explicitamente afirmado na Bula. Segundo o Papa, o “supremo ministério apostólico”, ou seja, a tarefa papal exigia que ele, Urbano VIII, não descuidasse “da salvação das almas, não apenas dos cristãos, mas de todos os que vivem nas trevas, fora da Santa Igreja”. A Igreja, portanto, deveria “conduzir” as pessoas, cristãos ou não, ao

“conhecimento das verdades da fé” (Urbano VIII, 1868), ou seja, aos conteúdos que possibilitariam a graça da salvação para todos.

O cuidado e a tarefa de cuidar da “salvação das almas” não dizia, porém, respeito somente aos cristãos, mas a todos os povos que viviam, segundo Urbano VIII, nas trevas. Isso porque a convicção eclesial da época já consolidada, era a de que fora da Igreja não era possível salvar-se: *extra Ecclesia nullus salus*. Qualificar como vivendo nas trevas os que não participavam da grei eclesial denotava, pois, a convicção do papado mesmo depois da ruptura iniciada por Lutero. Certamente a Guerra dos Trinta Anos que então ensanguentava a Europa – e que se pautava, fundamentalmente, por diferenças religiosas – estava no horizonte do Pontífice.

Entretanto, em busca de vincular comportamentos, o Papa estava “decidido a reprimir a ousadia dos maus tratos contra os índios”. Ele ordenava e encarregava o Coletor Geral de Portugal e Algarve de: “Dar eficaz assistência e proteção a todos os índios, nas províncias do Brasil, do Paraguai e Rio da Prata, ou em quaisquer outras regiões das Índias ocidentais e meridionais”. Como consequência do descumprimento da ordem pontifícia, a excomunhão era aplicável para “todo aquele que os maltratar, escravizar, vender, comprar, doar, retirasse os índios do local onde morassem, os separassem de suas mulheres e filhos ou os espoliasse os seus bens”. Mas não só. A pena religiosa máxima do catolicismo era aplicável também para “aquele que incentivar, colaborar e der apoio aos que cometerem tais crimes contra os índios, qualquer que seja o pretexto ou a justificativa” (Urbano VIII, 1868).

Assim, quem escravizasse os índios ou usurpasse os seus bens estava automaticamente fora da comunhão eclesial, podendo retornar, somente com o perdão do próprio Papa. Nesse particular, o Papa Barberini impunha uma normativa jurídica seguida pelos seus sucessores, assim como ele seguia Paulo III.

E, num tempo onde o sistema religioso ordenava e, estava no ápice da estrutura hierárquica da sociedade, certamente a pena imposta era gravíssima, ao menos entre os católicos. A incidência prática, porém, não extinguiu (como prova a permanência da prática escravista) a ação violenta dos europeus nos confrontos com os indígenas. Desde a perspectiva sistêmica, isso pode estar a indicar que o sistema religioso começava a perder a sua força ao tentar vincular e orientar as ações dos fiéis.

A dura condenação papal do comércio e do tráfico dos índios deve também ser situada no contexto histórico do que acontecia no sul do continente americano. Há cerca de três décadas tinha sido iniciada uma experiência particular de missão entre os índios: as reduções organizadas e geridas pela província jesuítica do Paraguai. Entretanto, os chamados bandeirantes, sobretudo provenientes da região de São Paulo, viam nos povoados indígenas um lugar propício para aprisionar pessoas e depois levá-las para as plantações e comércio da região litorânea. As incursões dos bandeirantes nas reduções, na primeira metade do século XVII foram frequentes. Elas levaram, entre outras coisas, à trágica transmigração, entre 1631 e 1632, de milhares de índios da região do Guairá para mais ao sul, na atual Província de Misiones (Argentina), liderada pelo célebre missionário, Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652).

Devido a estes problemas, os jesuítas começaram a pensar e agir no sentido de se organizarem militarmente para se defenderem. O uso e o manuseio de armas de fogo foram as saídas pensadas e postas em prática. As Constituições da Ordem eram, entretanto, taxativas na negativa de tal possibilidade. A norma se adaptou aos acontecimentos. Dos superiores da Ordem vieram, então, orientações afirmando que era justo os povoados se defenderem de modo proporcionado aos ataques recebidos, mas os padres, de modo nenhum,

poderiam usar armas ou guiar as populações indígenas em atos de guerra (Morales, 2005, p. 519-520; 580-582). Mas isso não era suficiente. Como súditos da coroa espanhola era necessária a chancela da monarquia.

Dois jesuítas foram, então, enviados à Europa para referir o que acontecia e buscar apoios. Francisco Diaz Taño foi conferir estas questões com o vértice da Ordem em Roma e, Antonio Ruiz de Montoya foi a Madrid discutir a questão da defesa armada dos índios na corte espanhola. A problemática comportava questões de ordem moral, mas também de ordem diplomática e política e, principalmente, estava em jogo a sobrevivência da experiência reducional. Os jesuítas alcançaram sucesso na empreitada. Diaz Taño conseguiu articular a publicação da Bula de Urbano VIII e, Ruiz de Montoya, a autorização para que os índios possuíssem armas de fogo (Romanato, 2021, p. 102-103). Assim, dali em diante, os índios se constituíram, sempre mais como um exército de vanguarda da monarquia espanhola. De fato, pouco mais de duas décadas depois da liberação conseguida por Ruiz de Montoya, temos testemunho até mesmo da existência de superintendentes de guerra jesuítas (Narvaja, 2023, p. 70). A prática extrapolou a norma interna da Companhia de Jesus!

Como se disse, Urbano VIII parte da afirmação e sublinha a validade da normativa de Paulo III. Ao colocar, porém, a sua decisão sobre as bases da normativa de seu predecessor, o Papa Barberini desconhecia (ou não) que a mesma tinha – como veremos a seguir – revogada pelo próprio Paulo III. Nessa incoerência jurídica está, porém, pautada toda a legislação pontifícia em defesa dos índios. A maioria dos papas cita explicitamente a normativa do Papa Farnese. E, ao colocar a salvação do índio como fim último do processo missionário e, por consequência, do bem do índio, Urbano VIII pretendia induzir o agir da coroa portuguesa vindo ao encontro do fim de toda ação pastoral depois de Trento. Essa

‘ignorância’ de Maffeo Barberini – assim como de seus sucessores – estava, porém, subordinado ao fim religioso.

Essa efervescente situação religiosa e política no qual se localiza a Bula de Urbano VIII, paradoxalmente pretende, portanto, seguir uma orientação pontifícia que é titubeante, para dizer o mínimo. Vamos, por isso, estudar a atuação de Paulo III, origem da comunicação pontifícia antiescravista. Conscientemente ou não, o passo atrás de Paulo III foi ignorado por todos os sucessores de Alessandro Farnese.

7 Paulo III e o problema da escravidão indígena

No Brasil, a cronologia da escravidão indígena está colocada entre a segunda metade do século XVI e a segunda metade do século XVIII. E, ela foi feita de idas e vindas, atingindo um ponto decisivo a partir da segunda metade do século XVII onde está situada a ação do célebre jesuíta Antônio Vieira. Em resumo, pode-se dizer que da afirmação formal de que “em nenhum caso” era permitida a escravidão, a frequência da proibição na legislação – com suas exceções e oscilações – e os fatos estão a provar, porém, a permanência da escravidão indígena fruto, principalmente, da guerra e, às vezes, em nome da fé (Freitas, 1980, p. 11-17).

O Papa Alessandro Farnese, Paulo III, governou a Igreja entre 1534 e 1549. Entre as suas principais realizações – depois de algumas idas e vindas – está a convocação do Concílio de Trento. Em relação ao tema indígena, a sua posição é mais que controversa, é complexa. Ela deve ser colocada no contexto da sua íntima relação com os poderes políticos de então e, nesse caso particular, da sua relação com a Espanha de Carlo V.

A posição papal não é clara, ainda hoje, entre os historiadores. Uma boa parte se apressa em colocar o seu Breve *Veritas ipsa* de 1537 como o primeiro documento eclesial contra a escravidão indígena⁶. A primeira observação daqueles que contestam a posição antiescravista de Paulo III parte do próprio documento. A Bula de Paulo III seria a *Sublimis Deus* que foi publicada em junho de 1537, mas ela é também chamada (e há confusão nisso) de *Veritas ipsa* ou *Unigenitus*. Na verdade, segundo Suess, o Breve *Veritas ipsa* é parte integrante da Bula *Sublimis Deus*. Ela recebeu um novo nome – *Sublimis Deus* – ao receber uma ampliação e uma nova introdução e, por isso mesmo, recebeu um novo estatuto canônico (de bula) (1992, p. 275).

A Bula *Sublimis Deus* (ou o Breve *Veritas ipsa*) foi endereçada a todos os fiéis cristãos, mas, por meio do *Pastorale officium* – que é a aplicação prática do documento pontifício – o Papa Farnese se endereçava particularmente ao arcebispo de Toledo, Juan Tavera. Em ambos os documentos há a condenação da escravidão indígena, entretanto, alguns dias depois, o Papa publicou o Breve *Non indecens videtur* que acabou por anular a legislação anterior, como se verá em seguida.

A Bula *Sublimis Deus* ou o *Veritas Ipsa* foi publicada pelo Papa Paulo III no dia 2 de junho de 1537 (na primeira versão no dia 29 de maio). A Bula condenava as teses racistas, reconhecendo aos índios, cristãos ou não, a dignidade de pessoas humanas (Gutiérrez Azopardo, 1992, p. 322). Segundo este documento, na visão do Papa, os índios tinham uma dignidade que obrigava os conquistadores a lhes

⁶ No final do século XIX e início do século XX, quando o papado foi acusado pelos iluministas de que teria sido um desapiadado explorador dos indígenas, Paulo III e sua bula *Sublimis Deus* foram resgatados pelos defensores do papado, no qual se destaca o célebre historiador Ludwig von Pastor (1931, p. 682-684).

reconhecerem o direito de possuírem bens e de serem livres. Ao reconhecer o direito à liberdade dos índios, o Papa fazia uma clara manifestação contra a tentativa de reduzir as populações autóctones da América à escravidão. Segundo Hanke, a *Sublimis Deus* teria sido uma resposta papal às insinuações dos dominicanos Bernardino de Minaya e Julián Garcés e, talvez, até de Francisco de Vitória (1937, p. 68-74; Gutiérrez, 1991, p. 33-38).

A argumentação do Papa tem, como não poderia deixar de ser, seu fundamento e ponto de partida na transcendência. Como próprio da argumentação de um sistema religioso, é a própria Verdade, ou seja, Jesus Cristo que é colocado como modelo para o agir cristão. Ao trabalhar o código transcendência/imanência, o Pontífice atribuía ao inimigo de Deus por excelência, o Diabo, a atitude antievangélica que levava alguns a considerarem os índios objetos de exploração e sujeição. As suas palavras são claras a respeito:

[O adversário do gênero humano ou o Diabo] Incitou alguns sequazes seus que, desejosos de satisfazer a própria cobiça, atrevem-se a afirmar por aí que os índios ocidentais e meridionais (e outros povos cuja notícia presentemente chegou ao Meu conhecimento), sob pretexto de que são incapazes de [receber] a fé católica, devem ser assujeitados, como animais brutos, à nossa serventia, e os reduzem à servidão, infligindo-lhes maus tratos que não fazem nem aos demais brutos que os servem.

A justificativa que considerava os índios como “animais brutos”, ou seja, não humanos servia para defender, segundo os adversários que o Papa contestava, a impossibilidade de os nativos serem batizados e, por isso, de afirmar que eles podiam ser escravizados. E, de fato, segundo o próprio Papa, assim mesmo os índios eram tratados. O próprio Papa denunciava que mesmo os animais eram melhor tratados que os índios.

No Breve *Pastorale officium*, Paulo III tentava reprimir a “criminosa ousadia desses desalmados” e evitar que os índios, devido a essas violências, rejeitassem ainda mais a fé cristã. Ele impunha, portanto, a excomunhão *latae sententiae* aos escravizadores dos índios. A possibilidade de absolvição desse pecado mortal, o Papa a retinha para si e para seus sucessores, exceto nos casos em que os pecadores, em ponto de morte, se arrependessem.

Neste documento de caráter antiescravista, a comunicação religiosa papal testemunha um apelo tipicamente religioso: um apelo à transcendência chamando em causa Deus para justificar uma tomada de posição. Isso se torna explícita na argumentação de Paulo III quando reivindicava para si a tarefa de interpretar esta mesma vontade divina. Ele próprio, mesmo sabendo-se indigno, mas “fazendo na terra as vezes do próprio Nosso Senhor”, entendia como sendo sua a missão de afirmar que os índios “não são nem poderão ser privados de liberdade e de propriedade de bens”. Como não poderiam ser escravizados, a estratégia do Papa era de “atrair” e “convidar” os índios a serem cristãos: mediante a pregação da Palavra e o reto agir moral dos cristãos ao invés da violência e da submissão. A estratégia da atração e do convite era também a de Bartolomé de las Casas em relação ao processo de conversão dos índios (García García, 2011, p. 18-20).

Paulo III se equivocou, porém, ao endereçar o *Pastorale officium* ao arcebispo de Toledo, Juan Tavera, e não ao seu destinatário natural, ou seja, ao presidente do Conselho Real da Índios que, na altura, era o ex-Ministro Geral dos Dominicano, o Padre García de Loaysa. Com este documento o Papa pretendia reforçar a Real Provisão de Madrid antiescravista emanada em 1530 (no dia 02 de agosto). Todavia, o Papa Farnese desconhecia que essa legislação de 1530 – e que tinha sido o resultado da Junta de 1529 presidida pelo cardeal Juan de Tavera –

tinha sido revogada em 1534, no dia 21 de maio; e a anulação da legislação antiescravista de 1530, tinha sido devido justamente a intervenção de García de Loaysa. Este defendia a incapacidade indígena afirmando que “não eram mais que uns papagaios” (apud Hanke, 1930, p. 84; Gutiérrez, 1991, p. 38)⁷.

Ao ser alertado do equívoco da normativa de 1537 e de suas possíveis consequências políticas, praticamente um ano depois – no dia 19 de junho de 1538 – com o Breve *Non indecens videtur*, o mesmo Paulo III revogava, corrigia e mudava as decisões anteriores em relação ao tema da escravidão indígena. O Papa afirmava em 1538 que tinha sido vítima de um engano. Dizia que de “forma capciosa” lhe tinham extorquido a normativa anterior. Afirmava também que os seus muitos negócios lhe tinham induzido a um erro que o rei, Carlo V, lhe fizera notar. Em sintonia, então, com a perspectiva do padroado, o Papa reconhecia que “religião cristã” crescera muito nas regiões sob domínio espanhol e, por isso, desejando que isso aumentasse ainda mais, invalidava e anulava a própria legislação antiescravista do ano precedente. A escravidão passava, por consequência, a ser tolerada visto que o Breve *Pastorale officium* se tornara inválido, sem valor normativo e importância.

Todavia, como assinala Paulo Suess, “Ao exigir a anulação das censuras, Carlos V não estava simplesmente interessado na revogação de um Breve, mas na anulação de qualquer documento papal destinado às Índias sem ter recebido o prévio aval do Conselho das Índias” (1992, p. 277). Exatamente esta atitude é a que

⁷ García de Loaysa, portanto, depois de conseguir a revogação da legislação real de 1530, se esforçou também para revogar a normativa papal. Entre as razões que o documento de 1534 aduzia para a supressão da ordem que vetava a escravidão dos índios pelos espanhóis, estavam: a) o fato de que os índios teriam começado a fazer guerra aos espanhóis sabedores da não punição; b) a existência da escravidão entre os indígenas; c) a escravidão como uma possibilidade de salvar os índios da idolatria e, portanto, da perdição eterna e d) o fato de que a sua supressão comprometeria a economia das colônias (Suess, 1992, p. 269-270; 713-720).

se encontra em uma carta de setembro de 1538 escrita pelo rei ao vice-rei do México, Antônio Mendoza. No documento real se afirma que “todas y cualquier bulas y breves” (apud Hanke, 1930, p. 87; Gutiérrez, 1991, p. 39-40) papais são revogadas. Não conhecemos a existência de um formal protesto da cúria papal por essa ampliação real indevida. Ao não se manifestar, o Papa consentiu com a normativa real? Provavelmente. Mas uma questão formal é também saber da amplitude da revogação de Paulo III. Ela atingia somente a *Pastorale officium* ou também as bulas *Sublimis Deus* e *Altitudo Divini Consilii*?⁸ Estas últimas são evidentemente mais amplas e mais doutrinalmente fundadas. A questão está em aberto. O fato é que *Sublimis* e *Altitudo* passaram a fazer parte do Magistério da Igreja (Gutiérrez, 1991, p. 41-42).

É difícil dizer se a publicação do *Non indecens videtur* revogou também a *Altitudo divini consilii* que se situava no conjunto da legislação antiescravista inicial (Suess, 1992, p. 277). Mas é bom ressaltar: mesmo com a publicação do Breve *Non indecens videtur*, não está dito que não testemunhe, mesmo assim, a convicção papal de que os índios eram capazes de receber a fé (Hanke, 1930, p. 88). Pode ter acontecido que Paulo III tenha calado uma convicção sua em nome das boas relações com a coroa espanhola. É uma hipótese. Plausível, aliás. Ademais, o imperador Carlos V exigiu a anulação do Breve papal *Sublimis Deus* não porque não tivesse preocupações humanistas ou porque acreditasse que realmente os índios não tinham capacidade de acolher a fé: o fizera para não perder as suas

⁸ A Bula *Altitudo divini consilii* foi publicada em 01 de junho de 1537 e decide, a favor dos dominicanos, sobre uma disputa entre esses e os franciscanos. A questão era o batismo, sobretudo a preparação e outras questões pastorais práticas. Os franciscanos optaram pelo batismo em massa, com pouca formalidade ritual e escassa preparação catequética. Opção diversa foi feita pelos dominicanos, partidários de uma preparação batismal mais apurada (Suess, 1992, p. 272-273).

prerrogativas sobre o território americano que lhe provinham, de forma crescente, desde os tempos de Alexandre VI (Hanke, 1930, p. 94-96). Não seria, pois, uma convicção antropológica e muito menos religiosa. Era um caso de poder, e poder político de conquista.

A Bula *Altitudo divini consilii*, de sua parte, mesmo insistindo na necessidade da observação do rito batismal, não invalidava os batismos acontecidos anteriormente sem a devida práxis litúrgica. Ela regularizava também os matrimônios de polígamos e as questões de consanguinidade; estendia também a faculdade de absolvição dos missionários, mesmo os casos reservados a Santa Sé. Mais: na aplicação *latae sententiae* aos apóstatas que viviam na América, afirmava que não poderiam ser absolvidos antes de deixarem o lugar; deveriam mesmo, ser expulsos para não corromperem e seduzirem “as almas fracas na fé”, ou seja, os índios. Em todo caso, com o *Non indecens videtur* mesmo esta regulamentação ‘pastoral’ da *Altitudo divini consilii* ficou enfraquecida (Gutiérrez, 1991, p. 39).

Assim, mais que favorecer a práxis dos dominicanos, na sua disputa com os franciscanos que batizavam em massa, a questão principal da Bula *Altitudo divini consilii* vai além da afirmação de um método missionário em detrimento de outro. A questão principal é a submissão papal aos projetos espanhóis. O Papa foi ‘forçado’ a fazer concessões na política indiana porque precisava do apoio de Carlos V na luta contra os turcos e luteranos. Assim, não só questões políticas do interno da cristandade o preocupavam, também a própria fratura e a ameaça da mesma.

Institucionalmente, depois de 1517, e sobretudo com a formal excomunhão de Lutero em 1522, o tema da reforma era muito espinhoso para Paulo III e seus antecessores. A demora era estratégica diante de questões pessoais e

conjunturais, como é o caso do conciliarismo. Esta estratégica política levou os papas e, de alguma maneira, também Paulo III, a adiarem a convocação de um concílio para tratar do tema da ansiada reforma eclesial (Dutra, 2023, p. 89-114). No caso específico, pesava ainda mais contra Paulo III, o fato de um neto seu, Otávio, estar casado com uma filha natural do rei Carlos V, Margarida (Hanke, 1930, p. 92-94).

A documentação antiescravista de Paulo III foi, desde o início, de alguma maneira colocada no centro das discussões acadêmicas. Mesmo em Salamanca, se discutirá, de fato, sobre a legitimidade da escravidão. Alguns como Juan Ginés de Sepúlveda, fundamentados na doutrina aristotélica, defenderam que alguns povos, em especial, negros e índios, eram escravos por natureza. Outros, como Domingo de Soto e Francisco de Vitória somente consideravam admissível a escravidão sob certas condições: os chamados (compra, guerra justa, como castigo por certos delitos e dívidas). Na disputa acadêmica, o principal adversário de Sepúlveda era o já mencionado Bartolomé de las Casas. Esta posição pró-indígena tinha, porém, encontrado em Vasco de Quiroga e, primeiramente, no Frei Anton de Montesinos seus notáveis defensores (Lynch, 2012, p. 87; Calafate; Loureiro, 2020, p. 219-250).

Portanto, o que se pode dizer disso tudo é que, na época, a legislação em relação a escravidão dos índios não foi nem constante e nem unívoca no ambiente jurídico espanhol. Apesar de existirem as leis que defendiam os indígenas (e os negros) da escravidão, sendo formalmente proibido nas fronteiras do império espanhol e nas zonas remotas, ela era ainda bastante difusa (Lynch, 2012, p. 94-95; Souza, 2022, p. 161-166).

No âmbito eclesiástico e em uma boa parte da historiografia indígena, porém, a normativa papal antiescravista foi assumida integralmente pelos

principais defensores dos direitos dos índios. De tal maneira que a autoridade de Paulo III foi várias vezes invocada pelos defensores dos índios e pelos pontífices seguintes para sustentar as suas posições contra a exploração indígena (Hanke, 1930, p. 94-96). É o caso do recorrente uso que os pontífices posteriores fizeram da documentação antiescravista de 1537 do Papa Farnese, como apresentamos anteriormente. Uma leitura tendenciosa, intencional ou não. Assim que, ainda que tivesse sido revogada por ele mesmo, a proposição antiescravista defendida junto ao papa pelos dominicanos Julian Garcés e Bernardino de Minaya não foi totalmente inútil. Amplamente conhecida (mais que a sua revogação), ela foi usada para defender não só a capacidade de os índios acolherem a fé, mas também para afirmar a ilegitimidade da escravidão nos domínios espanhóis. A legislação revogada de Paulo III serviu, pois, nas décadas sucessivas, como ponto de partida para uma apologia da causa indígena, ao menos em certos círculos eclesiásticos.

Em resumo: desde o início do processo de colonização/conversão da América, a problemática sobre a legitimidade ou não da escravidão indígena esteve presente e não foi de maneira nenhuma, consensual. Nascida de uma normativa condicionada ela, porém, se consolidou pela frequente retomada posterior até se constituir como doutrina oficial do catolicismo que, num último processo evolutivo, chega a admitir e, posteriormente, pedir perdão pelo operado entre as populações nativas da América.

Considerações finais

O objetivo principal do artigo foi analisar o discurso religioso do papado sobre a exploração e a escravidão dos índios da América Latina. Assim, numa

metodologia regressiva, partindo do atual Pontífice, apresentamos alguns dos elementos que aparecem nos seus pronunciamentos desde o século XVI.

A constatação é que, em torno do ano 2000, começa a aparecer sempre mais forte a necessidade de um pedido de perdão em relação ao processo missionário no Novo Mundo. Este discurso penitencial tem, porém, suas raízes no Concílio Vaticano II. E foi retomado depois pelos papas Paulo VI, João Paulo II e Francisco. Em seguida, passamos um a um, sempre numa dinâmica regressiva, as manifestações mais evidentes dos papas sobre o tema da escravidão indígena. Assim, partindo de Pio X, regressamos a Leão XIII, Gregório XVI, Bento XIV, Urbano VIII para, enfim, chegar a Paulo III. O Papa Farnese, mesmo que com suas idas e vindas, está na origem de um discurso pontifício que denuncia a agressão sofrida pelos índios da América. Não foi nosso objetivo – mesmo que seja importante – estudar a relação entre a posição pontifícia e legislação ibérica a respeito, nem procurar verificar na prática a incidência ou não da normativa papal; muito menos, era a intenção estudar a permanência efetiva da escravidão indígena em solo brasileiro mesmo depois da sua abolição formal no século XIX. Estudamos estritamente a posição pontifícia oficial sobre o assunto, destacando alguns elementos deste tipo de documentação.

Se as bulas *Divino amore communiti* de 1452 e *Romanus Pontifex* de 1454 aceitam a escravidão em geral reconhecendo o direito do monarca português, D. Afonso V, de conquistar as terras dos “inimigos de Cristo” – mouros, pagãos e demais – e reduzi-los à escravidão, sobretudo os negros africanos, no século seguinte o discurso papal começa a mudar. A partir do século XVI, com Paulo III, de fato, mesmo que de maneira titubeante, o Papado inaugura uma perspectiva na qual, sempre mais, passará a condenar com certa veemência essa prática (Gonçalves, 2000, p. 160).

O que podemos dizer, pois, entre outras coisas, é que a consciência dos papas, expressa nos documentos estudados, manifesta uma clara posição teológica. Não podia ser diferente. Eles estavam convictos de serem os “intérpretes” de Deus para questões não só estritamente religiosas. Se autodenominavam os Vigários de Cristo que transmitiam à humanidade a mensagem divina (religiosa) que deveria ser critério decisivo e fundamental para toda a organização social, econômica e política.

Isso porque, diversamente de outros sistemas parciais da sociedade moderna, a religião não possui um próprio meio de comunicação generalizado simbolicamente. Tudo é submetido a Deus, observador inobservável. A religião é muito próxima à totalidade do homem para poder distinguir: toda a vida humana está submetida a observação de Deus. Não tem sentido, portanto, pensar o tema da salvação somente a partir das boas obras do homem, por exemplo. Ela foi pensada de forma abrangente. Os papas eram os garantes máximos desse sistema no Ocidente. Eles se outorgavam, pois, o direito de estabelecer os critérios de organização social que, obviamente, não eram fruto das suas próprias ideias, mas que criam ser o desígnio salvífico divino. Toda organização ‘mundana’ da sociedade deveria, pois, estar submetida ao fim religioso último: a salvação das almas, também dos índios.

E, esse fim último, isto é, “a salvação das almas” aparece desde a normativa de Paulo III permanecendo até o pontificado de Francisco. As palavras mudaram e, junto com elas, a posição teológica que lhes subjaz, mas o fim fundamentalmente permanece o mesmo porque a distinção do sistema é a mesma: transcendência/imanência. Atualmente, porém, a adesão, a vinculação ou a ‘força’ social da normativa religiosa não é certamente a mesma, se comparada àquela do século XVI.

De outra parte, se no passado, desde uma certa posição, a Igreja ‘administrava’ o sistema religioso que estava no ápice da estrutura da sociedade e, portanto, exigia somente obediência, hoje sempre mais a Igreja deve saber que a sua é apenas mais uma voz; as pessoas podem (decidem) ouvir ou não esta voz. O Papa João XXIII, no discurso de abertura ao Concílio, intuía essa realidade e, por isso, propunha uma visão eclesiológica mais pautada pelo diálogo, pela aceitação e pela descoberta também dos valores da cultura hodierna (João XXIII, 1962).

Pudemos então constatar que o discurso religioso católico oficial, desde o século XVI, evoluiu significativamente. De uma posição de aceitação da escravidão ou, ao menos, da sua escassa tematização passamos a encontrar uma condenação cada vez mais recorrente. Mesmo que, inicialmente, com idas e vindas. A inclusão dessa temática no discurso pontifício nasce, em paralelo, com o processo de invenção do Novo Mundo (O’gormann, 1992). No século XIX, os papas denunciarão assim não só a escravidão indígena, mas também negra africana. O discurso se amplia. As irritações ambientais ‘forçaram’ a inclusão destes conteúdos comunicativos no sistema religioso que, a partir da segunda metade do século XX, incluirá, todavia, ainda outro conteúdo: a necessidade de um pedido de perdão aos índios.

Inicialmente a possibilidade de um pedido de perdão é contestada. Discute-se sobre a sua necessidade e/ou legitimidade de um tal ato no contexto da celebração do Grande Jubileu do Ano 2000. Hoje este tema é quase um conteúdo consensual nos círculos eclesiásticos católicos. Mas se olharmos para a história do papado no período moderno, encontraremos somente uma raríssima admissão

da culpa⁹. Só com Paulo VI, porém, a partir das intuições do Concílio Vaticano II, que veremos um papa “expressar um pedido de perdão voltado tanto para Deus quanto a um grupo de contemporâneos” (Comissão, 2000, p. 14). O papa Montini, de fato, no seu discurso de abertura da segunda sessão do Concílio – no dia 29 de setembro de 1963) –, fará este pedido de perdão se referindo, especificamente, sobre a questão da separação entre cristianismo ocidental e oriental fruto de recíprocas excomunhões em 1054 (Paulo VI, 1963). Um pedido de perdão do papado aos índios, mesmo que tímido, todavia, acontecerá no final deste mesmo século XX, no contexto das comemorações dos 500 anos de evangelização da América e, posteriormente, no contexto da celebração do jubileu ano 2000, como já citamos.

Uma possível explicação para o aparecimento destes novos temas no discurso pontifício pode ser a mudança de organização da sociedade ocidental. Até o século XIX tínhamos uma sociedade hierárquica, hoje ela é heterárquica. Não tem mais um centro ou elemento organizador. Os documentos papais do início da modernidade, testemunham a existência de estruturas sociais piramidais que caracterizam um tipo de organização social que inexistente nos dias atuais. N. Luhmann chamou esta organização de velha Europa (2007, p. 708-759). Depois, com o avanço da modernidade, constatamos um enfraquecimento da vinculação efetiva à normativa papal, mesmo entre os católicos. Ao homem cristão católico contemporâneo de hoje não assusta tanto a possibilidade de excomunhão. Há uma boa dose de indiferença. Mesmo a possibilidade de condenação – por não seguir a vontade de Deus que o papa diz ser intérprete – não preocupa a maioria

⁹ Mesmo que sem um explícito pedido de perdão, o exemplo remoto é a atitude do legado do Papa Adriano VI, o Cardeal Francesco Chiericati, durante a Dieta de Nuremberg, em 1522, no contexto da polêmica com Lutero (Moroni, 1840, p. 105-106; Pastor, 1908, p. 85).

dos católicos. Assim, mesmo que não explique tudo, chama a atenção que a ameaça de excomunhão esteja ausente dos documentos pontifícios contemporâneos. Ademais, o sistema religioso não é mais a voz que determina a organização social. Neste contexto, a Igreja católica busca então a via do diálogo.

Pode explicar também essa mudança no conteúdo da comunicação pontifícia, até mesmo uma nova compreensão do significado da proposta evangélica. A compreensão de que ela deva se difundir desde outros paradigmas, tais como, os direitos humanos. Este novo paradigma parece explicar a impressionante mudança perceptível quando se compara o Vaticano II (na declaração *Dignitatis humanae* de 1965) e Gregório XVI (*Mirari vos* de 1832), sobre a questão da liberdade religiosa. E, é exatamente dentro deste novo contexto social que aparece, por causa das irritações ambientais, para além do tema da condenação da escravidão, o tema do pedido de perdão. A paulatina compreensão e assimilação do tema da dignidade da pessoa que interferiu diretamente na apreciação e condenação da escravidão do índio também foi fruto da irritação ambiental.

As irritações sistêmicas produzem, ademais, novos conteúdos comunicativos que, porém, devem ser religiosos. A autopoiesis é essencial a um sistema. Assim, hoje cuidar da casa comum e combater a escravidão (indígena) são também temas teológicos. Pedir perdão pelos males do passado, ainda mais. Eles fazem parte do discurso que o Magistério do século XXI. A questão, porém, é complexa e imprevisível. A tentativa de uma equivalência funcional do meio de comunicação simbolicamente generalizado e a tendência de operar com inclusões e exclusões não significa necessariamente sucesso. Apesar disso, o sistema continua operando e evoluindo.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus** (Contra os pagãos), vol. I. 2 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- AMANTINO, Marcia. As Guerras Justas e a Escravidão Indígena em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. In: **Varia Historia**, v. 22, n. 35 (2006), p. 189-206.
- BARALDI, Claudio; CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena. **Luhmann in glossário**. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali. Prefazione di Niklas Luhmann. 2ª ed. Milano: FrancoAngeli, 1997.
- BENTO XIV, Papa. Bula *Immensa Pastorum Principis* (20 de dezembro de 1741). In: BENEDICTI PAPAE XIV. **Bullarium**. Editio nova, summo studio castigata (1740-1742). 2 ed. Mechilinae: Typis P.-J. Hanicq, 1826, p. 204-209.
- CALAFATE, Pedro; LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. **As origens do direito internacional dos povos indígenas**: a Escola Ibérica da Paz e as Gentes do Novo Mundo. Porto Alegre: Sergio António Fabris Ed., 2020.
- CELAM. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**. Texto oficial. Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CIPRIANO DI CARTAGINE, San. **Le Lettere**. Marinangeli Nerino (a cura di), Milano: Edizioni Paoline, 1979.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Memória e Reconciliação**. A Igreja e as culpas do passado. São Paulo: Loyola, 2000.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática "Lumen Gentium" sobre a Igreja*. In: **Compêndio do Vaticano II**. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral "Gaudium et spes" sobre a Igreja no mundo de hoje*. In: **Compêndio do Vaticano II**. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto "Unitatis Redintegratio" sobre o ecumenismo*. In: **Compêndio do Vaticano II**. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRISÓSTOMO, São João. **O sacerdócio**. Petrópolis: Vozes, 1979.

DORNELLES, Soraia Sales. Indígenas no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. **Revista Brasileira de História**, v. 38, n. 79 (2018), p. 87-108).

FLORES, Moacyr. **Colonialismo nas Missões Jesuíticas**. 3 ed. Porto Alegre: Edições EST, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Sicurezza, territorio, popolazione**. Corso al Collège de France (1977-1978). 3 ed. Milano: Feltrinelli, 2010.

FRANCISCO, Papa. **Discurso por ocasião do II Encontro Mundial dos Movimentos Populares**. Bolívia, Santa Cruz de la Sierra, 9 de julho de 2015.

Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html#_ftn6. Acesso: 18 mar. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da Casa Comum. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Documentos Pontifícios, 22).

FRANCISCO, Papa. **Discurso no Encontro com os Povos da Amazônia**. Peru, Puerto Maldonado, 19 de janeiro de 2018. Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazonia.html.

Acesso: 19 mar. 2024.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica pós-Sinodal *Querida Amazônia***. São Paulo: Paulus, 2020.

FREITAS, Décio. **Escravidão de índios e negros no Brasil**. Porto Alegre: EST/ICP, 1980.

GILENO, Carlos Henrique. A legislação indígena: ambiguidades na formação do Estado-Nação no Brasil. **Caderno CRH**, v. 20, n. 49 (2007), p. 123-133.

GONÇALVES, Nuno da Silva. Escravatura. In: **Dicionário de História Religiosa de Portugal**, vol. II, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2000, p. 160-162.

GREGORIO DI NAZIANZO, Santo. **Tutte le orazioni**. Moreschini Claudio (a cura di), Milano: Bompiani, 2002.

GREGÓRIO XVI, Papa. Breve *In Supremo* (3 dicembre 1839). DOCUMENTOS de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878). São Paulo: Paulus, 1999, p. 49-53.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Las Casas y Paulo III. In: **Páginas**, vol. XVI, n. 107 (1991), p. 33-42.

GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso. La Iglesia y los negros. In: BORGES, Pedro (dir.). **Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas**, vol. I: Aspectos generales. Madrid: BAC, 1992, p. 321-337.

HANKE, Lewis. Pope Paul III and the American indians. In: **The Harvard Theological Review**, v. 30, n. 2 (1930), p. 65-102.

JOÃO PAULO II, Papa. **Bula pontifícia Incarnationis Mysterium**: a todos os fiéis que caminham para o terceiro milênio. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Tertio millennio adveniente**: sobre a preparação para o Jubileu do ano 2000. São Paulo: Paulinas, 1994.

JOÃO PAULO II, Papa. **Mensagem aos indígenas da América em Santo Domingo** no dia 12 de outubro de 1992. Discurso de abertura da IV Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano sobre a “Nova evangelização, Promoção humana, Cultura cristã”, n. 17. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html. Acesso: 11 mar. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. **Santa Missa do Dia do Perdão do Ano Santo de 2000**. Homilia do Papa João Paulo II. Domingo 12 de março de 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html. Acesso em: 09 mar. 2024.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Novo Milenio Ineunte**: no termo do grande Jubileu do ano 2000. São Paulo: Paulinas, 2001.

JOÃO PAULO II, Papa. **Esta é a minha vida**: João Paulo segundo... ele próprio. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

JOÃO XXIII, Papa. **Discurso de Sua Santidade na abertura solene do SS.**

Concílio (11 de outubro de 1962). Disponível em:

https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acesso: 19 abr. 2024.

LEÃO XIII, Papa. **Carta In plurimis maximisque** (5 de maio de 1888). Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/letters/documents/hf_l-xiii_let_18880505_in-plurimis.html. Acesso em: 19 abr. 2024. Versão portuguesa:

Epístola aos bispos do Brasil sobre a escravatura. Disponível em: https://www.pliniocorreadeoliveira.info/Leao13_18880505_libertacao_escravos.htm#.XmlJCS3OrBU. Acesso em: 19 abr. 2024.

LUHMANN, Niklas. **La religión de la sociedad**. Madri: Trotta, 2007.

LUHMANN, Niklas; DI GIORGI, Raffaele. **Teoria della Società**. 11ª ed. Milano: FrancoAngeli, 1991.

LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. Mexico DF, Iberoamericana/Herder, 2007.

LYNCH, John. **Dios en el Nuevo Mundo**: una historia religiosa de América Latina. 1 ed. Buenos Aires: Crítica, 2012.

MATEOS, Francisco. Notas y Textos. Cartas de indios cristianos del Paraguay. In: **Missionalia Hispanica**, Madrid, año 6, n. 16 (1949), p. 547-572.

GARCÍA GARCÍA, Emilio. Bartolomé de las Casas y los derechos humanos. In: MACEIRAS, Manuel; MENDEZ, Luis (Coords.). **Los Derechos Humanos en su origen**. La República Dominicana y Antón de Montesinos. Salamanca: Editorial San Esteban, 2011, p. 81-114.

MELLONI, Alberto. **Il Giubileo**: una storia. Roma-Bari: Editori Laterza, 2015.

MORALES, Martin Maria (ed.). **A mis manos han llegado**. Cartas de los PP. Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1639). Madrid-Roma: Universidad Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005 (Monumenta Historica Societatis Iesu, series nova, 1).

MORONI, Gaetano. **Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni**, vol. I, Venezia: Tipografia Emiliana, 1840.

NARVAJA, Jose Luiz (ed.). **Cartas de los Generales y Provinciales a los Misioneros de la Provincia del Paraguay**. Córdoba: Ediciones del Instituto Thomas Falkner, 2023.

O'GORMANN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. Trad. Ana Maria M. Corrêa e Manoel L. Bellotto. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1992 (Biblioteca Básica).

ORSOLIN, Gilberto Antônio. **Ecologia**: a contribuição do Magistério da Igreja. Santa Maria: Biblos Ed., 2015.

PASTOR, Ludovico. **Storia dei papi** nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513-1534), vol. IV/2, Roma: Desclée, 1908.

PASTOR, Ludovico. **Storia dei papi**: dalla fine del Medio Evo. Paolo III (1534-1549), vol V. Roma: Desclée, 1931.

PAULO III, Papa. Breve *Pastorale officium* (29 maio de 1537). In: SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhol**: 200 documentos do século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 268-270.

PAULO III, Papa. Bula *Altitudo divini consilii* (01 de junho de 1537). In: SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhol**: 200 documentos do século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 270-273.

PAULO III, Papa. Bula *Sublimis Deus [Veritas ipsa, Unigenitus]* (2 de junho 1537). In: SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhol**: 200 documentos do século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 273-275.

PAULO III, Papa. Breve *Non indecens videtur* (19 de junho de 1538). In: SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhol**: 200 documentos do século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 276-278.

PAULO VI, Papa. **Discurso na solene inauguração da segunda sessão do Concílio Vaticano II** (29 de setembro de 1963). Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html. Acesso em: 09 mar. 2024.

PERNOUD, Régine. **Luz sobre a Idade Média**. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1997.

PIO X, Papa. **Lettera Enciclica *Lacrimabili Statu*** (7 giugno 1912). Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html. Acesso em: 19 mar. 2024.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre o mito e novas perspectivas de debates. In: **Revista de Estudos e Pesquisas (FUNAI)**, v. 1, n. 1 (2004), p. 241-265.

REAL PROVISÃO que revoga a proibição da escravidão indígena (2.8.1530) e estabelece critérios para a sua legalidade (21.5.1534). In: SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhol**: 200 documentos do século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 713-720.

ROMANATO, Gianpaolo. **Le riduzioni gesuite del Paraguay**: missione, politica, confiti. Brescia: Morcelliana, 2021.

SANTOS, Jailson Jesus dos. A persistência da escravidão. In: DUTRA, Juliano; OLIVEIRA, Natália M. da Conceição. **História e Igreja**: novas abordagens, reflexões, perspectivas, Teresina: Cancioneiro, 2023, p. 157-175.

SOUZA, Ney de. **História da Igreja na América Latina**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2022.

SUCHANEK, Márcia Gomes O. Povos Indígenas no Brasil: de escravos a tutelados. Uma difícil reconquista da liberdade. In: **Confluências**, vol. 12, n. 1 (2012), p. 240-274.

SUESS, Paulo (org.). **A Conquista Espiritual da América Espanhol**: 200 documentos do século XVI. Petrópolis: Vozes, 1992.

URBANO VIII, Papa. Bula *Commissum nobis* (22 de abril de 1639). In: BULLARUM Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum, t. XIV (ab Urbano VIII, 1628-1639). Romae: Taurinensis editio, 1868, p. 712-714.