

## Princípios Jurídicos na Colonização Ibero Americana: O Debate sobre a Escravidão Indígena

Ludmila Gomides Freitas

Resumo: Durante a colonização do Novo Mundo a escravidão foi instituída em novos moldes e numa proporção jamais experimentada. Se por um lado o cativo do africano não incomodou a consciência européia, por outro, a escravização dos índios gerou intenso debate. A proposta desse artigo será apresentar os motivos pelos quais negros e índios foram juridicamente diferenciados ao serem submetidos à ordem colonial. E, no caso dos índios, investigaremos as razões da polêmica gerada em torno de sua liberdade e cativo. Para isso, iremos acompanhar as ideias de juristas e teólogos que, durante o século XVI, se ocuparam em fundamentar juridicamente o domínio sobre as terras americanas; fato esse que, necessariamente, passava pela definição do estatuto jurídico dos naturais da terra.

A despeito das especificidades da colonização espanhola e portuguesa na América – marcadas pela singularidade histórico-política das coroas e, sobretudo, pelos diferentes povos indígenas com os quais os ibéricos se depararam – consideramos pertinente traçar um quadro comum dos conceitos teo-jurídicos presentes nos discursos que descreveram e explicaram a natureza do homem americano. Em Espanha, o debate alcançou sua excelência no movimento intelectual conhecido como Segunda Escolástica. E, nesse artigo, serão apresentadas as ideias de alguns teólogos fundamentais, como Francisco de Vitória, além da polêmica entre Las Casas e Sepúlveda. Embora o debate não tenha tido o mesmo fôlego em Portugal, as ideias e princípios jurídicos que orientaram a colonização lusa estiveram em sintonia com o pensamento da época. Acreditamos, portanto, na intertextualidade entre os discursos colonialista espanhol e português.

Como percurso metodológico optamos por apresentar, num primeiro momento, os argumentos da tradição clássica e cristã que conceituaram teoricamente o escravismo. Em seguida, analisaremos a ressonância dessa tradição nos teólogos e juristas, espanhóis e portugueses, que, ao argumentarem contra ou a favor da escravidão dos índios, remeteram-se a essa tradição. Demonstraremos que o dilema da escravização dos habitantes do Novo Mundo não foi, em última instância, o questionamento ou a crítica dos fundamentos do escravismo. Esse era, primordialmente, um problema de ordem jurídica e política, na medida em que os índios eram considerados súditos das monarquias européias e, portanto, deveriam ter sua liberdade salvaguardada. Contudo, a legitimidade da escravização foi prevista em determinados casos (*guerra justa*) e, como veremos, coube a Francisco de Vitória legitimar o *dominium* sobre o território e os habitantes americanos sem, contudo, derivar esse direito de sua condição natural.

Por fim, demonstraremos que, apesar da flagrante distância entre o pensamento jurídico-teológico e a realidade histórica da escravização dos indígenas, essas teorizações foram fundamentais para a edificação dos projetos coloniais ibero americanos.

Palavras-chaves: escravidão, índios, pensamento jurídico-teológico.

A escravidão foi uma instituição historicamente debatida pelo pensamento europeu ocidental, sendo praticada e justificada de diferentes formas desde os tempos mais longínquos. No início dos tempos modernos ela foi instituída na América em novos moldes e numa proporção jamais experimentada. Se por um lado o cativo do africano não incomodou a consciência européia, por outro, a escravização dos índios gerou intenso debate. Nesse artigo pretendemos esboçar alguns dos princípios jurídicos mobilizados em torno da polêmica sobre a legitimidade da escravidão do índio americano. Para isso, iremos acompanhar as ideias de juristas e teólogos que, durante o século XVI, se ocuparam em fundamentar juridicamente o domínio sobre as terras americanas; fato esse que, necessariamente, passava pela definição do estatuto jurídico dos naturais da terra.

Não é nossa intenção mostrar como a escravidão foi teorizada enquanto instituição. Da mesma forma, não abordaremos o momento e os motivos pelos quais ela se tornou um problema moral concernente ao pensamento laico e teológico. Essa tarefa demasiadamente complexa vai além das pretensões desse artigo. Porém, faz-se necessário apresentarmos algumas ideias da tradição clássica e cristã sobre o tema, uma vez que teólogos e juristas, espanhóis e portugueses, remeteram-se a essa tradição para argumentar contra ou a favor da escravidão dos índios. Como ponto de partida, devemos ter em mente que o dilema da escravização dos habitantes do Novo Mundo não foi, em última instância, o questionamento ou a crítica dos fundamentos do escravismo, pois no início dos tempos modernos, a instituição era plenamente aceita e sancionada pelo catolicismo.

Para o historiador David Brion Davis,

“(...) a contradição inerente à escravidão não se encontra em sua crueldade ou em sua exploração econômica, mas na concepção subjacente do homem como uma posse transmissível sem qualquer autonomia de desejo e de consciência a mais do que um animal doméstico. Essa concepção levantou uma série de problemas e raramente vigorou sem causar suspeitas.”<sup>1</sup>

Eventualmente, a escravidão foi criticada ou recebeu restrições para ser considerada lícita, todavia, desde o Mundo Antigo até fins do século XVIII, ela nunca foi considerada um mal intolerável que precisasse ser erradicado. A proposta desse artigo será apresentar os motivos pelos quais negros e índios foram juridicamente diferenciados ao serem submetidos à ordem colonial. E, no caso dos índios, investigaremos as razões da polêmica gerada em torno de sua liberdade e cativo. Para isso adotamos como percurso metodológico apresentar, num primeiro momento, os argumentos da tradição ocidental que conceituaram teoricamente o escravismo para, em seguida, analisar a ressonância dessa tradição nos teólogos e juristas responsáveis por aconselhar os príncipes nas questões indígenas; seja na elaboração de políticas de dominação, seja na formulação de justificativas para as ações de conquista já em curso.

### A escravidão na tradição ocidental

Na Antigüidade Clássica a escravidão foi vista como uma condição insatisfatória, mas tinha razão de existir por fazer parte do equilíbrio e ordenação do mundo. Aristóteles definiu a existência da escravidão natural ao expor sua relação com as estruturas e os objetivos do ser. Ela emergia, segundo ele, da família primitiva e era tão natural quanto às outras relações de domínio entre superiores e inferiores, tais como a alma e o corpo, o homem e a mulher, ou o pai e filho. Ao considerar a escravidão como uma relação essencialmente doméstica, Aristóteles aproximava-a do paternalismo. Ao mesmo tempo, o filósofo transpôs o conceito de escravo do plano social para o plano ontológico, ao estabelecer uma diferença de *natureza* entre o escravo e o homem livre. Para ele, a verdadeira escravidão derivava de uma deficiência inata na beleza e na virtude da alma. Por nascimento, alguns homens são marcados para sujeição, outros para governar. O escravo natural não tinha liberdade moral e intelectual para tomar decisões ou fazer escolhas, ainda que se admitisse possuir uma razão elementar e uma alma parcial.<sup>2</sup>

Séculos mais tarde, após o advento do cristianismo, a escravidão foi percebida como um desvio do *jus naturale* (direito natural), mas instituída pelo *jus gentium* (direito das gentes): a

escravidão era, pois, um conflito entre o direito natural e o direito consuetudinário. Surge assim a dúvida: como explicar a aparente contradição da escravidão ser exterior a natureza e ao mesmo tempo ser amplamente aceita entre as sociedades?<sup>3</sup>

Nota-se nos teólogos da Idade Média um grande esforço no sentido de superar uma conceituação do escravo que, por um lado, se lhes afigurava desumana, mas, por outro lado, estava intimamente ligada a uma instituição que sempre existiu, fazendo parte da estrutura da sociedade e do universo mental dos homens. A Igreja medieval aceitou a escravidão pelo princípio de que havia uma lei natural adaptada e modificada para a condição intrínseca do homem como pecador. Importantes teólogos como Santo Isidoro de Sevilha e Santo Agostinho consideraram a escravidão, juntamente com outros instrumentos seculares de coerção e governo, como ferramentas de controle e punição dos homens marcados pelo pecado original.<sup>4</sup> E, entre os homens, os irremediavelmente marcados pela condição cativa seriam os descendentes dos filhos de Cam. Santo Agostinho foi, enfim, o primeiro a notar a relação entre escravidão em geral e a maldição de Cam exposta no Gênesis. Segundo o teólogo, até o momento da narrativa do pecado de Cam – que observou com escárnio a nudez de Noé, seu pai – o termo “escravo” estava ausente na Bíblia.<sup>5</sup>

O principal teólogo que tratou sobre a questão da natureza do escravo foi São Tomás de Aquino, que, sob muitos aspectos, reproduziu as ideias teorizadas por Aristóteles revestindo-as de uma aura cristã.<sup>6</sup> Porém, São Tomás defende a crença da unidade intrínseca da espécie humana. Se existe razão na existência da escravidão, esta não era fundamentada segundo uma razão absoluta, mas sim por suas conseqüências úteis. Silvio Zavala comenta que para os primeiros teólogos da Igreja, a igualdade e a liberdade originais eram de certo modo indestrutíveis e inalienáveis, uma vez que o corpo pode estar na condição de sujeição, mas a mente e a alma continuariam livres. Segundo o autor:

“Así se inicia la extraña convivencia del Cristianismo con la Esclavitud. La doctrina de Cristo no es de este mundo, por eso no exige la abolición de la servidumbre; pero no deja de infuir, a consecuencia de sus principios espirituales, sobre las instituciones terrenas, en favor de la libertad.”<sup>7</sup>

A Igreja medieval, portanto, afirmava o princípio que os homens eram iguais não pelo direito positivo, mas por serem todos, sem exceção, filhos de Deus. Todos tinham alma e, assim, participavam por graça da substância metafísica de Deus. Dessa forma, o cristianismo não deve ser visto numa relação antitética com o escravismo. Ao mesmo tempo em que a doutrina cristã contém racionalizações para aceitá-lo, proporciona também ideias potencialmente abolicionistas.

### **A escravidão na América e o estatuto jurídico do índio**

Chegamos aqui ao primeiro argumento que nos propomos a demonstrar: uma vez que nos séculos XVI e XVII o universo mental ibérico era compreendido à luz da tradição cristã, percebemos que o duplo padrão utilizado para o julgamento da escravização de negros e indígenas não era interpretado como um questionamento da escravidão em si. *Esse era primordialmente um problema de ordem jurídica e política, na medida em que os índios eram considerados súditos das monarquias européias.*

Devemos ressaltar que essa questão esteve mais presente no Império português, uma vez que sua colônia americana experimentou em maior proporção a escravidão africana, sobretudo a partir do século XVII, conquanto possuísse algumas regiões onde a escravidão indígena era majoritária (em São Paulo e na região amazônica, por exemplo).

Dentro do arrazoado da época, a diferença de opinião sobre a legitimidade da escravização de africanos e índios não estava relacionada com a cor da pele, com o desenvolvimento cultural ou com o fato de eles serem ou não idólatras. A questão residia na condição político-jurídica que era bem diferente entre os índios e os africanos. Os últimos provinham de terras que a coroa portuguesa não tinha nenhum compromisso político. Não era responsabilidade dos reis averiguar se os escravos eram bárbaros ou prisioneiros de *guerra justa*. A Coroa não requeria o *dominium* sobre as terras

africanas e apenas feitorizava a costa do continente. Já os americanos eram vassallos das coroas ibéricas e, portanto, sua escravização não era simples de ser justificada.<sup>8</sup>

Para ilustrar essa diferença no *status* jurídico de africanos e de americanos podemos lançar mão de uma carta enviada pelo reitor do colégio jesuíta de Luanda, o padre Luis Brandão, ao padre missionário do Brasil, Alonso de Sandoval, em 1611:

“(…) Nunca consideramos este tráfico ilícito. Os padres do Brasil também não, e sempre houve, naquela província, padres eminentes pelo seu saber. Assim, tanto nós como os padres do Brasil compramos aqueles escravos sem escrúpulos (...). Na América todo escrúpulo é fora de propósito (...). É verdade que, quando um negro é interrogado, ele sempre pretende que foi capturado por meios ilegítimos (...). É verdade que, entre os escravos que se vendem em Angola nas feiras, há os que não são legítimos (...). Mas estes não são numerosos e é impossível procurar estes poucos escravos ilegítimos entre os dez ou doze mil que partem cada ano do porto de Luanda.”<sup>9</sup>

Podemos perceber pela carta que a ilegitimidade do cativo dos negros não despertava nenhum sobressalto entre os jesuítas, como o que ocorria em relação à justiça da guerra travada contra os indígenas americanos e sua escravização.

Devemos ter em mente que as discussões sobre o estatuto jurídico do índio estavam indissociavelmente ligadas à discussão sobre os princípios morais e filosóficos que justificavam o domínio sobre a América. Tais debates aconteceram num momento em que a conquista já era um fato consumado, mas as dúvidas persistiam, tais como: as Coroas tinham mesmo direito de colonizar as Índias? As bulas papais teriam mesmo validade para outorgar esse direito?<sup>10</sup> Como justificar a sujeição dos índios americanos? Essas questões impunham formulações intelectuais que iam muito além das descrições que cronistas e conquistadores podiam dar. Por isso, foram debatidas em meados do século XVI num ambiente intelectual composto por teólogos, professores universitários e juristas, sobretudo na corte espanhola, que ficou conhecido como Segunda Escolástica.

Durante séculos os escolásticos haviam atuado como conselheiros dos reis em questões morais e intelectuais nas várias monarquias da Europa. Na Espanha, durante os reinados de Carlos V e de Felipe II, as universidades ampliaram suas participações nos assuntos do Estado, ao compor juntas onde participavam os doutos em teologia, direito civil e direito canônico. Os pareceres emitidos pelas juntas na maioria das vezes tinham a função de legitimar as decisões políticas já tomadas, e, por isso, não as julgavam. Porém, nas difíceis questões morais e teológicas, como aquelas relativas aos índios, as opiniões não foram unânimes e por vezes se opuseram à política do rei. É, pois, dessa época os principais tratados sobre a natureza do índio, assim como as inovações conceituais sobre o *direito natural* e o *direito das gentes*.

Em Portugal, os questionamentos teológicos e morais sobre o *dominium* da América e de seus habitantes parecem não ter sido preocupações tão prementes. Ao contrário dos vizinhos espanhóis, os teólogos e pensadores lusos não alcançaram grande destaque no assunto. Embora o debate em Portugal não tenha alcançado o mesmo fôlego do debate de Castela, não podemos negar sua influência em terras lusas. Acreditamos, portanto, na intertextualidade entre os discursos colonialista espanhol e português.

Por certo a polêmica suscitada em torno da escravização do ameríndio foi mais intensa e acalorada nas cortes castelhanas. Façamos, a partir de agora, um breve retrospecto da história dessa polêmica. Seu marco inaugural data do terceiro domingo de dezembro de 1511, quando na Ilha Hispaniola o padre Antonio de Montesinos proferiu, em nome de toda a ordem dominicana, um sermão condenando veementemente a ação dos colonos no tratamento cruel dado aos índios. Para Montesinos, o estado de pecado mortal em que estavam os colonos, condenavam-lhes tanto quanto aos mouros ou turcos que ignoravam ou desprezavam a fé de Jesus Cristo.<sup>11</sup> Nota-se que o sermão do dominicano não colocava em dúvida a validade da conquista, nem protestava contra a escravização legítima de alguns índios, mas sim denunciava o cativo dos índios já batizados submetidos à *encomienda*.

Décadas mais tarde em 1550, num ato excepcional, Carlos V suspendeu os direitos e os títulos espanhóis sobre a América e convocou os mais doutos teólogos e juristas para debaterem sobre a

legitimidade da conquista. Imediatamente o cerne da discussão se transformou na aceitação e recusa da tese de que os americanos eram os escravos por natureza, e, em última instância, se os índios eram ou não bárbaros. Os dois célebres confrontadores foram o jurista e teólogo Juan Guines de Sepúlveda e o também teólogo e frei dominicano Bartolomé de Las Casas. Esta acirrada disputa teológico-política ocorreu em Valladolid entre os anos de 1550 e 1551 e tornou-se emblemática ao mitificar Las Casas como o grande defensor da liberdade indígena, enquanto Sepúlveda representa os interesses econômicos da dominação de Castela.<sup>12</sup>

Ainda que o primeiro teólogo a defender a escravidão indígena tenha sido o escocês John Mair, que identificava os habitantes das Antilhas como escravos por natureza, o maior apologista dessa ideia foi Sepúlveda. Pautado nos princípios aristotélicos da servidão natural, acrescentava ainda argumentos que condenavam os índios por infringirem as leis da cristandade e da natureza. Para Sepúlveda, os índios eram mentalmente inferiores e tinham corpos robustos, portanto, estavam habilitados para o trabalho pesado. Por serem incapacitados de gerir suas próprias vidas, a colonização espanhola seria para eles um bem, ao introduzi-los na verdadeira religião e civilização. A bestialidade, o barbarismo dos costumes e a resistência em aceitar a autoridade espanhola justificavam a guerra contra eles. Portanto, a sugestão de que os índios podiam ser os escravos por natureza descritos por Aristóteles, foi apresentada como solução ao problema da legitimidade dos títulos de Castela sobre o Novo Mundo. Ao mesmo tempo em que a teoria apontava respostas para um dilema político, resolvia também o problema da condição jurídica dos naturais da terra.

Bartolomé de Las Casas devotou sua vida missionária à causa da liberdade dos índios. E foi também a partir do modelo aristotélico da servidão natural, que Las Casas rebateu todos os argumentos que qualificavam os índios como bárbaros, e, por isso, escravos por natureza. Em compasso com os ensinamentos do filósofo grego, o bispo refutava a possibilidade de uma nação ser composta na sua totalidade por escravos por natureza, pois é da mesma natureza gerar sempre o melhor. Invertendo os argumentos de Sepúlveda, Las Casas descreveu os índios dotados de compleição fraca e delicada, não possuindo, assim, os requisitos físicos para ser escravo. Ressaltou os valores cristãos encontrados nas sociedades indígenas contrapondo-os à ganância, à cobiça e à violência que comandavam os atos dos colonos – estes sim se comportavam como bárbaros. Las Casas valorizou o bom entendimento do indígena na compreensão da Palavra e afirmava que somente pelo caminho do amor poderia ser alcançada a verdadeira conversão. A caridade e o amor foram a tônica da prédica lascasiana.

Para Las Casas, Sepúlveda estava totalmente equivocado quando afirmou que os índios são bárbaros pois Deus “determinou que lhes faltasse razão”. Se num sentido são bárbaros, por não ser cristãos, isso não implicava que fossem incapazes de formar uma sociedade política legítima. De fato sua sociedade tinha “suficiente conhecimento natural e capacidade para dirigir e governar a si mesma”. E “(...) como construíram uma sociedade sem o benefício da revelação, não pode haver razão para usar sua falta de entendimento cristão como desculpa para escraviza-los.”<sup>13</sup>

O bispo de Chiapas foi o responsável pela representação mais difundida e duradoura sobre os índios e sobre os violentos acontecimentos da conquista.<sup>14</sup> Las Casas não se opôs às bulas papais de doação, porém as interpretou como cartas de evangelização.

A despeito dos mitos que o debate de Valladolid consagrou – o de Las Casas como grande defensor da liberdade dos índios e o de Sepúlveda como a voz do interesse conquistador – devemos perceber que em nenhum momento os teólogos rejeitaram a ingerência dos europeus sobre os povos da América. Vale também notar que, muitos dos argumentos mobilizados a favor ou contra à escravidão dos índios se reportavam à tradição clássica e cristã, não apresentando, assim, conceituações originais. Não obstante, a polêmica entre esses exímios oradores ficou consagrada na memória americana como um dos capítulos marcantes da história da conquista.

Embora menos consagrado pela memória histórica, o teólogo Francisco de Vitória foi, sem dúvida, o responsável pela maior contribuição teológico-jurídica no que diz respeito à questão indígena no século XVI. Vitória analisou a legitimidade da conquista sob um ponto de vista

diferente e em período anterior ao debate de Valladolid.<sup>15</sup> O fundamento básico de sua teoria era o conceito de Estado como comunidade política perfeita. Para ele, o Estado é uma instituição de direito natural que garante a sobrevivência e a conservação dos homens – seres frágeis e carentes de tudo, e, por isso, sociáveis por natureza. A cidade é a morada natural dos homens e o lugar onde podem desenvolver uma vida política organizada, além de ser o espaço para a prática da virtude. Ao considerá-la como um signo de civilização (uma metonímia de toda a comunidade humana)<sup>16</sup>, Vitória desmonta o argumento de que os índios eram bárbaros, e, por isso, escravos por natureza. Vale lembrar que sua argumentação foi construída referindo-se aos astecas, e, desde as primeiras crônicas espanholas, a grandiosidade de suas cidades foi reverenciada.

Segundo Vitória o poder que emana do Estado é de direito natural e humano, e essa premissa é válida para a totalidade dos Estados. Portanto, a ausência da fé cristã não desqualificava o poder que os índios tinham sobre suas terras. Os povos infiéis possuíam, tanto quanto os povos cristãos, as prerrogativas jurídicas decorrentes de sua comunidade política.<sup>17</sup> Esse argumento opunha-se à idéia de que a legitimidade do domínio espanhol nascia do direito imediato de conquista. Com certa ironia Vitória diz que “(...) em si mesmo, esse título [o direito de descoberta] não justifica de modo algum a posse desses territórios, como também não se os bárbaros nos houvessem descoberto.”<sup>18</sup>

Valendo-se das ideias tomistas, Vitória argumenta que todos os homens, pagãos ou cristãos, têm capacidade para estabelecer suas próprias sociedades políticas. Segundo ele, o pretense direito dos espanhóis de fazer guerra contra os índios sob o pretexto de convertê-los à força era falso. Vitória conclui que, “(...) mesmo que a fé cristã tenha sido enunciada aos bárbaros com argumentos completos e suficientes e ainda assim eles a tenham recusado, isso não constitui razão para fazer-lhes guerra e despojá-los de seus bens”.<sup>19</sup>

Tampouco havia validade nas bulas. Pois o papa não era senhor civil e temporal de todo o orbe, e, se caso o fosse, isso não lhe daria direito de repassar o poder temporal ao reis cristãos.<sup>20</sup> Porventura, se havia algum título jurídico verdadeiro, ele seria fundado, segundo Vitória, em outros princípios.

O primeiro deles era da alçada do direito das gentes, e, por isso, derivado do direito natural: a associação e a comunicação. Esse direito é fundado na amizade que os homens devem estabelecer entre si quando seguem o princípio bíblico de amar o próximo. Vitória argumentava que, ao se negarem a receber os espanhóis, os índios estavam indo contra a livre comunicação e circulação. E uma vez que estes eram direitos fundamentais, tornava-se lícita a sua imposição.

O segundo título legítimo da conquista era o direito de tutela dos espanhóis sobre os indígenas. À primeira vista este princípio parece contradizer o que foi postulado anteriormente. Aqui o teólogo abre espaço para interpretar o modelo aristotélico da servidão natural:

“Ao argumento – os bárbaros são escravos por natureza, sob o pretexto de que não são inteligentes para governar a si próprios - , respondo que Aristóteles certamente não quis dizer que os homens pouco inteligentes estejam sujeitos ao direito de um outro e não tenham poder nem sobre si mesmos nem sobre as coisas exteriores. Ele fala da escravidão que existe na sociedade civil: essa escravidão é legítima e não torna ninguém escravo por natureza. (...) Mas ele quer ensinar que eles têm, natural e indispensavelmente, necessidade de ser dirigidos e governados por outros; é bom para eles estar sujeitos a outros (...). Ora, ele certamente não quer dizer que esses homens [os inteligentes] podem tomar nas mãos o governo dos outros, sob o pretexto de que são mais sábios. Mas quer dizer que eles receberam da natureza qualidades que lhes permitem comandar e governar. Assim, admitindo que esses bárbaros sejam tão estúpidos e obtusos quanto se diz, não se deve por isso recusar-lhes um poder verdadeiro nem os incluir entre os escravos legítimos (...).<sup>21</sup>

Francisco de Vitória afirmou que a natureza repulsiva do comportamento do indígena era explicada em função da sua cultura e, além disso, recusou a ideia de serem os índios naturalmente escravos. Tampouco creditou validade às Bulas papais.<sup>22</sup> Para o teólogo, enfim, o direito de *dominium* derivava de uma causa superior de humanidade. A justiça da interferência dos Estados

ibéricos nos Estados idólatras estava fundada, primeiramente, no direito absoluto e inquestionável de pregação e expansão da fé cristã. Como um segundo princípio, Vitória sustentava a ideia de que

“(...) da mesma maneira que a maioria do Estado pode estabelecer um rei sobre o Estado inteiro, a despeito da oposição dos outros, a maioria dos cristãos pode legitimamente, mesmo que todos os outros se oponham a isso, escolher um único monarca, a que todos os príncipes e todas as províncias seriam obrigados a obedecer.”<sup>23</sup>

E desse princípio, deriva-se um terceiro, que é o direito de proteger os inocentes contra a tirania e os convertidos contra as ameaças dos pagãos.

A violação de algum desses princípios por parte dos índios dava aos espanhóis o direito de mover uma *guerra justa* contra eles. E ao vencedor caberia o poder de vida e morte sobre apressado; a escravidão, portanto, era vista como uma opção salvadora.

Enfim, Francisco de Vitória sistematizou as justificativas da legitimidade do domínio espanhol sobre o Novo Mundo sem, contudo, derivar esses direitos da condição natural dos índios.

No contexto da conquista e da colonização das terras e dos povos americanos, os debates político, jurídico e teológico que inquietaram a corte de Castela acabaram justificando as ações e as políticas que já se mostravam irreversíveis. Poucas foram as vozes dissonantes como a do frei Bartolomé de Las Casas, que, em hipótese alguma, considerou lícita a guerra e a escravização dos índios. Prevaleceu, dessa forma, a ideia de que a guerra e a escravidão eram legítimas se estivessem adequadas aos critérios do direito canônico e civil.

Devemos também considerar que o conceito de *guerra justa* adequava-se muito bem ao universo imagético da religião cristã. O cristianismo entende o mundo como uma constante luta entre o Bem e o Mal. O poder supremo e infinito de Deus, por vezes, sofre reverses e perde batalhas. Os homens, portanto, devem continuamente lutar em nome de Deus e de Sua glória como sinal de devoção. A luta só cessará quando Deus vitorioso anunciar o Advento dos Tempos. Essa concepção divina da guerra, portanto, nos dá outra perspectiva para entender a *guerra justa*: ela é um instrumento necessário trazer a salvação ao mundo terreno.

Do princípio da *guerra justa*, e, por conseguinte, do direito de escravizar o vencido, originaram-se as questões da conflituosa relação entre colonos e missionários que perpassou boa parte do período colonial. Porém, a despeito dessa tumultuada relação, nenhuma das partes questionou a validade teológica e jurídica da guerra. As discussões referiam-se somente às corretas aplicações do postulado. E, como foi dito anteriormente, embora em Portugal o debate sobre a natureza do índio americano não tenha alcançado o mesmo espaço, as ideias e princípios jurídicos que orientaram a colonização lusa estiveram em sintonia com o pensamento da Segunda Escolástica.

Enfim, como procuramos demonstrar neste artigo, a diferença entre os estatutos jurídicos de índios e negros explica-se pois distintas também foram as pretensões políticas e jurídicas dos europeus sobre suas terras. Ao requerer o domínio sobre o território americano, seus habitantes haveriam de ser transformados em súditos das coroas ibéricas e, por conseguinte, a liberdade indígena fora salvaguarda juridicamente. Contudo, quando resistentes à incorporação à ordem colonial, os índios poderiam ser submetidos pela *guerra justa* e transformados em escravos.

Devemos, contudo, problematizar o conceito de *liberdade* previsto para os índios. Nele estava incluso sua cristianização e a transformação em força produtiva para a empresa colonial. A conceituação teológico-jurídica do estado de *liberdade* não entrava em contradição com a obrigatoriedade da prestação de serviço, posto que o trabalho era, em tese, remunerado. Enfim, *liberdade* não implicava em ausência de jugo. Ao ser considerado um vassalo, o indígena tinha, como todo e qualquer súdito, certos deveres para com o reino.

Mesmo reconhecendo o abismo entre as concepções teo-jurídicas e a legislação, por um lado, e a prática indiscriminada da escravização indígena, por outro; não podemos diminuir o papel dos discursos teo-jurídicos na edificação dos projetos coloniais ibero americanos. Compartilhamos da opinião de Todorov quando propõe que

“(...) os discursos são, eles mesmos, acontecimentos, motores da história, e não apenas suas representações. (...) Sozinhas, as idéias não fazem história, as forças

sociais e econômicas também agem; mas as ideias não são apenas puro efeito passivo. De início tornam os atos possíveis; em seguida, permitem que sejam aceitos: trata-se, afinal de contas, de atos decisivos”.<sup>24</sup>

## Referencias Bibliográficas

BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

COUTRINE, Jean-François. “Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez”. In *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novais (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DAVIS, David Brion. *O Problema da escravidão na cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.

FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Ed. Annablume, 2002.

\_\_\_\_\_. “Bartolomé de Las Casas. A apologética lascasiana: a construção indígena e seus espelhos”. In *Idéias (cronistas da América)*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP): Ed. UNICAMP, 11(1), 2004.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Trad. esp. Madri: Alianza Editorial, 1988

\_\_\_\_\_. *Señores de Todo el Mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Ediciones Península.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.447.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.

VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ed. Ática.

VITÓRIA, Francisco de. *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación, 1526-1560*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Corpus Hispanorum de Pace, Vol. VI, 1981.

ZAVALA, Silvio. *Filosofia de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera edición, primera reimpresión, 1984.

<sup>1</sup> DAVIS, David Brion. *O Problema da escravidão na cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001, p.81.

<sup>2</sup> Recuperando Aristóteles, Davis argumenta que para o filósofo, “o escravo era mesmo capaz de uma forma de virtude moral mais baixa que provinha do próprio cumprimento de sua função”. Idem, p.88-89. Por pressupor a perfeita harmonia entre a natureza e a sociedade, Aristóteles definiu as características externas que distinguiam os escravos por natureza, tais como a força física, a brutalidade dos movimentos, entre outros. Assim como a

delicadeza, o corpo esguio e a inteligência caracterizavam os homens livres. A imprecisão dessas caracterizações fez, posteriormente, os estóicos não atribuírem valor às distinções físicas.

<sup>3</sup> O problema do consentimento da escravidão torna-se mais complicado se levarmos em conta a conotação semântica que os termos ‘escravidão’ e ‘liberdade’ assumem na Bíblia. Basta lembrarmos que escravidão está relacionada à idéia de viver em pecado. Quando o homem livra-se da corrupção da alma e ascende à virtude pelo conhecimento de Deus, ao mesmo tempo, coloca-se como escravo de Cristo. Esta sujeição é a expressão máxima de devoção. Assim, escravidão e liberdade referindo-se ao espírito diferem das do corpo físico. Quando os cristãos conceberam o pecado e a salvação em termos de escravidão e liberdade, as palavras adquiriram diferentes significados que, inevitavelmente, afetaram o sentido da instituição.

<sup>4</sup> Ronaldo Vainfas, em *Ideologia e Escravidão*, analisa os discursos produzidos pelos letrados da Colônia na América portuguesa que legitimaram a escravidão. Entre os princípios mais destacados encontra-se o que postula a legitimidade como consequência do pecado original. E se a escravidão resulta do pecado, ela é também punição e remédio. O principal expoente dessa idéia no início do século XVIII foi o jesuíta Jorge Benci com a obra *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, publicada em 1705. VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes, 1986.

<sup>5</sup> DAVIS, Op.Cit., p.85.

<sup>6</sup> A obra *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino comenta a *Política* de Aristóteles - obra que expõe a teoria da escravidão natural. Santo Tomás de Aquino comenta: “(...) diz-se livre aquele homem que não é causa de outro (*alterus causa*), mas é causa de si mesmo. Com efeito os escravos pertencem aos senhores e agem por causa dos senhores, e tudo quanto adquirem, adquirem para eles.” Os dois aspectos que caracterizam os escravos – ser movido pela inteligência de um outro e agir por fim de um outro – são afirmados por Aquino. Ainda seguindo Aristóteles, o teólogo fala “(...) da deficiência da força da inteligência do escravo e de como a natureza compensa esta deficiência conferindo ao escravo maior força do corpo e da matéria. (...) E atribui à natureza a condição de senhor e a do escravo.” VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. São Paulo: Ed. Ática, 1981 p.68-69.

<sup>7</sup> ZAVALA, Silvio. *Filosofia de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera edición, primera reimpresión, 1984 p.42-43.

<sup>8</sup> No século XVI não havia dúvidas sobre a legitimidade da escravidão como instituição, e ela era praticada há tempos na Península Ibérica. Sobre isso Anthony Pagden nos informa que a escravidão dos mulçumanos foi comum na sociedade cristã espanhola durante séculos, e quando nos séculos XIII e XIV esta fonte começou a decair, os espanhóis começaram a importar escravos brancos da região dos Bálcãs e do Mar Negro. No princípio do século XV, a partir das incursões no norte da África, os portugueses iniciaram o tráfico de escravos negros para as penínsulas Ibérica e Itálica. Ver: PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Trad. esp. Madri: Alianza Editorial, 1988, p.56-58.

<sup>9</sup> Apud, BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p.47.

<sup>10</sup> A conquista e colonização da América foram concebidas como etapas fundamentais da formação do Império cristão universal. A Igreja era a única instituição capaz de conferir o traço de sacralidade que caracterizaria o Império como único. Nesse sentido, as bulas emitidas pelo Papa legitimavam as conquistas ultramarinas de Portugal e Espanha, assim como a subjugação dos povos que seriam então evangelizados. Segundo Pagden: “Para mantener el equilibrio del poder entre las dos naciones, [o papa] Alejandro VI había concedido a España todas las ‘gracias, privilegios, excensiones, libertades, facultades, inmunidades e inndultos’ ortogadas anteriormente al rey de Portugal, una lista que no podía dejar de incluir el derecho concedido a Afonso V por Nicolas V (en 1455) de reducir a la esclavitud perpetua a los habitantes de todos los territorios africanos desde el Cabo Bojador y el Cabo Num, ‘y... desde allí todas las cosas del sur hasta su termino’. Pues si los portugueses poseían el derecho a esclavizar a los paganos que encontraran por ser ‘los enemigos de Cristo’, se podría sostener que también lo tenían los castellanos.”, PAGDEN, Op.Cit.54. Ainda segundo o autor: “Las Bulas (cinco en total) emetidas por el papa Alejandro VI en 1493 concedían a los Reys Católicos el derecho a ocupar una región vagamente definida como ‘todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía.’” PAGDEN, Anthony. *Señores de Todo el Mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Ediciones Península, p.48.

<sup>11</sup> COUTRINE, Jean-François. “Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez”. In *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novais (org), São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.293.

<sup>12</sup> Segundo José Alves de Freitas Neto, o debate de Valladolid “(...) não foi um espetáculo amorfo; representou caminhos e perspectivas para a continuidade da colonização. Era um projeto político-religioso e cultural que se universalizava, que ampliava fronteiras, mas não, necessariamente, via o Outro.” FREITAS NETO, *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Ed. Annablume, 2002, p.55.

<sup>13</sup> Frei Bartolomé de Las Casas, apud. Quentin Skinner, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.447.

<sup>14</sup> Para Freitas Neto: “A força da narrativa de Las Casas pode ser medida pela reprodução permanente na memória da América da visão do índio bom e pacífico, em contraposição ao espanhol, europeu, mau e ambicioso. Ao inserir os índios dentro de sua perspectiva cristã, utilizou-se dos adjetivos e das histórias que a Bíblia já havia consagrado, fazendo, na América a continuação do plano divino. A descoberta do Novo Mundo, pelos espanhóis, tinha que estar no plano de Deus e a tarefa dos religiosos se assemelhava como a dos apóstolos e missionários, que deveriam seguir a ordem de Cristo e evangelizar a todos os povos.”, “Bartolomé de Las Casas. A apologética lascasiana: a construção indígena e seus espelhos”. In *Idéias (cronistas da América)*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP): Ed. UNICAMP, 11(1), 2004, p.66-67.

<sup>15</sup> O frei Francisco de Vitória (1485-1546) foi jurista e conselheiro de Carlos V e um dos principais nomes da Segunda Escolástica. Vitória nada publicou, e por isso suas idéias são conhecidas diretamente com base numa série de *relectiones* manuscritas que chegaram a nós. A *Relectio de Indis* (1539) contém as lições intituladas “Dos índios recém-descobertos e dos títulos não legítimos, pelos quais os bárbaros do Novo Mundo puderam passar para o poder dos espanhóis” e “Dos índios ou do direito de guerra dos espanhóis contra os bárbaros”. Esses títulos já sugerem as idéias que sustentam.

<sup>16</sup> PAGDEN, *La Caída del Hombre Natural*. Op.Cit., p.103. A idéia de que a cidade (*pólis*) é um signo de civilização tem origem na *Política* de Aristóteles.

<sup>17</sup> Recuperando as idéias de Tomás de Aquino, Vitória diz: “É preciso levar isso em conta: a soberania e a autoridade entram aí pelo direito humano, a distinção entre fiéis e infiéis é, ao contrário, de direito divino, porém esse direito divino que vem da graça não destrói o direito humano que vem da razão natural. É por isso que a distinção entre fiéis e infiéis, tomada em si, não suprime a soberania nem a autoridade dos infiéis sobre os fiéis.”, COUSTRINE, Op.Cit., Apud, p.326, nota 31.

<sup>18</sup> Idem, p.305.

<sup>19</sup> Francisco de Vitória, apud, Quentin Skinner, Op.Cit., p.446.

<sup>20</sup> Quentin Skinner comenta que Vitória escreveu num período anterior ao Concílio de Trento, quando a posição da Igreja não havia de todo enrijecido. Por essa razão, o dominicano ‘parece bem menos papista do que os teóricos jesuítas que lhe sucederam’. Idem, p.422-23.

<sup>21</sup> Francisco de Vitória, apud Jean-François Courtine, Op.Cit., p.309. Anthony Pagden comenta que Vitória expôs de forma não intencional a contradição do modelo aristotélico. “Pues si el esclavo natural es incapaz, como afirma Aristóteles, de participar en el estado de felicidad (*eudaimonía*), también será incapaz de lograr su fin apropiado (*télos*) como hombre. Si la naturaleza nunca crea nada que sea incapaz de lograr sus fines por sí mismo – porque algo así sería inútil – entonces, el esclavo natural no puede ser un hombre. Por el mismo argumento, el indio que ha demostrado tantos atributos de hombre no puede ser un esclavo natural.” PAGDEN, *La Caída del Hombre Natural*, Op.Cit., p.135.

<sup>22</sup> Segundo Francisco de Vitória, o papa não era senhor civil e temporal de todo o orbe, e, se caso o fosse, isso não lhe daria direito de repassar o poder temporal ao reis cristãos. Quentin Skinner comenta que Vitória escreveu num período anterior ao Concílio de Trento, quando a posição da Igreja não havia de todo enrijecido. Por essa razão, o dominicano “parece bem menos papista do que os teóricos jesuítas que lhe sucederam”. SKINNER.Op.Cit, p.422-423.

<sup>23</sup> Francisco de Vitória, apud Jean-François Courtine, Op.Cit., p.311.

<sup>24</sup> TODOROV, Tzvetan. *Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p.14-15.