

“Com que direito?”: Análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda — Valladolid, 1550 e 1551*

Renata Andrade Gomes**

Resumo

O presente trabalho tem como objeto a análise do debate realizado na cidade de Valladolid, Espanha, em 1550 e 1551, entre o Bispo Bartolomeu de Las Casas e o Cônego Juan Ginés de Sepúlveda, sobre o processo de conquista e colonização da América Espanhola, bem como o substrato filosófico presente nos argumentos dos contendores acerca da moralidade e do direito, que permite o encontro daquilo que entendemos ser a marca específica do tempo e do debate: a novidade do homem como sujeito de direito.

Introdução

A amálgama de Estado espanhol em torno do cristianismo, iniciada pelos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão, aliada ao advento de um Papa espanhol, Alexandre VI, deixou marcas indeléveis no processo de colonização do Novo Mundo descoberto por Cristóvão Colombo.

A vitoriosa Guerra de Reconquista e a expansão ultramarina produziram um renascimento dos antigos valores do *orbis christianus*, doutrina medieval que representava o ideal de um mundo cristão coadunado sob a autoridade do Papa — herdeiro do domínio material e espiritual sobre todos os povos legado por Cristo a São Pedro — e de um imperador cristão.

*O presente artigo é um resumo do argumento central da Tese de Doutorado defendida pelo autor no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina – CPGD/UFSC, no final de 2005, intitulada “Direitos fundamentais não enumerados: justificação e aplicação” e elaborada sob a orientação do Professor Doutor Silvio Dobrowolski.

**Professora da Unifenas/MG e Mestre em Teoria do Direito pela PUC/MG.

Destarte, a descoberta dos novos territórios significava não somente a expansão das fronteiras do Império Espanhol, mas também as do mundo cristão.

* Sob o pálio da autoridade da Bula do Papa Alexandre VI, que entregou os novos territórios à Espanha, esta teve garantidas algumas décadas de expansão sem interferência dos demais Estados europeus.

Internamente, contudo, surgiram controvérsias, decorrentes de uma característica marcante do comportamento dos primeiros colonizadores, que não levaram consigo qualquer preocupação catequizadora, tendo submetido os nativos a tratamento degradante e trabalhos forçados, apesar da proibição da escravidão pela Rainha de Castela.

Preocupada com a cristianização dos índios, a Rainha Isabel autoriza a implantação do sistema de *encomienda*, que, na prática, significou a legitimação da escravidão: os índios passaram a ser entregues aos espanhóis para que estes promovessem sua evangelização, porém, em troca desse benefício, deveriam trabalhar para o *encomiendero*.

A política colonial perdurou praticamente sem oposição até a chegada dos primeiros missionários dominicanos, em 1510, notadamente o Frei Montesinos, que, na manhã de 21 de dezembro de 1511, proferiu sermão no qual questionou não só o sistema de *encomiendas*, mas a própria posse da Coroa Espanhola sobre aquelas terras.

Embora o sermão não tenha produzido consequências imediatas na política colonial espanhola, o posicionamento dos dominicanos foi determinante no traçado dos contornos da polêmica sobre a questão indígena, que a partir de então polarizou a cristandade em dois campos: o dos acomodados e o dos desbravadores de caminho.

A discussão provocou a intervenção do Rei Fernando, que, após convocar uma comissão for-

mada por juristas e teólogos, aprovou, em dezembro de 1512, as chamadas Leis de Burgos: conjunto de medidas de proteção aos índios. Contudo, no ano seguinte, foi aprovado o *Requerimiento*, documento que exprimia uma intimação aos povos indígenas para que se sujeitassem à autoridade do Papa e da Coroa Espanhola — em outras palavras, ou se tornariam servos da Coroa, ou, se não aceitassem tal autoridade, seriam submetidos pela força.

Em 1514, entra em cena Bartolomeu de Las Casas, jovem clérigo e *encomiendero* que, tocado pelas palavras de Montesinos, devolve as terras e índios que recebera dos Reis Fernando e Isabel e passa à defesa da causa indígena, encetando junto aos dominicanos uma luta pelo fim do sistema de *encomienda* e contra o uso da força na evangelização.

Por influência direta de Las Casas foram aprovadas as Leis Novas, as quais, entre outras medidas de proteção aos índios, determinavam o fim do sistema de *encomienda*. Entretanto, diante dos protestos e ameaças de revolta, o então Imperador espanhol, Carlos V, acabou por revogá-las, em 1545.

De volta à Espanha, Las Casas toma conhecimento da obra do historiador da corte espanhola, Juan Ginés de Sepúlveda, intitulado *Demócrates Segundo ou das Justas Causas da Guerra Contra os Índios*, a qual considerou extremamente perniciososa à causa indígena, tendo conseguido evitar sua publicação.

Sepúlveda defendia nesse livro que os índios eram seres inferiores, de costumes bárbaros e inumanos. Logo, correspondiam à descrição de Aristóteles do homem “escravo por natureza”. Assim, lastreado na teoria aristotélica da escravidão natural, entendia que o índio deveria se submeter ao povo espanhol, de costumes mais civilizados e cristãos, portanto, seres superiores, pois é conforme a natureza o domínio da perfeição sobre a imperfeição. Caso os índios recusassem tal domínio, seria justo declarar guerra contra eles para forçá-los a se submeterem.

Em meio aos intensos debates, o Imperador Carlos V convocou uma junta de quatorze notáveis teólogos, que se reuniu em Valladolid, em 1550 e 1551, e que deveria decidir uma questão crucial sobre o processo de conquista: era justa a guerra movida contra os índios com o fim de submetê-los ao cristianismo?

O histórico debate de Valladolid foi a síntese de quase meio século de discussões teóricas entre missionários e conquistadores.

No presente estudo, serão analisados os argumentos apresentados pelos debatedores, Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, e as teorias nele envolvidas, para compreendermos o surgimento do homem como sujeito de direitos e a gênese da moderna teoria dos direitos humanos.

2 Contexto histórico

O grande debate de Valladolid, convocado pelo Imperador Carlos V em 1550, foi o ponto culminante de uma série de discussões sobre a política colonial desenvolvida no Novo Mundo pelos espanhóis. Para uma melhor compreensão dessas discussões, faz-se necessário analisar os principais acontecimentos relacionados com a descoberta da América e com as primeiras décadas da conquista espanhola. O marco inicial dessa análise será o ano de 1492 e prosseguirá até o ano da realização do histórico debate.

Após sete séculos de lutas contra a ocupação moura, em 2 de janeiro de 1492, o povo espanhol assistiu ao exército de Isabel de Castela e Fernando de Aragão, conhecidos como os “Reis Católicos”, dominar Granada, último reduto árabe na Península Ibérica. Com o fim da secular Guerra de Reconquista, a Rainha Isabel começou o processo de unificação religiosa da Espanha, em torno do cristianismo, ao promulgar um decreto que determinava a expulsão de todos os judeus que não se convertessem à fé cristã e o confisco dos seus bens. A unificação religiosa foi fortalecida pela atuação vigorosa da Inquisição espanhola, em atividade desde 1479. Segundo Höffner (1977), é importante acrescentar aos feitos dos Reis Católicos a publicação da primeira gramática espanhola em castelhano imposta a todo o território com o intuito de promover, também, a unificação cultural da Espanha.

Todos esses feitos enchiam o povo espanhol de um crescente orgulho nacional e o tornava desejoso de novas conquistas e glórias para seu país. Com esse desiderato, a Rainha Isabel concluiu, em 17 de abril de 1492, as negociações com o genovês Cristóvão Colombo, financiando sua histórica expedição rumo às Índias através do Atlântico. Em sua primeira viagem, iniciada em 3 de agosto do mesmo ano, Colombo descobriu, no

dia 12 de outubro, a Ilha de Guanahani, nas Bahamas, a que chamou Ilha de São Salvador. Desembarcou também em Cuba e no Haiti antes de retornar para a Europa, onde comemorou seu feito sem saber, no entanto, que havia descoberto um novo continente. Outro fato de grande relevância para a Espanha foi o advento de um Papa espanhol, Alexandre VI, que a favoreceu em seu expansionismo dominador.

Após os eventos de 1492, iniciou-se um novo período na história da Espanha, conhecido como “Século de Ouro”, época em que esse país despontou como a primeira superpotência europeia e experimentou um grande desenvolvimento nas Artes, Letras, Ciências, Religião e Filosofia. No “Século de Ouro”, época também denominada de Renascimento Espanhol, sob o impulso do Cardeal Francisco Ximenez Cisneros, foi fundada a Universidade de Alcalá e outros centros de estudo que proporcionaram a renovação da cultura e da Igreja espanhola — esta se destacou pelo alto nível moral, espiritual e intelectual de seus membros. Essa renovação proporcionou o surgimento de diversas escolas de pensamento, entre as quais destaca-se a “Escola de Salamanca”, berço do movimento da “Segunda Escolástica.” Conforme o Cardeal Höffner (1977) a escolástica do “Século de Ouro” foi tão profícua que podia alinhar-se em pé de igualdade com as grandes realizações políticas e militares da Espanha.

O processo de colonização das novas terras não tardou a ser iniciado e tomou forte impulso já com a segunda e terceira expedições de Colombo à América em 1493 e 1498. Contudo, a falta de solução temporal entre a Guerra de Reconquista e a conquista do Novo Mundo marcou sobremaneira o caráter da colonização espanhola.

Assim como os cristãos ocuparam Málaga, cortando a face as cabeças dos andaluzes muçulmanos em 1487, assim também acontecerá com os índios, habitantes e vítimas do novo continente ‘descoberto’. Alianças e tratados nunca cumpridos, eliminação das elites dos povos ocupados, torturas sem fim, exigência de trair sua religião e sua cultura sob pena de morte ou expulsão, ocupação de terras, divisão dos habitantes entre os capitães cristãos da ‘Reconquista’. O ‘método’ violento foi experimentado durante séculos aqui em Andaluzia. (DUSSEL, 1993, p. 9).

Ademais, conforme Tosi (1998), a vitoriosa Reconquista e a expansão ultramarina produziram um

renascimento dos antigos valores do *orbis christianus*¹ medieval da hegemonia universal do Papa e do Imperador. Apesar de esses valores estarem em decadência desde o séc. XIII, no apagar das luzes do séc. XV, a Espanha sonhava com uma cristandade unida sob o poder do Papa e de um imperador cristão².

Dessa forma, com a descoberta dos novos territórios, a Espanha expandiu não apenas as suas fronteiras, mas também as do mundo cristão, indo ao encontro dos povos do Novo Mundo, movida pelo espírito de uma grande Cruzada.

* Como a unidade da fé, nascida do universalismo, havia sido defendida com fervor, dentro das fronteiras do ‘*orbis christianus*’, assim procurou-se implantar a cruz nas terras dos infiéis. Tratava-se de converter os pagãos, ou — caso fossem inimigos da cruz de Cristo — destruí-los. (Höffner, 1977, p. 46).

Durante as primeiras décadas da colonização da América, o domínio espanhol sobre o Novo Mundo não sofreu oposição, pois, em virtude da aceitação do universalismo do poder papal, as Bulas de Alexandre VI³, datadas de 3 e 4 de maio e 26 de setembro de 1493,

¹ Durante a Idade Média prevaleceu a teoria segundo a qual Cristo teria entregado o domínio material e espiritual sobre todos os povos a São Pedro, que o transmitira a seu legítimo sucessor, o Bispo de Roma, que, por sua vez, teria delegado o domínio político sobre os povos ao imperador, através de uma investidura feudal. Dessa forma, o imperador era um representante de Deus e do Papa, que, na condição de supremo suserano, podia destituir-lo de seu cargo. O *orbis christianus* representava, pois, o ideal de um mundo cristão coadunado sob a autoridade do Papa e de um imperador cristão.

² Esse sonho se concretizou em 1519, na pessoa de Carlos V. Em 1516 seu avô materno, o Rei Fernando, faleceu deixando-lhe de herança a Espanha, as colônias americanas, a Sicília, Nápoles e a Sardenha. Pouco tempo depois, em 1519, herdou do seu avô paterno, o Imperador Maximiliano I, o trono da Áustria, do Tirol, das províncias do Sul da Alemanha, dos Países Baixos e do Franco-Condado. Graças a essas sucessivas heranças, Carlos V tornou-se, aos 20 anos de idade, senhor de quase a metade do mundo. Ele não herdou apenas um império, herdou também o desejo de construir uma monarquia universal sob seu comando. Carlos V, fervoroso cristão, acreditava ter sido agraciado com uma missão divina, qual seja: promover a união e a paz entre os povos cristãos e defender o cristianismo contra os infiéis.

³ Reza o texto desse documento: “Por ordem vossa, nosso amado filho Cristóvão Colombo descobriu novas ilhas e continentes, numa grande distância, no meio do oceano onde vivem pacificamente, umas ao lado das outras, numerosas tribos e, conforme vem sendo relatado, andam sem roupa e não comem carne. De acordo com o que opinam os nossos emissários esses aborígenes acreditam que existe no céu um só Deus. Portanto, parecem aptos à aceitação da fé católica e dos bons costumes. Além disto, as ilhas guardam grandes riquezas. Por isso resolvestes submeter ao vosso poder e conduzir à fé católica os ditos países e ilhas, juntamente com os seus

prometendo as novas terras à Coroa Espanhola, não foram questionadas pelos demais “países” europeus. Esses documentos, segundo Höffner (1977), foram inspirados na Bula do Papa Nicolau V, de 1454, que concedia privilégios semelhantes aos portugueses. Nessa época, Portugal pleiteou o reconhecimento internacional do seu direito sobre as terras que havia descoberto na costa da África e sobre aquelas que conquistou lutando contra os povos infieis. Com esse intuito, ofereceu os novos territórios ao Papa para que, aceitando-os, exercesse sobre eles seus direitos de domínio universal. Em seguida, requereu que essas áreas e outras que viessem a ser descobertas lhes fossem entregues por meio de uma investidura feudal. Por tal razão, quando Portugal viu seu monopólio sobre o Atlântico ser ameaçado pela expansão marítima espanhola, apelou ao Papa Alexandre VI, baseado na Bula de Nicolau V, requerendo que seu direito fosse preservado. A Espanha também pretendia o reconhecimento internacional do direito de ocupação das terras descobertas, e pleiteou-as junto ao Papa, da mesma forma que Portugal. A disputa entre os países ibéricos foi resolvida com a publicação das Bulas Alexandrinas. É, pois, forçoso concluir que esses documentos não tinham caráter de doação, mas, sim, tal qual a Bula de Nicolau V, eram documentos de investidura em um feudo.

Contudo, prevaleceu a interpretação de que os Decretos Alexandrinos tinham caráter de doação, servindo à Espanha e a Portugal, durante algumas décadas, como título de propriedade das novas terras e de justificativa para sua autoridade sobre os nativos. Somente com o questionamento do poder temporal do Papa promovido pelos nascentes Estados Nacionais, para os quais era imprescindível a redução do poder papal às questões da Igreja, e com a Reforma Protestante, que colocou em crise também a supremacia espiritual do

habitantes. Nós porém recomendamos vivamente ao Senhor esse vosso santo e louvável propósito e exortamos-vos a dar início à obra missionária com todo o fervor. A fim de que, agraciados pela nossa apostólica mercê, aceiteis essa grande tarefa com melhor disposição e mais coragem ainda, doamos, concedemos e constituímos a vós e aos vossos herdeiros e sucessores para sempre todas as terras e ilhas que se encontrarem a uma distância de até cem milhas a oeste de um ponto a ser determinado nas ilhas dos Açores ou do Cabo Verde. Fazemos, constituímos e declaramos a vós, reis de Castela e de Leon, e aos vossos sucessores, como senhores de todas aquelas áreas, com tal poder, autoridade e jurisdição. E cominando com a excomunhão automática a qualquer um inclusive portador de dignidade imperial e real, proibimos dirigir-se àqueles territórios sem a vossa licença” (STAEDLER apud Höffner, 1977, p.199-200).

Papa, as Bulas Alexandrinas deixaram de ser reconhecidas como título de propriedade.

Embora os Reis Católicos declarassem que queriam promover a colonização com o objetivo de converter os índios à fé cristã, dispensando-lhes um tratamento humano, além da obtenção de lucros para a Coroa, não foi isso o que aconteceu. Os primeiros conquistadores que partiram para as “Índias” estavam cheios de um sentimento de superioridade em relação aos aborígenes, e ávidos de grandes conquistas, poder e riquezas. Não levaram consigo nenhuma preocupação catequizadora, pelo contrário, agiram com brutal crueldade, infligindo o terror àqueles povos e forçando-os a trabalhar em seus negócios. Eram em sua grande maioria, segundo Höffner (1977), a escória do povo espanhol: criminosos, mercenários, gente vadia e de costumes pouco recomendáveis. Afirmo Hanke (1958) que os espanhóis do séc. XVI tinham uma verdadeira aversão ao trabalho físico e que viviam ainda sob a influência dos seus antepassados que lutaram na longa Guerra de Reconquista e que lhes transmitiram o desejo de alcançar a fama e glória por meio de conquistas militares e religiosas.

Os espanhóis estavam dispostos a lutar valorosamente, se fosse necessário, a morrer para forjar um pedaço do império para eles e ao mesmo tempo impulsionar o cristianismo e servir a seu rei. Mas não estavam dispostos a estabelecerem-se como agricultores para cultivar o solo ou como mineiros para extrair ouro e prata das entranhas da terra. Esse trabalho correspondia aos índios. (Hanke, 1958, p. 27) (tradução nossa).

Como a Rainha Isabel havia proibido a escravidão dos índios, exceto no caso de eles se recusarem a aceitar o domínio espanhol, situação pouco comum entre os habitantes do Novo Mundo, tornou-se necessário encontrar uma justificativa, isto é, um título que legitimasse a escravidão a que de fato eram submetidos vários povos pacíficos. Assim, em 1504, surgiu o sistema de *encomiendas*, que “consistia em um direito outorgado pelo Estado de utilizar, mediante remuneração (mas usando coação) de certo número de índios, com a obrigação, muito elástica e vaga, de cuidar do bem material e espiritual dos mesmos.” (Höffner, 1977, p. 168).

É importante ressaltar que a Rainha Isabel, segundo Höffner (1977), concordou com o sistema de *encomiendas* por julgá-lo benéfico aos índios. Havia chegado a seu conhecimento que os nativos faziam mau

uso da liberdade, recusando-se a trabalhar e a serem catequizados. Para modificar essa situação e promover a rápida conversão dos índios ao cristianismo, a Rainha determinou que eles deveriam viver mais próximos aos espanhóis, isto é, deveriam ser recomendados ou encomendados aos conquistadores, que cuidariam da sua evangelização. Em troca, os índios trabalhariam nos negócios do *encomiendero*, mediante remuneração.

Não obstante a boa intenção da Rainha, é certo que o sistema de *encomiendas* revelou-se extremamente prejudicial aos indígenas, submetidos, na prática, a um trabalho compulsório sem qualquer retribuição material ou espiritual.

Após a morte da Rainha Isabel, em 1504, um grande número de *encomiendas* foi outorgado pelo Rei Fernando aos conquistadores. Esse foi o período mais cruel da história da colonização espanhola. Em a *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, Bartolomeu de Las Casas narra, com certo exagero, e por isso se devem as críticas a essa obra, muitas das crueldades infligidas aos indígenas:

Estando as guerras terminadas e mortos todos os homens, eram comumente reservadas as pessoas jovens, as mulheres e as crianças que distribuíam entre si, dando a um trinta, a outro quarenta, a outro cem ou duzentos, segundo o favor do tirano-mor a quem chamavam de Governador: davam-nos comumente aos espanhóis sob a condição de lhes ensinarem a Fé Católica, sendo que essas pessoas que tomavam a si próprias o encargo das almas eram geralmente indivíduos idiotas, homens cruéis, muito avaros e viciados. O cuidado que tomavam com os índios consistia em enviar os homens para as minas a fim de os fazer extrair o ouro, o que é um trabalho intolerável, e as mulheres metiam-nas a trabalhar nos campos, lavrando e cultivando as terras, o que é um grande trabalho até mesmo para homens fortes e robustos. A eles e a elas não lhes davam a comer senão ervas e cousas semelhantes, sem substância alguma. (Las Casas, 1984, p.37).

E ainda:

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de

um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. (Las Casas, 1984, p.33).

A política colonial espanhola não foi alvo de questionamentos sérios até a chegada, em 1510, dos primeiros missionários dominicanos, que não tardaram a tomar posição contra os crimes e violências praticados contra os índios. Na manhã do dia 21 de dezembro de 1511, o Frei Antônio de Montesinos, em nome dos demais dominicanos, proferiu diante dos responsáveis pelo governo e dos *encomienderos*, dentre os quais o jovem clérigo e *encomiendero* Bartolomeu de Las Casas, o sermão no qual questionava não apenas o sistema de *encomiendas*, mas também a posse da Coroa Espanhola sobre aquelas terras pertencentes aos índios. Deixou os ouvintes atônitos ao declarar que todos estavam em pecado mortal por causa das atrocidades que cometiam contra os nativos. Las Casas transcreveu, tempos depois, em a *História das Índias* um resumo do histórico sermão:

Esta voz está bradando: vocês estão todos em pecado mortal, nele vivem e morrem, pela crueldade e tirania que praticam contra este povo inocente.

Digam: com que direito e com que justiça vocês mantêm estes índios em tão cruel e horrível servidão? Com que autoridade vocês têm feito guerras tão detestáveis contra esta gente, que estava tranqüila e pacífica em suas terras, onde a multidões incontáveis delas, com mortes e danos nunca ouvidos, vocês exterminaram?

Como vocês os mantêm na opressão e na fadiga, sem dar-lhes de comer e curar-lhes as enfermidades que contraem em razão dos excessivos trabalhos que vocês lhes impõem? Eles chegaram a morrer, ou, para melhor dizer, vocês os matam para arrancar e adquirir ouro cada dia.

Que cuidado vocês têm de que alguém lhes ensine a doutrina e de que conheçam a seu Deus e Criador, sejam batizados, ouçam a missa, guardem as festas e os domingos?

Estes não são homens? Não têm almas racionais?

Não estão vocês obrigados a amá-los como a vocês mesmos?

Isto vocês não entendem? Não sentem? Como estão mergulhados em sono tão letárgico?

Estejam certos: no pecado em que estão, vocês não poderão salvar-se mais do que os mouros ou turcos que recusam a fé em Jesus Cristo. (Las Casas, *apud* Josaphat, 2000, p. 52-53).

A reação dos ouvintes foi imediata: uma comissão formada após a missa, liderada pelo Almirante Governador, dirigiu-se ao Padre Montesinos para exigir dele uma retratação. No domingo seguinte, Montesinos subiu novamente ao púlpito, mas, para o horror dos assistentes, reiterou, com maior vigor ainda, seu sermão anterior. Acrescentou apenas, em nome de todos os missionários dominicanos, que a partir daquela data o sacramento da confissão não seria dado a quem possuísse *encomiendas*.

Embora o sermão não tenha produzido uma mudança imediata na política colonial espanhola, a tomada de posição dos dominicanos, chamada por alguns autores de “o despertar da consciência cristã”, foi essencial para estabelecer os contornos da polêmica sobre a questão indígena.

A notícia da pregação de Montesinos ultrapassou as fronteiras do Novo Mundo e chegou à Espanha, causando um grande desagrado ao Bispo Juan de Fonseca, que incentivou o superior dos dominicanos, Alfonso de Loyasa, a enviar uma carta de repreensão ao líder dos dominicanos na colônia, o Frei Pedro de Córdoba. Nesta carta, sob a ameaça de excomunhão, ficou proibido falar sobre questões semelhantes no púlpito. Montesinos foi então encarregado de retornar à Espanha para esclarecer as razões dos missionários. Conforme o Frei Josaphat (2000), nesse momento houve uma polarização da cristandade em duas linhas: a dos acomodados e a dos desbravadores de caminho.

O Rei Fernando interveio na discussão convocando uma comissão formada por juristas e teólogos, que elaborou um conjunto de medidas de proteção aos índios, aprovadas por ele em 27 de dezembro de 1512, conhecidas como as Leis de Burgos. Tais normas estabeleciam, entre outras medidas, que os índios são súditos livres da Coroa, não podendo ser tratados como escravos; que deveriam ser instruídos na fé cristã, devendo conviver em estreita comunhão com os cristãos para se disporem a uma conversão rápida, isto é, continuavam submetidos ao sistema de *encomiendas*; e que

eles poderiam trabalhar para os conquistadores, mas com moderação e mediante salário.

Apesar de suas Vitórias com a publicação das Leis de Burgos, os dominicanos não conseguiram seu principal objetivo, que era o fim do sistema de *encomiendas*. No ano seguinte, a causa indígena amargou nova derrota com a aprovação de um documento denominado *Requerimiento*, cujo conteúdo exprimia uma intimação aos povos indígenas para que se sujeitassem à autoridade do Papa e da Coroa Espanhola. Na prática, isso significava que se os índios dissessem sim, tornar-se-iam fiéis e servos da Coroa; se não aceitassem tal autoridade, os espanhóis poderiam reduzi-los à escravidão, conforme a teoria da “guerra justa”, que será objeto de estudo em outro capítulo.

No ano de 1514, entrou em cena Bartolomeu de Las Casas, jovem clérigo que, tocado pelas palavras do Padre Montesinos, devolveu as *encomiendas* recebidas da Coroa para dedicar sua vida à defesa da causa indígena. Uniu-se ao partido dominicano e com ele encetou uma luta pelo fim das *encomiendas* e contra o uso da força no processo de evangelização dos nativos.

Em 1515, partiu para a Europa com o intuito de conseguir novas medidas protetivas para os índios e denunciar as crueldades cometidas contra eles. A essa viagem seguiram-se várias outras, sempre com o mesmo objetivo. Apesar de todos os seus esforços não houve mudanças significativas na política colonial espanhola, pelo contrário, ela expandiu-se de forma avassaladora em direção ao continente.

As notícias descrevendo as crueldades e violências praticadas pelos espanhóis na conquista dos Impérios Asteca e Inca eram estarrecedoras, acirrando o debate acerca da questão indígena. Nessa época, o Papa Paulo III foi pressionado a tomar posição, principalmente a respeito do argumento, defendido pelos partidários da escravidão, de que os índios viviam como animais, isto é, não tinham capacidade racional e moral para levar uma vida responsável, devendo, pois, viver sob o comando dos espanhóis. Essas idéias lastreavam-se na doutrina aristotélica da escravidão natural.

O Papa manifestou-se contrariamente aos interesses dos conquistadores, a quem chamou de “sequezes do diabo”. Promulgou então a Bula *Sublimis Deus* na qual declarou que os índios são seres humanos verdadeiros, devendo ser tratados como tal, e, ainda, que eles

não podiam ser privados nem da sua liberdade nem da posse de seus bens.

Também se viram envolvidos no debate os grandes “Mestres de Salamanca,” Francisco de Vitória e Domingo de Soto, principais representantes da escolástica do “Século de Ouro,” que exerceram um importante papel na discussão sobre a conquista e colonização espanhola, conforme se verá adiante.

Outra contribuição relevante da Bula *Sublimis Deus* e da intervenção dos teólogos de Salamanca foi terem despertado no Imperador Carlos V sérias dúvidas acerca da legitimidade da conquista. Las Casas soube tirar proveito desse momento conseguindo a formação de uma outra junta para discutir novas medidas de proteção para os indígenas, que se reuniu na cidade de Valladolid em 1541 e 1542. Fruto dessa junta são as chamadas “Leis Novas” promulgadas em 1542 pelo Imperador. Essas leis incorporaram grande parte das propostas de Las Casas, inclusive o fim do sistema de *encomiendas*.

Os conquistadores espanhóis recusaram-se a abrir mão do seu lucrativo negócio, ignorando as novas leis. Protestaram violentamente contra elas e exigiram sua revogação, ameaçando separar-se da Espanha. Após algumas mitigações, não restou alternativa a Carlos V senão a revogação das “Leis Novas,” em 1545.

Las Casas encontrava-se no México nessa época, pregando contra as *encomiendas*. Porém, diante das hostilidades e ameaças dirigidas a ele por seus compatriotas, pois era de conhecimento de todos a influência que tivera na formulação das novas leis, optou por retornar à Espanha em 1547, cruzando o oceano pela última vez.

Foi nesse ano que tomou conhecimento do livro escrito pelo historiador da corte Juan Ginés de Sepúlveda, intitulado *Demócrates Segundo ou das Justas Causas da Guerra Contra os Índios*, o qual considerou extremamente pernicioso à causa indígena. Opôs-se veementemente à sua publicação, entrando em confronto direto com Sepúlveda. Por influência de Las Casas, o Conselho das Índias negou autorização para a publicação da obra, e as Universidades de Salamanca e Alcalá deram pareceres desaconselhando a difusão do livro na Espanha.

A controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda jogou luz e foco sobre a controvertida política colonial

espanhola. Perguntas como: é justo recorrer às armas para forçar a evangelização dos índios? o domínio dos espanhóis sobre o Novo Mundo é legítimo? é lícita a escravização dos indígenas? não podiam mais ficar sem respostas. Mergulhado nessas dúvidas, o Imperador Carlos V convocou então uma junta de quatorze notáveis teólogos para discutir e definir os rumos da ética colonial espanhola. Participaram nessa junta como debatedores, representando o “partido dos missionários” e o “partido dos conquistadores,” respectivamente, Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.

3 Os Contendores

3.1 Juan Ginés de Sepúlveda

Juan Ginés de Sepúlveda nasceu no ano de 1490 em Pozoblanco, principal povoado da região cordobesa de Los Pedroches, na Espanha.

Desde muito cedo, enveredou-se nos estudos das humanidades clássicas, iniciando, ainda em Córdoba, os estudos de grego e latim. Em seguida, passou a estudar filosofia na Universidade de Alcalá, que prosperava sob os cuidados do Cardeal Cisneros. Após, ingressou no *Colegio de San Antonio de Portaceli de Sigüenza*, onde iniciou seus estudos de Teologia.

Em 1515, Sepúlveda começou uma nova fase em sua vida estudantil com o ingresso oficial no *Colegio de los Españoles de San Clemente de Bolonia*. Os alunos dessa escola somente eram aceitos se provassem possuir “sangue puro.” Tal exigência significava demonstrar, sobretudo, a inexistência de ascendência judaica. Embora tenha nascido em uma família humilde, sem posses ou títulos de nobreza, Sepúlveda saiu vitorioso nessa prova e, munido de uma carta de apresentação do Cardeal Cisneros, foi aceito no *Colegio de los Españoles*.

Durante sua longa permanência em *San Clemente de Bolonia*, que se estendeu até 1523, recebeu o título de Doutor em Artes e em Teologia. Seu principal professor foi Pietro Pomponazzi, cujas lições despertaram em Sepúlveda o interesse pelo estudo de Aristóteles. Foi também nessa época que estreitou relações com a aristocracia nobiliárquica e eclesiástica italiana ao aceitar o convite do Príncipe de Capri Alberto Pio para fazer parte de sua corte literária. Além do Príncipe, estabeleceu laços de amizade com os Médici e com os

Gonzaga e, mais estreitamente, com o Papa Clemente VII. Decorridos alguns anos em Capri, dirigiu-se a Roma, a serviço da Corte Pontifícia, com o encargo de tradutor oficial de Aristóteles. Abalado com a morte do Papa, Sepúlveda interrompeu seu trabalho de tradutor, deixando-o apenas iniciado. Nessa época, assistiu ao saque de Roma e, posteriormente, em 1528, ao cerco de Nápoles.

Em 1529, depois da ordenação sacerdotal, uniu-se à corte do Imperador Carlos V, de quem foi confessor e cronista até sua morte. Foi escolhido pelo Imperador para ajudar a Silíceo como preceptor do Príncipe Felipe. Passou então a residir na corte espanhola, instalada na maior parte do tempo em Valladolid.

Sua vida na Espanha tornou-se ainda mais produtiva do que foi na Itália: dividiu-se entre os trabalhos literários, as funções na corte e o cultivo do campo.

Em 1550 e 1551, atuou como opositor do Bispo Las Casas no histórico debate realizado em Valladolid.

No ano de 1555 voltou a residir em sua cidade natal, onde permaneceu até morrer em 17 de novembro de 1573.

Durante seus 83 anos de vida, Sepúlveda produziu uma vasta obra literária. Conforme Angel Losada (1979), sua obra pode ser dividida em duas classes: traduções e comentários aos filósofos gregos e obras originais. Na primeira classe estão as obras de Aristóteles (*Parvi naturalis, De ortu et interitu, Meteorológicos, Do mundo, e Política*) e de Alexandre de Afrodísia (Comentário à metafísica de Aristóteles). A segunda classe subdivide-se em obras históricas (Crônica de Carlos V, Crônica de Felipe II, A história da conquista dos espanhóis no Novo Mundo e no México, Vida do cardeal Don Gil de Albornoz); teológicas (Do livre alvedrio contra Lutero); filosóficas (Gonzalo ou Da glória, Do reino e dos deveres do rei); jurídicas (Do matrimônio, Teófilo ou Do depoimento e os testemunhos em causas secretas, Demócrates Primeiro ou Da conformidade da doutrina militar com a religião cristã, Demócrates Segundo ou Das justas causas da guerra contra os índios, Apologia, Do reino e dos deveres do Rei); e, por fim, obras diversas (Epistolário, Da correção do ano, Apologia em defesa de Alberto Pio e Exortação a Carlos V para que faça guerra contra os turcos).

Sepúlveda não foi apenas um filósofo e teólogo. Ele foi também um cronista, historiador, fervoroso

polemista, grande tradutor de Aristóteles, excelente latinista e, ainda, um teórico da guerra. A este tema dedicou dois livros: *Demócrates Primeiro ou Da conformidade da doutrina militar com a religião cristã*; e *Demócrates Segundo ou Das justas causas da guerra contra os índios*. Contra este livro se insurgiu Las Casas, conseguindo a proibição de sua publicação em toda a Europa. No entanto, Sepúlveda não se deu por vencido e publicou em Roma uma *Apologia*, que era quase a repetição de *Demócrates Segundo*. Na Espanha, essa obra também foi proibida e confiscada.

Com esse livro, Sepúlveda pretendia provar que a guerra movida pelos espanhóis contra os índios era justa e necessária para a sua evangelização. Consiste em um diálogo, ocorrido no interior do palácio do Príncipe Felipe, entre os personagens Leopoldo e Demócrates. Nesse diálogo,

‘O alemão Leopoldo, contagiado pelos erros luteranos’, representa o homem que considera a guerra injusta, por sua vez Sepúlveda, falando através de Demócrates, gentilmente mas com firmeza, rechaça as idéias de Leopoldo e o convence finalmente da justiça da guerra contra os índios e da obrigação do rei de fazê-la. (Hanke, 1958, p. 49) (tradução nossa)

A verdadeira preocupação de Sepúlveda por trás dessa obra era justificar perante o direito e a ética os meios utilizados pelos espanhóis na conquista da América, que perturbavam a consciência cristã. Para tanto, lança mão da doutrina de Santo Tomás de Aquino acerca da guerra justa e da teoria aristotélica da escravidão natural, tal como exposta na *Política*, obra traduzida e publicada por ele em 1548. Conforme ressalta Hanke (1958), Sepúlveda estava completamente embriagado da filosofia de Aristóteles, que estudou por mais de 20 anos na Itália, quando começou a escrever sobre os índios americanos.

Não obstante toda a polêmica suscitada com a proibição da publicação de *Demócrates Segundo*, Sepúlveda abriu o debate de Valladolid com a leitura de um amplo resumo dessa obra, o qual chamou de *Apologia*.

Apesar da importância de Sepúlveda para o seu tempo, ele passou para a história como um homem reacionário, racista, defensor da escravidão e das ações criminosas dos conquistadores espanhóis.

3.2 Bartolomeu de Las Casas

Bartolomeu de Las Casas nasceu em Sevilha, Espanha, provavelmente no ano de 1484, conforme indicam estudos mais recentes de sua biografia, e não em 1474, como apontavam alguns historiadores.

Segundo Josaphat (2001), Las Casas perdeu a mãe ainda muito criança, crescendo sob a influência do pai, tios e primos, todos dedicados à navegação e ao comércio. Sua família era ligada por laços de amizade a Cristóvão Colombo, o que lhe permitiu acompanhar de perto os projetos e viagens do Almirante, principalmente a segunda expedição rumo à América, em 1493, na qual embarcaram seu pai e tios. Ao retornar da América, o pai de Las Casas levou um menino índio de presente para o filho, que permaneceu com a família durante alguns poucos anos. Esse primeiro contato com o povo do Novo Mundo foi lembrado por Las Casas décadas depois como forma de enaltecer o exemplo da rainha Isabel, que mandou libertar todos os índios dados como escravos na Espanha, aos quais chamava de "meus súditos".

Muito pouco se sabe sobre os primeiros dezoito anos da vida de Las Casas e de sua formação inicial. Acredita-se, a partir dos poucos dados disponíveis, que tenha feito Humanidades na Academia de Sevilha, onde teria se dedicado ao estudo do Latim, História Geral e Natural. Após esse período de estudos, tornou-se clérigo, recebendo as ordens menores⁴.

Em 1502, aos dezoito anos incompletos, Las Casas partiu junto com seu pai e com o novo governador da Ilha Espanhola (Haiti) rumo à América com um duplo objetivo: ser colonizador e catequizador.

Em 1505 recebeu seu primeiro lote de índios em *encomienda*⁵ para trabalhar em suas terras e em uma mina que também lhe pertencia.

Nos primeiros anos na América, Las Casas foi muito mais um colonizador do que clérigo, somente se diferenciando dos demais conquistadores espanhóis pelo fato de tratar bem os seus escravos.

⁴Até o Concílio de Trento (1545-1563) não existia nenhuma preparação oficial para o recebimento das ordens menores.

⁵Instituição através da qual os índios eram encomendados pelos conquistadores espanhóis para serem catequizados. Em troca da salvação eterna, os índios e seus descendentes deveriam trabalhar em benefício do *encomendero*, sem qualquer remuneração.

No ano de 1506 viajou a Roma. Existem dúvidas entre os historiadores quanto a data, 1507 ou 1508, e local onde Las Casas teria sido ordenado padre. Acredita-se ter ocorrido em Roma, em 1507. Supõe-se também que por trás dessa repentina ordenação estava o despertar da consciência de Las Casas para as questões indígenas.

Retornou à América e em 1510 celebrou sua primeira missa como o primeiro padre das "Índias".

No mesmo ano, chegaram os primeiros missionários dominicanos no Novo Mundo, que passaram a exercer uma influência cada vez maior sobre Las Casas, tanto pelo exemplo de vida austera, como pelo posicionamento tomado por eles diante da escravização dos índios.

Em 21 de dezembro de 1511, ainda na condição de padre e *encomendero*, Las Casas ouviu assustado o famoso sermão de Antônio de Montesinos em defesa dos povos do Novo Mundo, no qual acusou os conquistadores espanhóis de pecadores em razão das crueldades que cometiam contra os índios.

Apesar de profundamente abalado com as palavras de Montesinos, em 1513 recebeu outro lote de índios. Nesse ano partiu com a expedição de Pánfilo de Narvaez, mais conhecido como "o carrasco humano", para conquistar a ilha de Cuba. Porém, dessa vez, Las Casas participava da expedição não como conquistador ou soldado, mas como capelão, pedindo clemência aos seus companheiros em favor dos índios. Após esse episódio, o clérigo Las Casas ainda aceitou outro lote de terras e índios.

Em 1514, ainda impressionado com o sermão de Montesinos e com as crueldades presenciadas em Cuba, decidiu romper com o sistema de colonização escravizadora e renunciou à posse dos seus índios e das suas terras, devolvendo-os ao governador Diego Velasquez. Em 15 de agosto desse mesmo ano, na festa de Nossa Senhora da Glória, proferiu seu primeiro sermão contra as *encomiendas*, chamando de pecador quem mantivesse índios como escravos. Completava-se nesse dia a "conversão" de Las Casas à causa indígena.

Em 1515, iniciou uma série de viagens à Espanha em busca do apoio da Coroa Real aos seus planos em defesa do índio.

Em 1516, o Cardeal Cisneros, então regente da Espanha, ouviu os protestos e denúncias de Las Casas e

resolveu mandar para a Ilha Espanhola uma comissão, formada por três freis jerônimos, que deveria informar a real situação da colônia e examinar a viabilidade de um plano de reformas legislativas, que previa, entre outras mudanças, o fim do sistema de *encomiendas*. Os jerônimos tomaram o partido dos colonizadores, concluindo que era impossível emancipar os índios e que eles eram indispensáveis aos negócios espanhóis.

Diante dessa primeira derrota, Las Casas iniciou um projeto de colonização pacífica como alternativa ao sistema de *encomiendas*, no qual previa a utilização de mão-de-obra remunerada composta por lavradores e camponeses recrutados na Espanha.

Ainda em 1516, o Cardeal Cisneros nomeou Las Casas “Procurador Universal dos Índios.”

Em 1520, Las Casas conseguiu autorização do Rei Carlos V, bem como recursos financeiros e terras, para implantar seu projeto. Contudo, por diversas razões, mas sobretudo por causa do ataque de índios ao povoado de Cumaná — ocasião em que foram mortos religiosos e colonos —, sua empresa fracassou apenas um ano após iniciada.

Tomado pelo desânimo e pela tristeza, refugiou-se em um convento dominicano para um longo período, quase oito anos, de estudos e meditações. No mesmo ano, 1522, fez o noviciado e no ano seguinte recebeu o hábito de São Domingos. Durante esse período dedicou-se principalmente ao estudo da obra de Santo Tomás de Aquino, com especial atenção para a Suma Teológica.

Em 1530, já com 56 anos de idade, retomou com entusiasmo a defesa dos índios. Partiu em nova viagem à Espanha com o objetivo de conseguir novas medidas protetivas. De volta à América, percorreu a Nicarágua, o México e a Guatemala, evangelizando e pregando em favor da causa indígena. Percorreu também a chamada Terra da Guerra ou Tezuluthan, onde conseguiu evangelizar pacificamente sua população belicosa.

Partiu novamente rumo à Espanha em 1539 para negociar junto à Coroa Real Espanhola e ao Conselho das Índias o fim das *encomiendas*. Conseguiu a formação de uma junta de intelectuais e juristas para discutir a questão indígena, que se reuniu em Valladolid em 1541 e 1542. Essa junta elaborou as famosas “Leyes Nuevas”, assinadas em 1542 pelo Rei Carlos V, pondo fim ao sistema de *encomiendas*.

Contudo, as Novas Leis foram ignoradas pelos conquistadores, que as consideravam lesivas aos seus interesses. Assim, em 1545, não restou alternativa a Carlos V senão sua revogação.

Em março de 1544, Las Casas foi consagrado Bispo de Chiapas, em Sevilha. Em agosto chegou à cidade de Chiapas, no México, onde continuou a agir contra as *encomiendas*. A partir de 1545 agravaram-se os conflitos entre Las Casas e seus compatriotas *encomienderos*, que o sabiam autor das Novas Leis. Diante da crescente hostilidade entre eles, resolveu voltar definitivamente para a Espanha, atravessando o Atlântico pela décima e última vez em 1547.

No ano de 1548, entrou em conflito com Juan Ginés de Sepúlveda ao impedir a publicação do livro *Demócrates segundo*, o qual considerava muito prejudicial à causa indígena.

Em 1550, Las Casas renunciou à sua diocese. Nesse ano e em 1551, participou, como opositor de Sepúlveda, do debate de Valladolid convocado por Carlos V para discutir a questão do índio.

Até o último ano de sua vida lutou em defesa dos índios, opondo-se ao sistema de *encomiendas*. Deixou-nos uma vasta obra literária entre memoriais, cartas e tratados nos quais denunciou as crueldades cometidas no Novo Mundo e exigiu justiça para os índios. Seu principal livro é a *Apologética História*, no qual descreve os acontecimentos ocorridos na América desde sua descoberta até o ano de 1520.

Morreu no dia 18 de julho no Convento de Nossa Senhora de Atocha, em Madri, aos 82 anos de idade.

4 Características do debate

O histórico debate de Valladolid, síntese de quase meio século de discussões teóricas entre missionários e conquistadores, deve ser analisado levando em consideração, além dos seus antecedentes históricos, as características do processo de ocupação das novas terras pela Coroa Espanhola.

A política colonial da Espanha possui especificidades que a diferenciam da colonização promovida pelos portugueses, povo que a seu lado inaugurou a “era colonial”, e daquela desenvolvida nos séculos seguintes pelos seus vizinhos europeus.

Portugal tinha o domínio do Norte e das costas ocidental e oriental da África, da costa das Índias Orientais, de algumas ilhas no Atlântico e ainda de regiões costeiras do Brasil⁶. Conforme Josaphat (1977), esse domínio predominantemente costeiro é explicado pelo fato de que os portugueses não estavam interessados em colonizar as novas terras, mas sim em estabelecer centros de apoio para facilitar o seu lucrativo comércio com as Índias Orientais e também o tráfico de escravos africanos. Por conseguinte, também não tinham interesse em subjugar a população nativa dos seus novos territórios. Além disso, a grande maioria dos africanos que entraram em contato com os portugueses eram muçulmanos, seus inimigos seculares. Os lusitanos não tinham, portanto, porque ter dúvidas quanto à legitimidade da conquista e da escravização dos nativos africanos, pois “na África mantinham com inimigos geopolíticos e religiosos de tempos passados guerras que, em sua opinião, eram eminentemente justas e permitidas como uma grande cruzada nacional com o apoio do Papa.” (Hanke, 1958, p. 17) (tradução nossa).

Bastante diferente foi o processo de colonização espanhol, que avançou rapidamente para o interior do continente, onde encontrou civilizações muito desenvolvidas cultural e politicamente, mas que não conheciam a fé cristã⁷. Ademais, logo no início da conquista uma grande quantidade de ouro e prata foi encontrada pelos espanhóis, atizando-lhes a cobiça. Era, portanto, imperioso para a Coroa espanhola dominar aqueles povos e terras, pretensão que se tornou realidade com a publicação das Bulas Alexandrinas. Por meio desse documento, o Papa doou as novas terras aos espanhóis, com a condição de cristianizarem os índios. Os conquistadores passaram então a justificar o uso da força contra os nativos como uma medida necessária para fazê-los ouvir o Evangelho.

⁶Somente no séc. XVII o domínio luso no Brasil se estendeu para o interior do território.

⁷No *orbis christianus* toda pessoa que não participasse da fé em Cristo era infiel. Havia três tipos de infiéis: os judeus, que não aceitaram a verdade cristã; os pagãos, que não conheciam a verdade cristã; e os hereges, que renegaram a fé aceita em Cristo. Enquanto os hereges eram perseguidos por terem traído a promessa em Cristo, os judeus e pagãos deveriam receber outro tratamento, pois nunca fizeram a promessa, portanto, não eram traidores. Somente no caso de blasfemarem contra o cristianismo ou de cometerem violências contra os cristãos podia ser declarado guerra contra eles.

Os Reis Católicos estabeleceram desde muito cedo os objetivos da colonização: conversão dos indígenas à fé cristã e obtenção de lucros para a Coroa. No entanto, esses dois objetivos se revelaram incompatíveis logo nos primeiros anos da conquista, pois os conquistadores encontraram nos índios uma fonte gratuita de mão-de-obra e optaram pela via mais lucrativa para seus negócios: a escravização dos nativos, embora existisse proibição expressa nesse sentido.

É importante ressaltar que a escravidão não foi uma exclusividade dos espanhóis. Nos séculos seguintes vários Estados utilizaram trabalho escravo em suas colônias, mas somente na Espanha do “Século de Ouro” surgiu uma discussão tão séria e profunda sobre questões de ética colonial. O historiador Lewis Hanke aponta duas circunstâncias que favoreceram o aparecimento do debate na Espanha:

A primeira concerne à natureza do povo espanhol, um povo legalista, apaixonado, dado a extremos, fervorosamente católico. [...] A segunda circunstância se refere à natureza do domínio exercido pela Coroa Espanhola na América, que fez os espanhóis se sentirem responsáveis pela conversão dos índios. Em virtude dos decretos do Papa Alexandre VI, as famosas bulas de doação de 1493, utilizadas no início para justificar o exercício do poder espanhol nas novas terras, a cristianização desses territórios foi confiada expressamente à Coroa de Castela. (Hanke, 1958, p.23) (tradução nossa).

Adverte Losada (1975) que a discussão sobre o uso da força para subjugar e cristianizar um povo não era novidade:

O novo, o original foi a convocação de uma ‘junta’ com tal propósito. Podemos afirmar que pela primeira vez na história da humanidade, uma nação (Espanha) e seu Rei discutiram sobre a justificação jurídica de uma guerra que ambos estavam levando a cabo. (Losada, 1975, p.12) (tradução nossa).

Ainda sobre o surgimento do debate, urge frisar que ele foi suscitado pelos missionários enviados para a América, incomodados com as crueldades cometidas contra os índios. Ele nasceu no seio da Igreja e foi entregue aos teólogos, uma vez que, conforme Garcia-Pelayo (1941), os problemas jurídicos oriundos do descobrimento e da conquista da América não se encaixavam nos quadros do Direito tradicional, pois os índios não estavam submetidos aos espanhóis pela

lei humana. Para resolvê-los era necessário encontrar, a partir de uma concepção geral do mundo e da vida, os princípios que seriam aplicados à vida jurídica. Somente a Teologia, única ciência de caráter universal na época, podia realizar tal tarefa. Nem juristas, nem filósofos tinham autoridade para discutir sobre essas questões e, quando o faziam, utilizavam o enfoque teológico.

Ao mesmo tempo em que convocou, em 1550, a junta de Valladolid, Carlos V proibiu a realização de novas expedições de conquista na América enquanto não fosse resolvida a seguinte questão: era lícita a guerra movida contra os índios como meio de vencer as dificuldades que se opunham à sua evangelização? Para responder a essa pergunta os debatedores tiveram que enfrentar vários aspectos da discussão, como a questão da humanidade do índio; sua capacidade para absorver o cristianismo e ser integrado à civilização européia; e outros relacionados aos métodos utilizados na conquista e evangelização do Novo Mundo, além da legitimidade do domínio espanhol. Segundo Rizzi, citado por Tosi (1998), os argumentos discutidos em Valladolid podem ser classificados da seguinte forma:

- Argumentos antropológico-culturais: relativos à visão do europeu sobre o índio e seus costumes;
- Argumentos teológico-pastorais: sobre a teoria e prática da evangelização;
- Argumentos filosófico-jurídicos: a respeito da justificação da conquista. Abrangiam as seguintes questões: em que título a Espanha justificava o seu domínio sobre os territórios descobertos?; os direitos da Coroa se fundamentavam sobre o direito divino, natural, ou sobre o *jus gentium*?; a guerra movida contra os índios era justa?; os habitantes do Novo Mundo eram homens?; podiam ser considerados senhores das suas terras?; eram homens livres ou escravos?.

Para o “partido dos conquistadores”, conforme Höffner (1977), os índios eram seres inferiores, de limitada inteligência e incapazes de levar uma vida racional e moralmente independente; enfim, eram verdadeiros animais que falavam. Entendiam, conforme a teoria aristotélica da escravidão natural, que as pessoas com tais características eram destinadas pela própria natureza a servir aos homens mais sábios e prudentes, seus superiores naturais, no caso, os espanhóis.

Pode-se afirmar que a teoria da escravidão natural tornou-se o cerne da discussão sobre a política

colonial espanhola. “Debaixo do manto de autoridade indiscutível de Aristóteles era encontrada uma solução simples que tinha um grande poder de convencimento e fornecia uma base teórica para a resolução jurídica” (Tosi, 1998, p.51) (tradução não publicada de Antônio Arthur Barros Mendes e Julliana Paollineli).

A junta convocada por Carlos V, em 1550, foi um acontecimento único na história da “era colonial”. Graças ao preparo dos debatedores e à extraordinária liberdade de palavra concedida a eles pelo Imperador, houve um profundo questionamento dos métodos empregados na conquista da América e o estabelecimento de uma legislação que permitiu a sobrevivência dos povos indígenas.

O grande debate de Valladolid teve início em agosto de 1550 e se estendeu até maio de 1551, sendo realizado em duas sessões. Diante daquela junta de notáveis teólogos e juristas, sob a presidência do dominicano Domingo de Soto, Sepúlveda iniciou o debate, lendo o resumo de sua polêmica obra *Demócrates Segundo*. Las Casas entrou em cena lançando-se à leitura de sua *Apologia*, na qual refutava os argumentos de Sepúlveda ponto por ponto. Essa leitura, que durou cinco dias seguidos, aliada ao intenso calor do verão espanhol, deixou os ouvintes muito cansados. Para facilitar os trabalhos, o presidente da junta elaborou um resumo dos textos lidos e entregou uma cópia a cada participante. Tomando por base esse resumo, Sepúlveda elaborou doze objeções aos argumentos de Las Casas, que, por sua vez, elaborou doze réplicas a Sepúlveda. Ao fim do debate, lamentavelmente, os assistentes optaram pela neutralidade. Não tomaram uma posição definitiva sobre a discussão, deixando apenas a promessa de responder por escrito, o que não foi feito. Diante do silêncio, Las Casas e Sepúlveda se declararam ambos vencedores.

Infelizmente, as atas das duas sessões não foram encontradas. A principal fonte disponível sobre o conteúdo do debate são as objeções e réplicas apresentadas pelos contendores, que serão apresentadas em outro capítulo.

5 Aristóteles e a escravidão natural

A teoria da escravidão natural foi o principal argumento apresentado por Sepúlveda no debate ocorrido em 1550 e 1551, em Valladolid, para justificar o do-

mínio espanhol sobre os povos do Novo Mundo. Por tal razão, antes de adentrar no debate propriamente dito, faz-se necessário expor o pensamento aristotélico sobre a escravidão natural.

É importante esclarecer que Aristóteles não escreveu uma obra específica sobre a escravidão, mas nos deixou amplas passagens sobre o tema em suas obras ético-políticas, notadamente no primeiro capítulo da *Política*.

O Livro I da *Política* versa sobre o governo doméstico. Aristóteles estuda esse tipo de governo porque entende que o Estado é formado da reunião de famílias: dessa forma, para conhecer o Estado deve-se antes conhecer as partes que o compõem. Também pretende distinguir as relações estabelecidas entre os elementos integrantes da casa das relações tipicamente políticas, demonstrando, assim, a existência de diferentes tipos e âmbitos de governo do homem sobre outro homem. A discussão sobre a escravidão é realizada nesse capítulo paralelamente à tentativa de definir o espaço da liberdade do cidadão, pois como este não podia ser governado como se fosse escravo, era também necessário determinar quem podia ser reduzido a essa condição e a que tipo de governo estava submetido.

Para Aristóteles (1995), o homem não é apenas um animal racional, ele é também um animal político, pois somente na vida em comunidade pode, através da palavra, expressar sua racionalidade, analisando, ponderando, decidindo aquilo que é justo ou injusto, bom ou mau. Contudo, na *polis* grega, nem todo ser racional reunia as condições para ser também um ser político. Essa característica era atribuída somente a um pequeno número de pessoas: os cidadãos.

Aristóteles define cidadão como o indivíduo que participa da vida política da *polis*, ou seja, que pode governar, legislar e administrar a justiça. A posse de bens também é essencial para caracterizar o cidadão, uma vez que ele deve ter tempo livre para se dedicar às atividades da *polis*, o que não seria possível se tivesse que se preocupar com sua subsistência.

A partir do conceito de cidadão, é forçoso concluir que os artesãos, os camponeses e demais trabalhadores livres não eram homens-cidadãos, pois não tinham tempo livre para se dedicar à vida política, uma vez que tinham necessidade de trabalhar.

Os estrangeiros também não podiam receber o *status* de cidadãos, mas por razão diversa. Para os gregos, os estrangeiros eram povos bárbaros, isto é, homens que possuíam outra cultura e que não falavam o idioma grego. Eram seres naturalmente inferiores, pois viviam em uma comunidade não política, na qual a força era a origem das decisões. “Ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência.” (Arendt, 1983, p. 35).

Além de não contarem com um poder de mando natural entre eles, os bárbaros encontram-se numa frustrada situação política, pois estão desprovidos da forma de vida em que a palavra ou o discurso têm sentido. Não ter palavra ou não falar o idioma da *polis* é simplesmente a expressão da mera subjetividade, ou seja, é a expressão do particular e do imediato, pois assentam suas opiniões em particularidades, sendo impossível, desse modo, sair do particular e do imediato e atingir o geral e o permanente, que são específicos da *polis*. O discurso da *polis*, por sua vez, é um discurso emancipado das subjetividades e da satisfação das meras necessidades cotidianas. (Brugnera, 1998, p.71).

Quanto às mulheres e crianças, Aristóteles (1995) entendia que era conforme a natureza o homem governar a mulher e também o mais jovem, por ser mais perfeito do que eles. Para ser cidadão era preciso ter a virtude para mandar e para obedecer. Ora, a mulher, segundo Aristóteles, era desprovida da autoridade de mando; a criança a possuía, mas de forma incompleta. O filósofo explica essa situação argumentando que na mulher a faculdade deliberativa — capacidade de encontrar os meios adequados que devem ser colocados em ação para se chegar a uma determinada finalidade — é desprovida do instinto de mando. Quanto ao filho menor, esclarece que essa faculdade existe, mas não está plenamente desenvolvida. Dessa forma, nem a mulher, nem a criança podiam participar da vida política da *polis* e ser cidadãos.

Os escravos também não eram cidadãos, pois sua função na sociedade grega era a realização das atividades relacionadas com a subsistência humana. Portanto, não podiam exercer o ócio necessário para a participação na vida política da *polis*.

As mulheres, os filhos menores e os escravos eram os elementos que formavam a família e que se submetiam ao governo doméstico. Embora estivessem

sob o comando da mesma pessoa, é importante ressaltar que a autoridade exercitada sobre eles não era a mesma, pois o chefe da família exercia três diferentes poderes: poder do marido, do pai e do senhor. Como a mulher e os filhos eram indivíduos livres e iguais, o poder exercido sobre eles era do tipo político. Já os escravos, indivíduos que não vivenciavam nem a liberdade nem a igualdade, estavam sujeitos ao poder despótico.

Diante do exposto, percebe-se a importância dos escravos para a sociedade grega, pois para haver uma classe de cidadãos era imprescindível sua existência. “Quem possui escravos pode dedicar-se às atividades que estão acima das necessidades cotidianas, porque os escravos o substituem nos trabalhos necessários.” (Brugnera, 1998, p. 79).

No entanto, Aristóteles não podia admitir a escravidão como mero fruto de uma necessidade econômica, tampouco como produto de uma convenção legal, o que significaria aceitar a violência no seio da vida grega. Concebe, então, a teoria da escravidão natural para demonstrar que a “escravidão não somente não era contrária à natureza, mas pertencia à ordem natural das coisas, e, por isso, era necessária e benéfica para os próprios escravos e, portanto, ‘justa’” (Tosi, 2003, p.93).

O primeiro desafio de Aristóteles foi refutar os argumentos daqueles que afirmavam que os homens são naturalmente livres, e que a escravidão nada mais é do que uma convenção legal através da qual o vencido numa guerra torna-se propriedade e escravo do vencedor, ou seja, que a escravidão era o produto de uma violência e de uma injustiça. Os opositores da escravidão ainda argumentavam que esse “direito” de escravizar poderia acarretar uma grave injustiça, qual seja, levar à escravidão homens que não a mereciam, como os gregos.

Para o Estagirita, o problema estava na noção de “justo” daqueles que condenavam a escravização do prisioneiro de guerra, pois identificavam o justo com benevolência. Segundo Aristóteles (1995), a justiça está em atribuir o comando a quem mais superioridade oferece, ou seja, é justo que o menos perfeito se submeta ao mais perfeito: portanto, é justo que aquele que se mostrou inferior numa guerra seja submetido pelo mais virtuoso à escravidão.

Prossegue argumentando que existem dois tipos de escravidão: a legal ou convencional, que autoriza transformar em escravos os prisioneiros de guerra; e a

escravidão determinada pela própria natureza, que faz homens escravos desde o nascimento. Para ele, a escravidão legal somente será justa quando os escravos por lei também o forem por natureza. Dessa forma, a possibilidade de pessoas nobres serem reduzidas à escravidão, caso sejam feitas prisioneiras de guerra, é afastada, pois, conforme o Estagirita, há pessoas que são escravas em todo lugar: os bárbaros; enquanto outras não o são em parte alguma: os gregos. “É como se existisse uma raça nobre e livre num sentido absoluto e outra que não o fosse” (Aristóteles, 1995, p. 21). Conclui o argumento afirmando que somente os povos bárbaros podiam ser escravos naturais, nunca os gregos.

Por fim, entende ilegítima a escravidão resultante de uma guerra cujo motivo é injusto: “[...] e jamais se poderá dizer que um homem que não merece a escravidão seja escravo.” (Aristóteles, 1995, p. 20).

Uma vez afastada a possibilidade de a violência ser o fundamento da escravidão, resta ainda ao Filósofo demonstrar que é a própria natureza que faz os escravos, e que para eles é justo e útil viver na escravidão.

Vê-se, pois, que a discussão que vimos de sustentar tem algum fundamento; que há escravos e homens livres pela própria obra da natureza; que essa distinção subsiste em alguns seres, sempre que igualmente parece útil e justo para alguém ser escravo, para outrem mandar; pois é preciso que aquele obedeça e este ordene segundo o seu direito natural, isto é, com uma autoridade absoluta. O vício da obediência ou do mando é igualmente prejudicial a ambos. Porque o que é útil em parte o é no todo; o que é útil ao corpo o é à alma. Ora, o escravo faz parte do senhor como um membro vivo faz parte do corpo — apenas essa parte é separada. (Aristóteles, 1995, p. 21).

O caminho seguido por Aristóteles para comprovar a existência de homens escravos por natureza é a determinação das características que os diferenciam dos homens livres.

A primeira característica do escravo é ser um objeto de propriedade e instrumento de ação.

Faz-se mister, para a compreensão dessa afirmação, ter em mente que a arte de adquirir bens é essencial para a sobrevivência da família e que para a execução de tal arte é necessária a utilização de instrumentos. Há dois tipos de instrumentos: os de ação ou de uso, e os de produção. Os primeiros são aqueles cuja utilização

se esgota no próprio uso que se faz da coisa. São tais os objetos de propriedade. Já os instrumentos de produção, como o próprio nome indica, são aqueles cuja utilização visa à produção de outros bens.

Ambos são necessários para a vida, mas a vida é essencialmente ação (*praxis*) e não produção (*poiesis*), isto é, atividade cujo fim não é externo ao homem, mas que consiste no contínuo aperfeiçoamento e cumprimento das potencialidades humanas através da educação, do *habitus* e do exercício das virtudes. Os escravos constituem, assim, os instrumentos animados que permitem ao senhor e dono a sua plena realização humana através da *praxis*, e, por isso, são colocados entre os instrumentos de ação. (Tosi, 2003, p. 78).

Para Aristóteles, o indivíduo que não se pertence mas pertence a outro como objeto de propriedade e instrumento de ação é naturalmente escravo.

Apesar de ser classificado como objeto de propriedade, Aristóteles não nega a humanidade do escravo, pois o considera um ser racional, característica peculiar ao ser humano.

Mas isso é ainda insuficiente para demonstrar que existem homens livres e outros escravos por obra da natureza. Aristóteles passa então a analisar a natureza da relação de domínio entre os seres humanos.

Ele entende que em todas as coisas formadas por partes sempre existe uma que comanda e outra que é comandada, e que essa relação é essencial para manter a unidade do todo. Assim ocorre com todos os seres vivos formados por alma e corpo. Neles a alma é o elemento destinado pela natureza a comandar e o corpo a obedecer. Para o filósofo essa relação está presente também entre os seres humanos. Portanto, é a própria natureza que destina alguns homens desde o nascimento a comandar e outros a serem comandados. Os escravos são os indivíduos marcados pela natureza para obedecer. Essa é a segunda característica do escravo natural.

Aristóteles conclui essa argumentação recorrendo a uma analogia entre a relação corpo/alma e escravo/senhor para afirmar que o senhor deve comandar o escravo com a mesma autoridade que a alma comanda o corpo, isto é, com autoridade de tipo despótica.

É importante frisar que o domínio exercido pelo senhor não é o mesmo exercido pelo homem de governo: aquele é do tipo despótico, e é exercitado so-

mente sobre os escravos, que são seres destinados naturalmente a obedecer; este é político e exercido sobre homens livres, com o objetivo de garantir a igualdade entre eles.

Primeiramente, como dizemos, deve-se reconhecer no animal vivo um duplo comando: o do amo e o do magistrado. A alma dirige o corpo, como o senhor ao escravo. O entendimento governa o instinto, como um juiz aos cidadãos e um monarca aos seus súditos. É claro, pois, que a obediência do corpo ao espírito, da parte afetiva à inteligência e à razão, é coisa útil e conforme com a natureza. A igualdade ou direito de governar cada um por sua vez seria funesta a ambos. (Aristóteles, 1995, p. 18).

Entre os homens e os animais também se estabelece essa relação de domínio. Afirma Aristóteles que o governo que os seres humanos exercem sobre os animais é conforme a natureza, sendo-lhes útil viver sob a dependência do homem, pois somente assim estão seguros. Ademais, foi para prover a alimentação e outras necessidades do homem que a natureza criou e destinou os animais.

A partir da relação entre os homens e os animais, e considerando ainda a analogia entre a relação corpo/alma e escravo/senhor, Aristóteles (1995) constrói outra característica do escravo por natureza: é escravo por natureza aquele indivíduo que difere dos demais como a alma difere do corpo e o ser humano do animal, ou seja, é escravo o indivíduo que é inferior aos outros homens da mesma forma que o corpo é inferior à alma, e o animal ao ser humano.

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por natureza. (Aristóteles, 1995, p. 19).

Ao comparar o escravo aos animais, Aristóteles (1995) chega a afirmar que a caça é uma espécie de guerra pela qual o homem adquire animais e escravos, e que é conforme a natureza praticá-la contra feras ou contra os indivíduos que nasceram para obedecer, mas se recusam a fazê-lo. Aproxima-os ainda mais quando conclui que eles têm a mesma utilidade: ajudar aos homens em suas necessidades cotidianas através do uso

de sua força física. Contudo, o próprio filósofo admite que as características corporais de uma pessoa não são suficientes para definir quem é por natureza escravo, uma vez que há indivíduos “[...] que só possuem o corpo de um homem livre, ao passo que outros só têm a alma.” (Aristóteles, 1995, p. 19).

Considerando as semelhanças apontadas pelo Filósofo entre os animais e os escravos, surge um questionamento sobre a natureza do escravo: eles são homens, feras ou um tipo inferior de homem? Para Aristóteles a diferença fundamental entre os seres humanos e os animais consiste no fato de que os animais são desprovidos de razão, agindo através de impressões exteriores, enquanto todos os homens são seres racionais. Como ele afirma que os escravos possuem razão, conclui-se que são seres humanos. No entanto, ressalva o Filósofo grego, a racionalidade presente no escravo é inferior àquela do indivíduo livre, o que faz dele um tipo inferior de homem.

Para o Estagirita, essa inferioridade reside no fato de que a racionalidade do escravo é desprovida da faculdade deliberativa. Isso significa que o escravo é incapaz de exercer ele mesmo a razão e o comando, uma vez que é totalmente privado da faculdade de querer, ou seja, de escolher o fim de uma ação e deliberar sobre os meios para alcançá-la. “O objeto da deliberação e o objeto da escolha são uma só e a mesma coisa, com a ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é o objeto da escolha.” (Aristóteles, 2001, p. 55).

Portanto, a diferença entre a racionalidade presente no escravo e no homem livre não é quantitativa, ou seja, não é uma questão de saber quem possui mais ou menos razão, mas, sim, qualitativa, pois em cada um há um tipo diferente de razão. Pode-se afirmar que o escravo é um ser racional porque possui um tipo de racionalidade passiva que lhe permite perceber a razão e o comando que ela emana, sem, contudo, ser capaz ele próprio de utilizar a razão. Nesse sentido, Brugnera (1998) afirma que “[...] enquanto o escravo é o corpo de seu dono para a satisfação das necessidades, o dono resulta ser o *logos* do escravo, havendo uma unidade no plano funcional, ou seja, o escravo possui razão na medida em que participa da razão do seu senhor.

Para se viver uma vida virtuosa e feliz é necessário agir conforme a reta razão. Assim, além de saber

se o escravo possui razão, é importante verificar se ele possui virtude ou apenas as características que fazem dele um instrumento animado.

O próprio Aristóteles admite que a resposta a essa questão é muito difícil, pois, ao afirmar que os escravos possuem virtudes, eliminam-se as diferenças entre escravos e livres; por outro lado, como os escravos possuem razão, ainda que de um tipo inferior, e são considerados seres humanos, seria um absurdo dizer que eles são desprovidos de virtude.

A conclusão a que Aristóteles chega é que todos os seres humanos possuem virtudes, mas apenas o suficiente para que possam bem executar sua tarefa. Assim, como os escravos servem ao senhor para as necessidades da vida, precisam de pouca virtude, isto é, “[...] somente o necessário para que a negligência e o mau comportamento não o façam descurar dos seus trabalhos.” (Aristóteles, 1995, p.35).

Ademais, como a vida virtuosa é a vida conforme a razão, o agir virtuoso também implica deliberação e escolha. Ora, como afirmado alhures, o escravo não possui capacidade deliberativa, portanto não pode possuir a virtude perfeita. Deve-se considerar, no entanto, que o escravo natural experimenta uma forma de virtude, porque ele participa tão intimamente da vida do seu senhor, que isso lhe permite vivenciar as virtudes superiores de forma remota.

Estes foram os argumentos utilizados por Aristóteles para “demonstrar” que é a natureza que destina uma parte da humanidade à escravidão e outra parte à liberdade.

Não obstante, identificam-se algumas incoerências nesses argumentos, que evidenciam que o filósofo não obteve êxito em demonstrar a existência de homens naturalmente escravos. Nesse sentido, compreende-se que a escravidão continua sendo o resultado do uso da violência e da força, que subjugam o mais fraco e o reduzem à condição de escravo.

Quando Aristóteles afirma que escravo é o indivíduo que por natureza não pertence a si, mas a outra pessoa, ele se limita a afirmar que é tal o indivíduo que é objeto de propriedade e instrumento de ação. Ora, com essa afirmação Aristóteles descreveu uma situação de fato, característica da escravidão convencional, pois é escravo aquele indivíduo que de fato pertence a um senhor, servindo-lhe como um instrumento de

ação. Mas não explica porque alguém pertenceria por natureza a outrem.

Semelhante situação ocorre quando Aristóteles afirma que é escravo quem, desde o nascimento, está destinado a obedecer às ordens de outra pessoa, que, por sua vez, destina-se a mandar. Entende-se, segundo Tosi (2003), que esse argumento apenas explica a diversidade dentro de uma comunidade, mas não a desigualdade, ou seja, não comprova a existência de homens inferiores que nasceram para serem comandados, mas apenas reconhece que uma comunidade é formada por elementos diferentes, cada um com sua função.

A terceira e quarta características fornecidas por Aristóteles são tentativas de comprovar a inferioridade do escravo face ao senhor. De início ele compara o escravo a um animal, afirmando que ambos possuem apenas força física e que por isso o melhor para eles é obedecer a um ser humano superior. Depois, argumenta que é escravo quem pode perceber, mas não possuir razão. Ao aproximar os escravos aos animais e ao privar o escravo da razão perfeita, que é o elemento que caracteriza o ser humano, poder-se-ia concluir que o filósofo conseguiu comprovar a inferioridade natural do escravo, que seria uma subespécie humana localizada entre o homem e o animal. No entanto, admitir que o senhor e o escravo pertencem a espécies diferentes seria, conforme Tosi (2003), incompatível com a antropologia geral aristotélica, que não aceita a existência de subespécies humanas.

Apesar dessas incoerências, a teoria da escravidão natural exerceu influência entre os gregos. Com o declínio da *polis*, perdeu sua importância. Tornou-se novamente conhecida entre os teólogos e juristas do medievo no séc. XIII, e, em pleno séc. XVI, tornou-se o pano de fundo da discussão sobre a conquista e colonização espanhola do Novo Mundo, como se verá no capítulo seguinte.

6 Conteúdo teórico do debate

A discussão acerca da conquista do Novo Mundo, protagonizada por Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda diante da histórica “junta dos quatorze”, pode ser resumida à seguinte questão: é lícita a guerra promovida pelo Rei da Espanha contra os índios da América como meio de difundir o cristianismo entre eles?

Essa questão, conforme Losada (1975), possui duas faces distintas: uma de direito, que consiste em saber se era justa a guerra movida contra os índios para convertê-los ao cristianismo; e outra de fato, ou seja, acerca da alegada situação de inferioridade e de barbárie em que se encontravam os índios. É importante ressaltar que a questão de fato entrelaça-se com a de direito, pois significa também discutir se tal situação de inferioridade e barbárie era, perante o direito natural, por si só, justificativa para mover guerra contra os índios como forma de tirá-los desse estado.

*Sepúlveda tratou das questões de direito em *Demócrates Segundo* e na *Apologia*. Quanto às questões de fato, utilizou a argumentação de Gonzalo Fernandez de Oviedo, em *História Geral e Natural das Índias*, a respeito da inferioridade do nativo americano.

Las Casas também escreveu uma Apologia, com a qual refutou os argumentos de direito defendidos por Sepúlveda. Os argumentos sobre a barbárie e a inferioridade dos povos americanos foram refutados na *Apologética História*, obra em que o Dominicano apresentou aquilo que chamou de “verdadeiras qualidades humanas e culturais dos índios”.

Conforme ressaltado no capítulo anterior, os problemas jurídicos decorrentes do descobrimento e conquista do Novo Mundo não poderiam ser tratados pelos juristas, pois os índios não estavam submetidos aos espanhóis pela lei humana. Assim, diante da magnitude, das peculiaridades, da novidade e do vazio legislativo sobre a questão era necessário extrair da concepção geral do mundo princípios que fossem aplicáveis ao ordenamento jurídico. Conforme esclarece Garcia-Pelayo (1941), o direito natural era o responsável por fazer essa articulação entre a concepção geral do mundo e o ordenamento jurídico positivo. Portanto, os problemas decorrentes do descobrimento da América deveriam ser tratados numa dimensão jusnaturalista.

Dessa forma, a exposição sobre o conteúdo teórico do debate será iniciada com algumas observações sobre o pensamento jusnaturalista dominante no séc. XVI. Após, será esclarecida a posição de Sepúlveda diante dessa doutrina, necessária para a compreensão de sua visão sobre o *status* jurídico do índio americano. Em seguida, apresentar-se-á uma breve síntese do livro *Demócrates Segundo*, e, por fim, os argumentos propriamente ditos.

6.1 A Escola de Salamanca e o Direito Natural

Segundo a tradição herdada do medievo pelos escolásticos espanhóis — principalmente de Santo Tomás de Aquino —, deve-se distinguir os seguintes tipos de lei: eterna, natural, humana e divina.

A lei eterna consiste no plano racional de Deus, através do qual Ele dirige as coisas para o seu fim. Tal plano, contudo, não é totalmente revelado para os homens, mas apenas uma parte dele, que recebe o nome de lei natural, e cujo preceito pode ser condensado na seguinte máxima: deve-se fazer o bem (aquilo que tende à conservação) e evitar o mal (aquilo que tende à destruição de si). “O direito natural contém as normas fundamentais da vida humana em sociedade, baseadas na ordem natural da existência e assim, finalmente, em Deus, e capazes de serem reconhecidas pela razão humana.” (Höffner, 1977, p. 284). É, pois, evidente que o homem, ao participar da lei natural, participa também da lei eterna.

A lei humana, ou direito positivo, por sua vez, é derivada diretamente da lei natural. Corresponde à ordem promulgada pelos homens com o intuito de dissuadir o indivíduo de praticar o mal: deste modo, sempre tem por objetivo a realização do bem comum. A lei humana, quando deriva por dedução da lei natural, dá origem ao *ius gentium*; mas, quando deriva da lei natural por especificação, dá origem ao *ius civile*. Exemplificando, tem-se que a proibição do homicídio é um preceito derivado da lei natural (que manda fazer o bem, ou seja, conservar a vida); portanto, faz parte do *ius gentium*. Já o tipo de pena que deve ser aplicada a quem comete homicídio faz parte do *ius civile*, pois trata-se de uma especificação histórica e social da lei natural. Segundo Reale e Antiseri (2005), pode-se afirmar que os preceitos do *ius gentium* podem ser conhecidos independentemente de uma pesquisa histórica sobre os diversos tipos de sociedade, pois são uma derivação lógica da lei natural. Isso não ocorre com o *ius civile*, pois a especificação da lei natural pode apresentar-se de diferentes modos, conforme o desejo da sociedade. Como a lei humana é uma derivação da lei natural, é forçoso concluir que quando uma norma humana contradiz a lei natural, ela não deve ser obedecida, pois não é lei. Por fim, resta esclarecer que tanto a lei natural quanto a lei humana servem aos fins terrenos do homem, logo não são capazes de conduzi-lo a seu fim maior, ou sobrenatural, que é a bem-aventurança

eterna. Essa tarefa compete a uma outra lei, qual seja, à lei divina ou lei positiva de Deus, que foi revelada aos homens nos Evangelhos e está acima da lei natural e da lei humana.

É importante ressaltar, conforme Tierney (1997), que Santo Tomás usa a palavra *ius* para significar: a arte da jurisprudência, o lugar onde a justiça é administrada, e, ainda, a decisão proferida pelo juiz. Portanto, ele não utiliza a palavra *ius* como direito subjetivo ou faculdade.

Os “Mestres de Salamanca”, Francisco de Vitória e seu discípulo Domingo de Soto, eram fiéis à doutrina tomista. Contudo, diante do silêncio do Aquinate acerca dos direitos subjetivos individuais, acrescentaram ao pensamento tomista uma definição de direito como faculdade. Assim, partindo da afirmação de Santo Tomás de que a lei indica o que é objetivamente direito, concluíram, extrapolando o que foi dito por Santo Tomás, que a lei define uma área de direitos subjetivos. Com isso, afirmaram que o direito é uma espécie de licença para agir dentro dos limites da lei. Considerando também a definição aristotélica de *ius* como aquilo que é lícito de acordo com as leis, Vitória concluiu que “todo indivíduo que possui uma faculdade de acordo com as leis tem um direito” (Vitória, *apud* Tierney, 1997, p. 260).

Essa definição de direito como faculdade será muito importante para a discussão sobre o direito dos índios americanos, como será demonstrado adiante.

Outro aspecto relevante da teoria do direito salmantina consiste no estreito nexos estabelecido por eles entre o *ius gentium* e o direito natural.

Para Vitória o Direito Natural era válido em si, enquanto o *Ius Gentium* recebe força de lei mediante acordo humano. Portanto, difere do direito natural, ligado, apesar disto, tão intimamente com ele que o ‘direito natural só poderia ser conservado com grande dificuldade, se não houvesse um *Ius Gentium*’ (Höffner, 1977, p. 286).

Esse nexos entre direito natural e o *ius gentium* torna-se mais nitido à luz da discussão sobre a origem do direito de propriedade feita por Vitória. Baseado nas Sagradas Escrituras, em argumentos aristotélicos e na lei natural, Vitória conclui que Deus concedeu ao homem direito e domínio sobre todos os seres, pois ele é o ser mais perfeito e, como tal, é o senhor de tudo o

que foi criado, já que as coisas menos perfeitas só existem por causa das mais perfeitas. Portanto, o homem pode servir-se de tudo o que existe para conservar-se a si mesmo. Porém, esse domínio era do tipo individual, o que significa dizer que cada pessoa era senhora de tudo. Essa situação era propícia ao surgimento de disputas entre os homens. A fim de evitar discórdias e regulamentar o uso das coisas, a propriedade privada foi introduzida pela lei humana. Deste modo, para Vitória, a propriedade privada foi aprovada por todos os povos e nações. “Por esta razão, o *Jus Gentium* escolástico foi denominado ‘direito de todos os povos, direito cultural comum aos povos.’” (Höffner, 1977, p. 285).

Segundo Vitória, as normas do *ius gentium* surgiram de maneira semelhante, isto é, através da autoridade de todos os povos cristãos e pagãos, que teriam formado uma espécie de “Estado mundial” e estabelecido normas comuns para todos os povos.

A teoria vitoriana de direito natural, compreendida, em síntese, como um “original ‘direito e domínio’ de cada indivíduo sobre todas as coisas do mundo” (Tierney, 1997, p. 265) (tradução não publicada de Marcos Flávio de Oliveira), contribuiu sobremaneira para o surgimento de um “direito internacional” e para o desenvolvimento de teorias sobre soberania, Estado e direitos individuais. Tais teorias, aplicadas à questão indígena, deram origem a uma “doutrina indiana”, que foi referência para os nossos debatedores em Valladolid, em 1550, tendo sido exposta por Vitória em suas preleções, principalmente na *relectio de Indis*, onde perquiriu se os índios tinham domínio verdadeiro sobre as terras do Novo Mundo antes da chegada dos espanhóis.

Assim, a partir da doutrina dos direitos naturais, Vitória construiu uma Teoria do Estado que se opôs àquela teoria herdada do medievo, que propugnava a hegemonia universal do Papa e do Imperador Cristão e não reconhecia qualquer autoridade temporal que não fosse cristã.

Segundo o cardeal Höffner (1977), os escolásticos do séc. XVI edificaram sua Teoria do Estado baseados, principalmente, em conceitos aristotélico-tomistas, especialmente no caráter social da natureza humana criada por Deus, ou seja, fundamentada na lei natural. Para Santo Tomás, todo homem, cristão ou não, é por natureza um ente social. Por essa razão ele vive reunido em famílias que, por sua vez, se reúnem para formar a

“sociedade perfeita”, a “*civitas*”. Essa sociedade é perfeita porque somente nela as necessidades espirituais e materiais da natureza humana podem se realizar. Dessa forma, e considerando o que foi dito sobre *jus gentium*, Höffner afirma que “nem o direito de propriedade, nem a autoridade do Estado, supõem o renascimento sobrenatural pelo sacramento do batismo ou a investidura por parte do Papa [...] São direitos que fluem simplesmente da natureza humana.” (Höffner, 1997, p. 246).

Partindo dessas idéias, Francisco de Vitória afirma que as comunidades humanas surgiram para se ajudar mutuamente, e que o Estado é a forma de comunidade em que essa tarefa se realiza com maior perfeição. Sendo assim, “o Estado é querido, desejado por Deus, por estar fundamentado na natureza humana criada por Deus.” (Höffner, 1977, p. 246).

Mas os escolásticos espanhóis, ao problematizarem a questão da origem do Estado, isto é, das condições necessárias para que um Estado comece a surgir sem ser impugnado, foram além de Santo Tomás: enquanto o Aquinate se restringiu a apontar um grande número de requisitos de ordem espacial, econômica e militar para que um Estado possa surgir, os escolásticos chegaram à conclusão de que, se em um determinado espaço político, os homens comungarem de um sentimento de unidade política, “o Estado não precisa surgir, ali já existe Estado.” (Höffner, 1977, p. 248). Não há, pois, necessidade de um ato para constituir o Estado, uma vez que advém desse sentimento de homogeneidade que não tem origem nem no instinto biológico, menos ainda em um contrato. A formação de um Estado revela algo espiritual, não é obra dos homens, mas do caráter social da natureza humana criada por Deus; por conseguinte, decorre da lei natural.

Sobre a autoridade do Estado, os escolásticos aduzem que esse poder vem do povo do Estado, ou seja, do sentimento de coesão, da união política e voluntária de seus membros. “Portanto, logo que, em alguma parte, se formar um povo de Estado politicamente unido, a ele caberá o poder público por força da lei natural, isto é, em última análise, pela vontade de Deus.” (Höffner, 1977, p. 249). Mas esse poder não é exercido diretamente pelo povo, mas por um ou vários regentes, cabendo ao povo dizer, mediante eleição ou consentimento tácito, quem exercerá esse poder. Deste modo, o regente recebe o poder imediatamente do povo e imediatamente de Deus.

Embasados nessa teoria, os escolásticos espanhóis consideraram indefensável a tese da dominação universal do Papa, defendida na época por muitos teólogos e filósofos, dentre os quais o historiador da corte Juan Ginés de Sepúlveda, pois cada Estado tinha o direito de governar-se a si mesmo.

É certo que em questões puramente seculares, o Estado 'não está sujeito a nenhum outro poder, de modo algum' porque o Estado se baseia no direito natural. Já existiu muito antes da vinda de Cristo, e Cristo não veio para arrebatar o alheio' Estados existiriam, também se não houvesse nenhum poder espiritual e nenhuma bem-aventurança eterna. (Höffner, 1977, p. 255)

Essa teoria do Estado fundada no direito natural permitiu aos teólogos espanhóis chegar a conclusões importantes sobre a questão indígena. Puderam concluir, primeiramente, que os Estados pagãos eram tão legítimos quanto os Estados cristãos.

Não há dúvida alguma que entre os pagãos haja príncipes e senhores legalmente estabelecidos, porque a esfera civil, em si, é independente da fé cristã. Portanto, de acordo com a lei natural os príncipes cristãos, em seus territórios, perfeitamente poderiam nomear príncipes pagãos como superiores de populações cristãs. (Vitória, *apud* Höffner, 1977, p. 252).

Com isso, também concluem que o Sumo Pontífice não podia ter entregado as terras do Novo Mundo aos espanhóis, como fez Alexandre VI, primeiro porque não lhe pertenciam, mas, sim, aos índios; segundo, porque a lei natural protege a propriedade privada.

Uma vez que a divisão foi feita por lei humana, a lei natural veio atuar novamente para proteger a propriedade privada. De acordo com a lei natural, a propriedade podia ser transferida de uma pessoa para outra em apenas dois casos, ou pela vontade do proprietário ou pela do regulador⁸. Conclui esta fase da discussão com um argumento de que cristãos não podiam ocupar as terras dos infieis; uma vez que a divisão tenha sido feita, as terras pertencem somente a eles. (Tierney, 1997, p. 249). (tradução não publicada de Marcos Flávio de Oliveira)

Porém, os partidários da conquista do Novo Mundo argumentaram que os índios eram seres irra-

cionais e que, de acordo com Aristóteles, eram escravos por natureza, e como tais, não podiam ter propriedade sobre nada. Embora admitindo que aos homens feitos escravos pela lei não é dado possuir nada, Vitória argumenta que não existe a categoria do "escravo por natureza," e que Aristóteles jamais pretendeu afirmar a existência de homens que naturalmente pertencem a outros. Vitória optou por ignorar a teoria aristotélica da escravidão natural, já que admitir a existência de um povo inteiro desprovido de razão implicaria admitir uma falha de Deus na criação da humanidade. Ademais, mesmo que os índios fossem criaturas débeis, eles possuíam direitos naturais, uma vez que foram feitos à imagem de Deus, fundamento último da lei natural.

Os teólogos de Salamanca também concluíram que os pagãos não podiam ser punidos pela Igreja por causa de sua idolatria, como defendia Las Casas, pois o Papa não tinha poder sobre as terras indígenas. Vitória, na *Relectio de Indis*, se expressa nos seguintes termos:

A infidelidade não suspende o direito natural nem humano. Daí deduz-se que os bárbaros não perdem sua propriedade particular, nem seu domínio público, por causa da infidelidade. [...] Nem mesmo se pode justificar a abertura das hostilidades, caso os pagãos persistam em sua infidelidade, porque não se pode exigir que aceitem a fé cristã, logo após o primeiro anúncio. (Vitória, *apud* Höffner, 1977, p.261).

Pela mesma razão — a falta de jurisdição da Igreja e dos seus príncipes cristãos sobre os povos pagãos — Vitória se opôs à tese de que era dever dos cristãos punir os pagãos por seus pecados contra a natureza, à qual se alinhavam o Cônego Sepúlveda e outros teólogos. Dessa forma, o Salmantino afirmava que os pecados contra a inclinação natural ou contra a lei natural não suprimem nem a propriedade nem a autoridade política.

Contudo, Vitória observa que no caso de os índios violarem os princípios do *ius gentium* que regulam as relações entre os povos e que concederam certos direitos para todas as pessoas, os povos que forem prejudicados têm o direito de empreender uma guerra justa contra eles. Esses princípios consistem no direito de imigração e colonização — isto é, direito de um estrangeiro viajar livremente para um país e nele fixar residência —; direito de comerciar; direito de ancorar os navios em qualquer parte do mundo; direito a um

⁸ Pessoa eleita pelo povo para fazer a divisão original da propriedade.

tratamento igual ao dispensado a outros estrangeiros; direito de adquirir cidadania.

Por todos esses aspectos, ressalta Höffner que:

Foi de grande importância a inclusão do direito natural na ética colonial da escolástica. Para cristãos e pagãos vigoravam os mesmos supremos princípios fundamentados na natureza humana. Com o que se reconheciam como válidas, inclusive para o mundo pagão, a liberdade pessoal, a propriedade e a cidadania própria. Nem a infidelidade, nem os vícios pagãos podiam servir de pretexto para lesar a liberdade e a independência dos nativos. (Höffner, 1977, p. 278).

Muitas das teses dos teólogos de Salamanca acerca da situação dos índios americanos foram aceitas por Las Casas e por Sepúlveda; outras foram complementadas por eles; e outras, ainda, foram negadas pelos contendedores.

É importante ressaltar que o pensamento de Las Casas sobre direitos naturais era muito próximo ao dos escolásticos, o que não se pode dizer de Sepúlveda. Por esse motivo, faz-se necessário apresentar apenas a doutrina de Sepúlveda sobre direito natural, dispensando os comentários específicos sobre a doutrina lascasiana, cujas características essenciais foram suficientemente delineadas.

6.2 Sepúlveda e o Direito Natural

Sepúlveda concorda, em muitos aspectos, com a teoria do direito dos escolásticos. Ele também concebe o direito natural como sendo a participação da lei eterna na criatura racional, ou seja, como a parte da lei eterna que é conhecida do homem por causa de sua natureza racional. Contudo, se afasta da doutrina tradicional ao identificar o direito natural com o direito das gentes e, mais ainda, ao identificar o *ius gentium* com o direito que rege os povos civilizados. Uma outra novidade do pensamento de Sepúlveda diz respeito à determinação do conteúdo do direito natural e, por conseguinte, do direito das gentes. Para ele apenas os homens sábios e virtuosos, e não o desejo comum de todos os homens e povos, devem decidir o que é direito natural. Conforme García-Pelayo, Sepúlveda entende que “o direito natural deve ser restringido àquilo que seja a opinião dos homens doutos, de tal maneira que compete aos povos de superioridade natural e ética de-

terminar aquilo que seja justo por natureza.” (García-Pelayo, 1941, p. 9) (tradução nossa).

Sepúlveda ainda acrescenta que parte desse direito natural é imutável e corresponde ao Decálogo. A outra parte pode variar conforme as circunstâncias de tempo e lugar. Como a lei positiva é derivada do direito natural, e o fundamentalmente natural é o Decálogo, todas as normas relativas à vida social podem ser reduzidas e devem estar de acordo com os preceitos do Decálogo, cabendo ao juízo dos homens mais virtuosos e prudentes estabelecerem, entre as várias opiniões possíveis, a manifestação mais justa de seus princípios.

Isto posto, pode-se dizer que essa identificação que Sepúlveda faz entre o direito natural e o direito das gentes diverge da doutrina tradicional, segundo a qual todos os homens e povos participam do direito natural tão-somente por sua qualidade de seres humanos. Essa sua concepção, inspirada diretamente em Aristóteles, é original para a época, não encontrando apoio nos tratadistas espanhóis. Não obstante, conforme nos adverte García-Pelayo (1941), como Sepúlveda não abandonou totalmente a concepção de direito natural da escolástica, uma vez que aceita o direito natural como aquele impresso pela lei eterna em toda criatura racional, isso nos permite apontar uma contradição em seu pensamento, qual seja: “[...] a incompatibilidade de um Direito Natural que o homem possui e conhece por tal qualidade, com sua outra concepção de que o conhecimento do Direito Natural é restrito a uma parte do gênero humano e que apenas essa minoria pode decidir sobre seu conteúdo.” (García-Pelayo, 1941, p.13) (tradução nossa).

O importante para este estudo é ter em mente que a identificação do direito natural com o dos povos civilizados exclui os índios americanos da vida jurídica, deixando-os indefesos diante do arbítrio dos povos “civilizados”.

6.3 Breve síntese da obra *Demócrates Segundo ou das justas causas da guerra contra os índios*

A obra *Demócrates Segundo* se apresenta na forma de diálogo, que se inicia com uma discussão acerca da licitude da guerra para os cristãos. O personagem Demócrates defende a tese da compatibilidade da guerra com o cristianismo, recorrendo à doutrina agostiniana sobre a “guerra justa”. Ele explica a Leopoldo que a paz é o maior bem que pode recair sobre um povo, e

que por isso é lícito e conforme o pensamento cristão fazer guerra como meio de buscar a paz. Porém, outras condições devem ser observadas pelos cristãos para que a guerra lhes seja permitida: ela deve ser justa, isto é, deve ser o último recurso disponível para alcançar a paz, e reunir, simultaneamente, as seguintes condições:

- deve ter uma causa justa, ou seja, deve ser entendida com o objetivo de repelir a força com a força; ou para recuperar as coisas injustamente subtraídas; ou, ainda, para impor um justo castigo àqueles indivíduos cujos delitos ficaram impunes em seu Estado;

- deve ser declarada por autoridade legítima, isto é, pelo poder público;

- deve haver um bom propósito em quem a promove ou *probum animum*;

- deve ser desenvolvida com retidão, o que significa “[...] não injuriar os inocentes, nem maltratar os embaixadores, nem os estrangeiros, nem os clérigos, e respeitar as coisas sagradas e não ofender os inimigos mais do que o justo.” (Sepúlveda, 1941, p. 73) (tradução nossa).

Leopoldo é convencido pelos argumentos de Demócrates de que existem guerras permitidas aos cristãos. Porém, ao lembrar da guerra que os espanhóis moviam contra os índios, criaturas que para ele eram vítimas inocentes e que não causaram nenhum mal aos espanhóis, ele pergunta se tal guerra era conforme a justiça e a piedade cristã. Para responder a essa indagação, Demócrates acrescenta à doutrina tradicional novas causas de guerra justa, as quais entende em conformidade com o direito natural e com a doutrina dos filósofos. São elas:

- Os índios se encontram em um estado tal de barbárie que se torna imperioso dominá-los pela força para libertá-los de tal estado;

- A guerra aos índios se justifica como castigo pelos crimes que eles cometem contra a lei natural com sua idolatria e sacrifício de vítimas humanas aos deuses;

- A guerra movida em desfavor dos índios se justifica como meio de defender as vítimas inocentes dos sacrifícios humanos e evitar outros atos contra a natureza;

- É justa a guerra contra os índios para preparar o caminho para a propagação da religião cristã e para facilitar o trabalho dos evangelizadores.

No restante do diálogo, Demócrates desenvolve esses argumentos, respondendo a cada objeção levantada por Leopoldo até não restarem mais dúvidas a seu interlocutor sobre a justiça da guerra e da conquista.

6.4 Argumentos apresentados no debate

6.4.1 Primeiro argumento de Sepúlveda

Sepúlveda entende que a guerra movida pelos espanhóis no Novo Mundo é justa porque os índios se encontram em um estado tal de barbárie que se torna imperioso dominá-los pela força para libertá-los desse estado.

Esse argumento é, indubitavelmente, a principal tese apresentada em Valladolid e constitui uma premissa fundamental para a resolução dos outros nós do debate.

Sepúlveda (1941) defendia que o estado de inferioridade e de barbárie dos povos indígenas se harmonizava com a teoria aristotélica da escravidão natural, segundo a qual era justo declarar guerra contra aqueles que, nascidos para serem escravos, se recusavam a sê-lo. Nesse sentido, explica Demócrates a Leopoldo:

Existem outras causas de guerra justa menos freqüentes, mas nem por isso menos justas, fundadas no direito natural e divino; e uma delas é a permissão para submeter com as armas, se outro caminho não for possível, aqueles que por condição natural devem obedecer a outros, mas se recusam a fazê-lo. Os grandes filósofos declaram que esta guerra é justa por lei da natureza. (Sepúlveda, 1941, p. 81) (tradução nossa).

Essa afirmação é recebida com estranheza por Leopoldo. “Crês que os juristas estão enganados quando ensinam que todos os homens desde o principio nasceram livres, e que a servidão foi introduzida contra a natureza e por mero direito das gentes?” (Sepúlveda, 1941, p. 81) (tradução nossa). Demócrates responde negativamente, mas explica que os juristas falam de um tipo diferente de escravidão, que tem origem no uso da força entre os homens e no direito das gentes e às vezes no direito civil, ou seja, numa condição externa. Enquanto a escravidão de que falam os filósofos se refere a uma condição natural presente em algumas

pessoas. Sepúlveda passa então a explicar esse outro tipo de escravidão, transcrevendo em *Demócrates Segundo*, praticamente sem alteração, um trecho do Livro I da *Política* no qual Aristóteles sustenta que é justo e conforme a natureza o domínio que alguns homens exercem sobre outros.

Os filósofos chamam de escravidão à torpeza de entendimento e aos costumes inumanos e bárbaros. Além disso, debes recordar que o domínio e poder não é de um só tipo, mas de muitos, porque de um modo, e com uma espécie de direito, manda o pai em seus filhos, de outro modo manda o marido em sua mulher, de outro o senhor em seus servos, de outro modo manda o magistrado em seus cidadãos, de outro o rei em seus povos e nos mortais que estão sujeitos a seu domínio, e sendo todos esses poderes tão diferentes, todos eles, não obstante, quando se fundam na reta razão, têm sua base no direito natural, e, ainda que seu conteúdo pareça variar, se reduz, como ensinam os sábios, a um princípio apenas, a saber: que o perfeito deve imperar e dominar sobre o imperfeito, o excelente sobre seu contrário. E isso é tão natural, que em todas as coisas formadas por várias outras, quer sejam contínuas, quer sejam divididas, vemos que existe sempre uma parte que manda, segundo os filósofos declaram.

E assim vemos que nas coisas inanimadas a forma, como mais perfeita, preside e domina, e a matéria obedece a seu poder; e isso é ainda mais claro e manifesto nos animais, onde a alma tem o domínio, e é como a senhora, e o corpo está submetido, e é como servo. E do mesmo modo, na alma, a parte racional é a que impera e preside, e a parte irracional a que obedece e lhe está submetida; e tudo isso por decreto e lei divina e natural que manda que o mais perfeito e poderoso domine sobre o imperfeito e desigual. Isto se aplica àquelas coisas que conservam sua natureza incorruptível, e aos homens são de alma e de corpo, porque nos viciosos e depravados é certo que muitas vezes o corpo domina a alma, e o apetite a razão, mas isso é coisa má e contra a natureza. E assim, em um só homem se pode ver o domínio que a alma exerce sobre o corpo, o poder civil e real que o entendimento ou razão exerce sobre o apetite, pelo que se percebe claramente que o natural e justo é que a alma domine o corpo, que a razão presida o apetite, ao passo que a igualdade entre os dois ou o domínio da parte inferior é funesta para ambos. A esta lei estão submetidos o homem e os demais animais. Por isso as feras se amansam e se sujeitam ao império

do homem. Por isso o varão impera sobre a mulher, e o homem adulto sobre a criança, o pai sobre seus filhos, isto é, os mais poderosos e mais perfeitos sobre os mais débeis e imperfeitos. Isso também ocorre entre os homens; havendo uns que por natureza são senhores, outros que por natureza são servos. Os que excedem aos demais em prudência e talento, mesmo que não excedam em forças corporais, são por natureza os senhores: pelo contrário, os retardados e preguiçosos de entendimento, ainda que tenham forças corporais para cumprir todas as obrigações necessárias, são por natureza servos, e é justo e útil que o sejam, e isso está sancionado na mesma lei divina. Porque está escrito no livro dos Provérbios: 'Aquele que é sensato que sirva ao sábio.' Tais são as gentes bárbaras e inumanas, alheias à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que tais gentes se submetam ao império de príncipes e nações mais cultas e humanas, para que, diante de suas virtudes e da prudência de suas leis, abandonem a barbárie e se limitem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles rechaçarem tal império, poderá ser-lhes imposto por meio das armas, e tal guerra será justa conforme declara o direito natural. (Sepúlveda, 1941, p. 81-85) (tradução nossa).

Demócrates introduz a classificação aristotélica dos diversos tipos de domínio e as analogias entre a alma e corpo, matéria e forma, parte racional e irracional da alma, para afirmar a existência de um princípio e lei natural, aplicável também nas relações entre os seres humanos: o perfeito deve imperar sobre o imperfeito, o homem mais virtuoso sobre aqueles de costumes bárbaros e inumanos. Em seguida, Demócrates aplica esse princípio aos povos do Novo Mundo, concluindo que o índio americano deve se submeter ao povo espanhol, pois este lhe é muito superior em prudência, virtude e humanidade. Na seqüência da argumentação, Demócrates afirma a superioridade do povo espanhol diante dos indígenas, citando vários exemplos que comprovam a grandiosidade desse povo e a inferioridade dos nativos americanos:

Bem podes compreender, oh Leopoldo, se é que conheces os costumes e a natureza de um outro povo, que com perfeito direito os espanhóis imperaram sobre esses bárbaros do Novo Mundo e ilhas adjacentes, os quais em prudência, inteligência, virtude e humanidade são tão inferiores aos espanhóis como as crianças são inferiores aos adultos e as mulheres aos varões, ha-

vendo entre eles tantas diferenças como a que existe entre as pessoas cruéis e inumanas e aquelas piedosas, entre aquelas extremamente intempestivas e as contidas e moderadas e, enfim, entre os símios em relação aos homens. (Sepúlveda, 1941, p. 101) (tradução nossa).

Demócrates prossegue exaltando as virtudes dos espanhóis, tanto as humanas e cristãs quanto as militares:

E quem ignora as demais virtudes de nossa gente, a fortaleza, a humanidade, a justiça, a religião? [...] O que posso dizer da temperança, na gula é na lascívia, quando nenhuma nação na Europa pode se comparar com a Espanha em sobriedade e moderação? [...] O quão arraigada está a religião cristã nas almas dos espanhóis, mesmo entre aqueles que vivem entre o tumulto das armas, pude ver muito e claríssimos exemplos, e entre eles o maior me parece ser que depois do saque de Roma no pontificado de Clemente VII, não houve sequer um espanhol entre os que morreram de peste que não tivesse mandado restituir em seu testamento todos os bens roubados dos cristãos romanos; e nenhum outro homem de nenhuma outra nação, que eu saiba, cumpriu esse dever cristão. (Sepúlveda, 1941, p. 101-105) (tradução nossa).

Para Hanke (1958), é difícil compreender como alguém que presenciou esse ato de selvageria, que foi o saque a Roma, pode citá-lo como exemplo de virtude e religiosidade de um povo e seu exército, pois segundo os relatos da época:

Os monastérios e igrejas foram incendiados, as monjas violadas; com a espada mataram mulheres grávidas e ninguém estava livre do saque dos selvagens soldados mercenários de muitas nações que constituíam o exército imperial e que não haviam recebido seu pagamento. Ainda que os espanhóis respeitassem, ao que parece, os lugares santos e imagens sagradas, em crueldade e perfídia superaram os alemães. (Hanke, 1958, p. 54) (tradução nossa).

Também causam estranheza as fontes nas quais Sepúlveda se inspirou para descrever o povo indígena, pois na época em que escreveu *Demócrates Segundo* havia já na Espanha numerosos relatos sobre a rica cultura maia, asteca e inca. Ele optou por ignorar esses relatos, até mesmo aquele feito pelo conquistador Hernán Cortés, que muito o influenciou em seus trabalhos sobre a conquista espanhola do Novo Mundo.

Numa de minhas cartas informava Vossa Majestade de que os naturais deste país são muito mais inteligentes do que os das ilhas; que seu entendimento e sua razão deles nos pareceram suficientes para que eles possam se comportar como cidadãos ordinários. Nos comportamentos e relacionamentos, essa gente tem quase os mesmos modos de viver que na Espanha, e há tanta ordem e harmonia quanto lá; e, considerando que são bárbaros e tão afastados do conhecimento de Deus e da comunicação com outras nações racionais, é coisa admirável ver a que ponto chegaram em todas as coisas. (Cortés, *apud* Todorov, 1988, p. 124).

O fato é que Sepúlveda fundamentou sua argumentação somente em autores que, como ele, viam o índio como um ser inferior, principalmente em Francisco de Oviedo, rica fonte de julgamentos xenófobos e racistas, como ressaltado por Todorov (1998):

Nele [Oviedo] os índios não são reduzidos ao nível do cavalo ou do asno (ou mesmo logo abaixo), mas colocados nalguma parte junto aos materiais de construção, madeira, pedra ou ferro, de qualquer modo, com os objetos inanimados. Ele tem um modo tão extraordinário de formular as coisas que dificilmente se acreditaria não ser irônico; mas não, não é: 'Quando se guerreia contra eles e se combate face a face, é preciso ser muito prudente para não atingi-los na cabeça com a espada, pois vi muitas espadas serem quebradas desse modo. Seus crânios são espessos e também muito fortes.' Não surpreenderá o fato de Oviedo ser, na verdade, partidário da 'solução final' do problema indígena, solução cuja responsabilidade ele gostaria que o Deus dos cristãos assumisse. 'Deus destrui-los-á em breve' proclama com segurança, e também 'Satã agora foi expulso dessa ilha [Hispaniola]; toda a sua influência desapareceu agora que a maioria dos índios está morta. [...] Quem pode negar que usar pólvora contra os pagãos é oferecer incenso a Nosso Senhor?' (Todorov, 1988, p. 148).

Baseado apenas na autoridade de terceiros, pois nunca viajou à América para conhecer de perto o índio e seu modo de vida, Sepúlveda faz o seguinte relato sobre a inferioridade dos nativos americanos ao comparar os seus feitos aos da civilização espanhola:

Compara agora estes dotes de prudência, talento, magnanimidade, moderação, humanidade e religião, com os que têm esses homúnculos nos quais apenas encontrará vestígios de humanidade; eles não apenas não possuem ciência, como também não conhecem

as letras nem conservam nenhum monumento de sua história senão certa obscura e vaga reminiscência de algumas coisas consignadas em certas pinturas, e tampouco têm leis escritas, mas apenas instituições e costumes bárbaros. Pois se falarmos das virtudes, que moderação ou mansidão podem esperar de homens que estavam entregues a todo tipo de intemperança e leviandades, e comiam carne humana? (Sepúlveda, 1941, p. 105) (tradução nossa).

E também:

Pois ainda que alguns deles demonstrem certa habilidade para algumas obras de artifício, isso não é argumento de prudência humana, já que vemos as bestas, as aves e as aranhas fazer certas obras que nenhuma indústria humana pode imitar completamente. [...] Porque ter casa e algum modo racional de viver e algum tipo de comércio é coisa que a necessidade natural induz, e somente serve para provar que não são ursos ou macacos, e que não carecem totalmente de razão. (Sepúlveda, 1941, p. 109) (tradução nossa).

Diante desse quadro, Demócates conclui que nada de melhor pode acontecer ao índio do que se submeter aos espanhóis, pois dessa forma podem sair do estado de barbárie em que se encontram, tornando-se seres mais civilizados. Caso se recusem a aceitar o domínio espanhol, podem ser forçados pelas armas a fazê-lo, e esta guerra será justa por lei da natureza, que manda que o ser inferior se submeta àquele que lhe for superior.

Demócates, no entanto, entende necessário distinguir os bárbaros que opõem resistência com as armas aos espanhóis daqueles que, ou por medo, ou por prudência, se submetem voluntariamente ao seu poder. Somente os primeiros podem ser privados dos seus bens e ser reduzidos à condição de escravos, pois foram vencidos em uma guerra justa; quanto aos últimos, esclarece que não é justo reduzi-los à servidão e despojá-los dos seus bens. Contudo, essa afirmação não significa para Sepúlveda que os índios que voluntariamente aceitaram o domínio da Espanha possam desfrutar dos mesmos direitos dos espanhóis, pois isso seria uma afronta à doutrina aristotélica da justiça distributiva, segundo a qual não se pode tratar como iguais os desiguais. Para ele a condição de inferioridade do índio era algo permanente e ineliminável. Assim, mesmo que no futuro passassem a viver conforme costumes mais humanos, nunca seriam tratados como homens

iguais e livres — poderia apenas lhes ser dispensado um tratamento mais liberal. Dessa forma, Sepúlveda (1941) entende que para evitar injustiças índios e conquistadores deveriam ser governados por diferentes tipos de poder:

Para os homens probos e humanos e inteligentes era adequado o poder civil, que é aplicável aos homens livres, ou o poder régio, que é semelhante ao paterno: para os bárbaros e para os que possuem pouco discernimento e cultura o domínio despótico era mais conveniente. Esse último tipo de domínio foi aprovado por filósofos e eminentes teólogos para aqueles, em certas regiões do mundo, que são escravos naturais e para aqueles que possuem costumes depravados ou que, por outras razões, não podem cumprir seus deveres. (Sepúlveda, 1941, p. 171-172) (tradução nossa).

Contudo, ao mesmo tempo em que Sepúlveda defende a liberdade daqueles que se entregavam pacificamente e um governo mais justo — uma mescla de poder despótico e paternal —, entendia que sua natureza bárbara e sua condição de inferioridade justificavam que se submetessem aos espanhóis, seja pagando-lhes tributos, seja trabalhando para eles.

Não há nenhuma razão de justiça ou de humanidade ou de filosofia cristã que proíba dominar os mortais que nos estão sujeitos, nem de exigir os tributos que são justa recompensa pelos trabalhos, e são tão necessários para o sustento dos príncipes, magistrados e soldados, nem que proíba ter servos, nem usar moderadamente o trabalho dos servos, mas sim proíbem o imperar avara e cruelmente e fazer intolerável a servidão, devendo-se adotar os cuidados necessários com a saúde e bem estar do servo, como se se tratasse do seu próprio bem-estar. O servo, como declaram os filósofos, são como uma parte animada do seu dono, ainda que separada dele. (Sepúlveda, 1941, p. 177) (tradução nossa).

Quanto aos que se recusavam a aceitar o domínio da Espanha, Sepúlveda (1941) não os tratava com benevolência, pelo contrário, aplicava-lhes literalmente a teoria da escravidão natural. Segundo Tosi (1998), essa distinção significava que os índios que resistiam ao domínio espanhol deveriam ser tratados como escravos, no sentido da escravidão antiga, enquanto os demais receberiam o tratamento previsto em outro instituto: a *encomienda*.

Não me parece contrário à justiça nem à religião cristã distribuir alguns deles pela cidade ou pelos campos aos espanhóis honrados, justos e prudentes, especialmente aqueles que se submeteram a nosso domínio, para que os eduquem em costumes retos e humanos, e procurem iniciá-los e imbuí-los na religião cristã [...], e como retribuição é justo que se sirvam de seu trabalho e de seus bens para todos os usos da vida, tanto os necessários quanto os liberais. (Sepúlveda, 1941, p. 175) (tradução nossa).

Para alguns autores, essa defesa, por Sepúlveda, do instituto da *encomienda* significava a recomendação da aplicação aos índios americanos de uma espécie de servidão feudal, e não da teoria aristotélica da escravidão natural. É bem verdade que esse sistema retomava o modelo medieval de servos da gleba, no qual os homens que cultivavam a terra eram ligados à propriedade do solo, sendo vendidos ou transmitidos como qualquer outro bem móvel pertencente ao terreno, mas isso não significa que ele tenha usado o termo *servus* no sentido que pretendem esses autores. Como explica Hanke (1958), de acordo com o dicionário latino-espanhol de Antonio Nebrija de 1494, a palavra latina *servus* podia ser traduzida em espanhol como servo ou como escravo. Considerando que Sepúlveda tornou-se conhecido por seus contemporâneos em razão de sua erudição e cultura, e que exercia as funções de cronista e historiador da corte de Carlos V, e, ainda, que era um profundo conhecedor da obra de Aristóteles, não parece crível a tese de que tenha querido classificar o índio como servo, pois, se assim o quisesse, teria feito inequivocamente. Pelo contrário, utilizou vários trechos da *Política* de forma quase literal para afirmar que os índios são seres inferiores por nascimento, e que essa condição permite classificá-los como escravos por natureza, bem como autoriza os espanhóis a mover contra eles uma guerra justa para submeter à escravidão aqueles que se recusarem a aceitar a superioridade e o domínio dos espanhóis. Ademais, “Sepúlveda usa, além de servos, a palavra latina *ministerium*, que tem como primeiro significado aquele de servo doméstico e *mancipium*, que significa propriedade privada do patrão, que não pode referir-se à servidão feudal, mas sim à escravidão antiga.” (Tosi, 1998, p. 218) (tradução não publicada de Antônio Arthur Barros Mendes e Julliana Paollineli).

Para melhor compreensão da defesa que Sepúlveda faz das *encomiendas*, é necessário esclarecer que

ele estava convencido de que apenas um diminuto número de índios aceitaria o domínio espanhol sem resistência e abandonaria sua religião. Apenas e tão-somente a esse pequeno grupo se aplicaria o sistema de *encomienda*. Portanto, não se pode afirmar que ele pretendia impor um tipo de servidão feudal aos aborígenes americanos, pois se tratava de uma situação excepcional. Isso também explica a aparente contradição entre a defesa que fazia do uso da força como medida prévia para a conversão dos índios e a censura que faz nas últimas páginas de *Demócrates Segundo* a esse método de evangelização: defendia o uso da força contra aquela grande maioria de índios que resistiam ao domínio espanhol e, conseqüentemente, ao cristianismo.

6.4.2 Resposta de Las Casas ao primeiro argumento

Las Casas defende que não se pode simplesmente generalizar o argumento de barbárie e apoiando-se, como Sepúlveda o faz, na autoridade de Aristóteles, aplicá-lo aos índios da América. Antes se deve definir o conceito de barbárie e as diferentes classes de bárbaros e analisar em qual dessas estão os índios, se é que estão em alguma.

Las Casas contesta o primeiro argumento de Sepúlveda elaborando um estudo sobre os diferentes tipos de bárbaro, com o objetivo de verificar a qual classe Aristóteles atribuiu a característica de escravo por natureza e, ainda, se o índio também se enquadra nessa categoria. Sendo a resposta positiva, teria que concordar com Sepúlveda sobre a inferioridade do índio; sendo negativa, a teoria da escravidão natural não seria aplicável ao índio e a argumentação de Sepúlveda perderia seu principal pilar de sustentação.

É interessante observar que Las Casas não atacou Aristóteles diretamente. Pelo contrário, logo no início de sua Apologia ele ressalta ter buscado no filósofo grego, em Santo Tomás de Aquino, e em outros doutores, também lembrados por seu opositor, as quatro classes de bárbaros que descreve. Essa tática demonstra o quanto o pensamento lascasiano havia amadurecido desde sua conversão à causa indígena em 1514, o que fica ainda mais claro comparando a reação de Las Casas aos argumentos aristotélicos levados ao debate de Valladolid e aquela outra reação, em 1519, quando, perquirido por Juan de Quevedo sobre a aplicação da teoria da escravidão natural aos índios, respondeu nos seguintes termos: “Aristóteles é um pagão que brilha

no fogo do inferno, cuja doutrina nós não temos necessidade de seguir, exceto no caso que seja conforme a verdade cristã.” (Las Casas, *apud* Hanke, 1958, p. 63) (tradução nossa).

Conforme Tosi (1998), o Dominicano teve que sair do terreno da polêmica com os *encomiendados*, com os missionários e simpatizantes da causa dos conquistadores, contra os quais sua formação teológica e sua experiência pessoal nas índias era resposta suficiente, e entrar em um terreno pouco conhecido por ele, formado por homens cultos, dedicados ao estudo das humanidades.

Las Casas era um autodidata. Grande parte de seu conhecimento teórico foi adquirido durante o retiro de dez anos no convento dominicano em Santo Domingo e também ao longo de sua vida, incentivado pelo debate e pela polêmica. Assim, ao enfrentar Sepúlveda, que gozava de boa reputação como filósofo e historiador e era considerado o mais importante estudioso de Aristóteles da Espanha, Las Casas, que nunca fizera estudos universitários sistemáticos e completos, viu-se diante da necessidade de estudar a fundo a obra aristotélica. Adquiriu um amplo conhecimento, principalmente de suas obras ético-políticas, e passou a utilizar o pensamento do filósofo grego na defesa da causa indígena.

Essa mudança no comportamento de Las Casas suscita dúvidas entre autores contemporâneos sobre o motivo pelo qual ele construiu sua argumentação baseado numa teoria aristotélica, conciliando a questão indígena com a definição de escravo dada pelo filósofo. Conforme Hanke (1958), Las Casas pode ter recorrido à autoridade de Aristóteles por diversas razões: porque o filósofo grego gozava de muita influência na corte e no meio erudito da Espanha, sendo, pois, necessário recorrer a ele para ser ouvido; porque seu adversário assim o fizera e qualquer hábil polemista deveria tentar voltar contra o opositor seus próprios argumentos; ou porque entendia que a solução da questão estava em demonstrar, além do problema da proteção legal aos índios, que eles possuíam uma cultura que deveria ser respeitada. Uma outra interpretação afirma que Las Casas era fundamentalmente aristotélico, tendo em vista que em seus argumentos parece aceitar que alguns homens são naturalmente escravos, e também porque na *Apologética História* Las Casas se dedica a provar que os índios reúnem as condições necessárias

para levar uma vida virtuosa, nos termos descritos por Aristóteles. Contudo:

Las Casas nunca defende a ideia nem amplia seu alcance. Ao invés disso, tenta limitar sua aplicação ao mais reduzido número possível. Não somente nega vigorosamente que os índios possam ser incluídos na categoria de escravos naturais, como seu argumento conduz inevitavelmente à conclusão de que nenhuma nação, ou povo, deve ser condenado em geral a uma posição tão inferior. Os escravos naturais são em minoria e devemos considerá-los como erros da natureza, como homens que nasceram com seis dedos no pé ou um só olho. (Hanke, 1958, p. 65) (tradução nossa).

Percebe-se ser mais razoável a interpretação dada pelo historiador Lewis Hanke. Para o estudioso, Las Casas era uma pessoa de espírito realista e legalista. Como a argumentação principal de seu opositor se sustentava na alegação de que os índios eram escravos por natureza, isto é, se apoiava na autoridade do filósofo de maior prestígio no séc. XVI, Las Casas optou por demonstrar que tal teoria era inaplicável aos indígenas, sem atacar Aristóteles diretamente. Ademais, ao limitar a aplicação da teoria da escravidão natural a um número reduzido de pessoas, ele demonstrava que essa teoria era ineficaz para explicar o mundo em geral. “Portanto, podemos concluir que Las Casas elegeu fingidamente a Aristóteles somente para refutar a aplicação de sua doutrina aos índios.” (Hanke, 1958, p. 65) (tradução nossa).

Assim, partindo da análise da *Política*, e de argumentos tomistas, Las Casas citando constrói uma tipologia de bárbaros — na qual encontra-se, também, uma exposição crítica do pensamento aristotélico sobre a escravidão natural —, através da qual inicia sua resposta a Sepúlveda. Segundo essa tipologia, existem quatro classes de bárbaros:

a) Bárbaros em sentido impróprio

Bartolomeu de Las Casas define o bárbaro pertencente à primeira classe como:

[...] todo homem cruel, inumano, feroz e violento e avesso à razão humana por impulso ou por ira ou pela natureza. Esse homem, deixando de lado a modéstia, a mansidão e a moderação humanas, se faz duro, áspero, intratável, insuportável e cruel e se inclina a cometer crimes praticáveis somente pelas bestas ferozes das selvas. (Las Casas, 1975, p. 125) (tradução nossa).

Ele entende que é a esse tipo de bárbaro que Aristóteles se refere quando diz:

Assim como o homem seguindo a reta razão e a seus melhores ditames é superior aos demais animais, se ele se desviar de tal reta razão, do juízo e das leis, se converte no mais ímpio, no pior e mais inumano de todos os animais. [...] a nota distintiva dos bárbaros é a bestialidade; pelos males e danos que causam. (Las Casas, 1975, p. 125-126) (tradução nossa).

A utilização do termo “bárbaro” significando pessoa cruel e inumana não pode ser, portanto, atribuída a um povo inteiro, mas somente ao indivíduo. Por tal motivo, também entre os gregos, latinos e até mesmo entre os espanhóis é possível encontrar pessoas com esse comportamento, apesar de viverem conforme instituições políticas. Ressalta ainda que os espanhóis, em razão de suas crudelíssimas ações contra os povos americanos, superaram os índios em barbárie.

b) Bárbaros em sentido acidental

A segunda classe de bárbaros é formada por aqueles que não possuem um idioma literário correspondente ao idioma materno e, assim, não sabem expor o que pensam. Por essa razão, são considerados pessoas rudes, sem letras e erudição. Também é chamado bárbaro nesse sentido quem não entende a língua do outro com quem fala, em razão da diferença de idioma. Tais homens, esclarece Las Casas, não são propriamente bárbaros, mas o são apenas acidentalmente, isto é: são bárbaros em sentido relativo, e não absoluto. Tanto era assim que na antiguidade os gregos chamavam os romanos de bárbaros e os romanos, por sua vez, dispensavam o mesmo tratamento aos gregos e a todos os povos que não falavam o latim. É evidente que, embora a língua de um povo seja incompreensível para os demais, isso não significa que esse povo não possa ser sábio, cordato, prudente e civilizado.

“Está muito claro que não é a esse tipo de bárbaro que se refere o Filósofo no livro I da *Política* quando diz que os bárbaros são servos por natureza e carecem de inteligência para governar-se a si mesmos ou aos demais.” (Las Casas, 1975, p. 127) (tradução nossa). Para Las Casas, Aristóteles se referiu novamente a essa classe de bárbaros no livro III da *Política*, onde, ao tratar dos diferentes tipos de governo, identifica um tipo específico de monarquia exercida pelos povos bárbaros.

Os reis têm ali um poder que se aproxima do despotismo, mas é legítimo e hereditário. Tendo os bárbaros naturalmente a alma mais servil do que os gregos e os asiáticos, eles suportam mais do que os europeus, sem murmúrios, que sejam governados pelos senhores. É por isso que essas monarquias, embora despóticas, não deixam de ser estáveis e sólidas, fundadas que são na lei e transmissíveis de pai para filho. Pela mesma razão, sua guarda é real, e não tirânica, pois os reis são protegidos por cidadãos armados, ao passo que os despotas recorrem a estrangeiros. Aqueles governam de acordo com a lei súditos de boa vontade; estes, pessoas que só obedecem contrafeitas. Aqueles são protegidos pelos cidadãos; estes, contra os cidadãos. São, portanto, dois tipos diferentes de monarquia. (Aristóteles, 1998, p. 110).

Com essa ressalva Las Casas demonstra que a teoria aristotélica da escravidão natural não pode ser aplicada indiscriminadamente a qualquer povo denominado bárbaro, pois o próprio Aristóteles reconhece que a característica essencial da escravidão, qual seja, a incapacidade de auto governar-se, e a conseqüente necessidade de ser governado por outros, não se aplica a todo e qualquer povo bárbaro, havendo aqueles que são capazes de se auto governar de forma legítima.

O reconhecimento de que também os regimes bárbaros são regradados sob um tipo de governo mais próximo a um tipo legítimo (monarquia) do que degenerado (tirania) mostra que de qualquer forma eles são capazes de autogoverno. Assim, Aristóteles não tinha em mente esse tipo de bárbaros, quando se refere aos escravos por natureza. Desta forma, Las Casas pretende também responder implicitamente àqueles que consideravam os regimes indígenas (por exemplo, o Asteca) como tirânicos, e afirmavam que os espanhóis não haviam feito derrocar regimes legítimos, mas meras tiranias. (Tosi, 1998, p. 238) (tradução não publicada de Antônio Arthur Barros Mendes e Julliana Paollineli).

c) Bárbaros propriamente ditos

Las Casas chama de bárbaros propriamente ditos àqueles homens que, em razão de seu péssimo caráter ou das más condições da região em que vivem, são cruéis, ferozes, estúpidos e alheios à razão; e que não possuem um governo de acordo com a lei e o direito, nem cidades politicamente organizadas. “Estes, em sentido simples e próprio, são bárbaros, talvez como eram aqueles habitantes da Barbária, seres sem razão, sem uma moral

conveniente aos homens e sem aquelas coisas que entre todos os homens foram admitidas como costume.” (Las Casas, 1975, p. 128) (tradução nossa).

Acrescenta ainda à sua descrição:

Por não terem uma vida sociável, sua vida é muito semelhante à dos animais, e, ao distanciar-se tanto dos demais homens em talento e costumes, são propensos a fazer danos aos demais homens, são brigões, ávidos de guerra e inclinados a toda crueldade, como as feras e aves de rapina. Não são, portanto, livres por natureza; somente o são enquanto têm pátria, já que outros não os dominam. (Las Casas, 1975, p. 128) (tradução nossa).

Para Las Casas, foi a esse tipo de bárbaro que Aristóteles (1998) se referiu ao afirmar que o indivíduo que por sua natureza, e não por obra do acaso, não tem uma cidade seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem. “Aquele que fosse assim por natureza só respiraria a guerra, não sendo detido por nenhum freio e, como uma ave de rapina, estaria sempre pronto para cair sobre os outros.” (Aristóteles, 1998, p. 5).

É importante estabelecer a diferença entre os bárbaros da primeira classe e os da terceira, pois ambas as categorias definem os bárbaros como seres cruéis, inumanos, e de escasso engenho. Conforme Las Casas, a diferença entre eles está no fato de que ao primeiro grupo pertencem os homens que vivem em uma comunidade política, mas sem se submeter às suas leis. Já o terceiro tipo de bárbaros, como Aristóteles mesmo define, são homens que por natureza vivem fora de uma comunidade política e apartados do convívio social.

Para Las Casas, não há dúvida de que os bárbaros da terceira classe — os propriamente ditos — são aqueles aos quais o filósofo grego chama de servos por natureza e que necessitam ser governados pelos homens mais sábios.

Contudo, da mesma forma que os homens dotados de heróica virtude são muito raros, também são raríssimos em qualquer parte do mundo os bárbaros dessa categoria. Em defesa de seu argumento, Las Casas, fundamentado em Aristóteles, afirma que a natureza faz sempre a melhor e mais perfeita obra entre as possíveis e que apenas excepcionalmente as causas naturais deixam de produzir efeitos coerentes com sua nature-

za, tanto que, ressalta Bartolomeu, raras vezes nasce um homem manco, cego ou de um olho só. Recorre também a Santo Tomás de Aquino, para quem:

[...] as obras da natureza são obras da Suma inteligência que é Deus, segundo o tratado ‘Das causas’; pelo que convém à providência e bondade divinas que a natureza sempre ou em maior parte dos casos produza as coisas melhores e perfeitas e rara vez e no menor número de casos as imperfeitas e péssimas. (Las Casas, 1975, p. 129) (tradução nossa).

Como Deus criou o ser humano e o dotou de uma natureza racional que o torna a mais perfeita de suas criaturas, é impossível que a providência divina permita encontrar nessa mesma criatura racional esse pecado contra a natureza que é a falta de razão, salvo raríssimas exceções.

Numa evidente referência a Sepúlveda, Las Casas afirma que apenas um ímpio, um injuriador por natureza escreveria que a multidão de bárbaros do Novo Mundo é uma multidão de feras, seres sem cultura e estúpidos. Aceitar essa posição acarretaria dizer que “a intenção de Deus em grande parte havia ficado sem efeito, diante de milhões de homens privados da luz natural comum ao gênero humano. Isso seria uma grande calúnia à perfeição do universo.” (Las Casas, 1975, p. 129) (tradução nossa). Para Las Casas, é impossível encontrar toda uma raça, nação ou região de pessoas insensatas que careçam de habilidade para governar-se a si mesmas.

Na seqüência da argumentação, Las Casas se afasta de Aristóteles, dele discordando quanto ao tratamento que deve ser dispensado aos bárbaros. Para Aristóteles, estes devem ser governados por pessoas dotadas de mais razão, de modo que possam aprender a viver política e humanamente. Entende também que é lícito caçá-los e capturá-los como se fossem animais ferozes, a fim de atraí-los à reta razão. Las Casas faz dois reparos a esse entendimento: primeiro observa que somente os príncipes e chefes de Estado podem obrigar os bárbaros a uma vida mais humana e política; após, afirma que os bárbaros não podem ser obrigados, mas devem ser mansamente atraídos a adotar melhores costumes. Para Las Casas, o filósofo grego somente fez essas afirmações porque desconhecia a verdade e caridade cristãs: “Aristóteles foi um grande filósofo, mas não foi capaz de chegar mediante suas elucubrações a Deus através do conhecimento da verdadeira fé”. (Las

Casas, 1975, p. 133) (tradução nossa). Com essa crítica, conforme ressalta Gutiérrez (1995), Las Casas recorda ao aristotélico Sepúlveda que na teologia as fontes filosóficas não devem se sobrepor à revelação cristã e que para os cristãos a lei é Cristo. Nesse sentido, afirma o Dominicano:

Se queremos ser seguidores de Cristo e da verdade evangélica, convém que consideremos que ainda que se trate de bárbaros em seu mais alto grau, nem por isso eles deixam de ser criados a imagem de Deus e não estão totalmente abandonados pela providência divina que não sejam capazes de entrar no reino de Cristo, sendo nossos irmãos que foram redimidos com o precioso sangue de Cristo, não menos que os mais prudentes e sábios homens do mundo. [...] Por tal motivo, estamos obrigados à caridade cristã e à fraternidade para com toda classe de homens, mesmo que sejam feras, extremamente bárbaros e estúpidos. [...] Cristo quis que seu único preceito se chamasse caridade: esta é devida a todos, sem exceção; a esse respeito, não há que falar de macho ou fêmea, gentio ou judeu, circuncidado ou não, bárbaro, servo ou livre, pois todos são e por cima de todos está Jesus Cristo. (Las Casas, 1975, p. 132) (tradução nossa).

Portanto, para Las Casas os bárbaros deveriam ser tratados como irmãos, e não como bestas ferozes. Ele defendia o universalismo do amor cristão, que convidava a todos, sem exceção, a participar do reino de Deus.

Diante da incompatibilidade do pensamento aristotélico com a mensagem cristã, que manda amar o próximo como a ti mesmo, Las Casas sentiu-se à vontade para “mandar a passeio esse Aristóteles”.

Las Casas retoma sua linha de argumentação para concluir, diante da impossibilidade de um povo inteiro ser considerado bárbaro em sentido próprio e estrito, que os índios não pertencem à terceira classe de bárbaros e, portanto, não são escravos naturais, uma vez que:

Não são privados de razão, nem cruéis, nem feras, pelo contrário, muito antes de conhecerem o povo espanhol, tinham repúblicas legitimamente constituídas, isto é, retamente administradas por meio de uma ótima legislação, religião e instituições, cultivavam amizade e unidos em uma sociedade de vida habitavam grandes cidades nas quais prudentemente e com bondade e equidade administravam os negócios tanto

da paz quanto da guerra; seu governo se regia por uma legislação que em muitas coisas supera a nossa e que podia causar admiração nos sábios de Atenas. (Las Casas, 1975, p. 134) (tradução nossa).

Las Casas prossegue citando vários exemplos da engenhosidade, bom caráter e organização política dos índios, retirados de sua experiência de décadas na América. Com esses exemplos, pretende mostrar que Sepúlveda falsificou, por ignorância ou por malícia, a doutrina de Aristóteles quando tentou incluir os indígenas na terceira classe de bárbaros, que é tão rara entre os homens, e desautorizar as fontes por ele usadas para descrever o caráter e o modo de vida dos índios.

Não obstante, ainda que fosse verdadeira a descrição feita por Sepúlveda, sobre a inferioridade dos índios, nenhum povo está obrigado a se submeter a outro por causa dessa alegada inferioridade, ainda que dessa submissão decorram vantagens para o submetido.

Portanto, ninguém por mais civilizado que seja pode forçar ao estúpido bárbaro a que se submeta a sua pessoa, se esse bárbaro não cometeu contra ele antes uma injúria, sobretudo se obriga esse bárbaro a abandonar sua liberdade, mal de que esses miseráveis índios sofrem com suma injúria contra todo direito divino e humano e contra a própria lei natural. (Las Casas, 1975, p. 137) (tradução nossa).

Ademais, se se admite lícita a guerra contra os índios em razão da superioridade da cultura espanhola sobre a deles, estar-se-ia incentivando uma guerra generalizada de pessoa contra pessoa, povo contra povo, pois todos os lados alegariam possuir uma cultura superior para poder subjugar os outros a seu domínio.

Las Casas surpreende com a audácia de seus argumentos ao reconhecer aos indígenas o direito de reciprocidade, isto é, o direito de fazer guerra contra os espanhóis para se defenderem de seus ataques, pois são os verdadeiros proprietários daquelas terras. Ele não tem dúvidas de que todo povo, por mais bárbaro que seja, tem o direito de defender-se dos ataques de outro povo. Alega a favor do seu argumento que, de acordo com a lei eterna, cada povo tem seu governante e não existe motivo para que um povo, a pretexto de superioridade cultural, domine ou destrua os demais, conforme o Provérbio, 23: “Não removas os marcos antigos que teus antepassados fixaram” (Provérbios, 2002, p. 743). Nesse sentido:

Certamente a Lei eterna de maneira admirável ordenou, dispôs e distinguiu todas as coisas; separou os reinos e as gentes, segundo diz o Deuteronômio, 32; 'Quando o Altíssimo separava as gentes e os filhos de Adão' Deus também pôs à frente de cada povo, mediante inspiração divina, um príncipe e governadores, segundo o Eclesiástico, 17; 'Pôs um príncipe à frente de cada povo.' Assim, todos os reis e governadores, mesmo entre os bárbaros, são ministros de Deus. (Las Casas, 1975, p. 138) (tradução nossa).

Ademais, o argumento de superioridade cultural não existia na tradição medieval sobre guerra justa, tendo sido incluído pelo próprio Sepúlveda como justificativa para a guerra.

d) Bárbaros que não conhecem a mensagem cristã

Conforme essa categoria, pode-se chamar de bárbaros todos aqueles indivíduos que não conhecem Cristo. "De fato, todo povo, por mais perfeita que seja sua administração política, todo homem, por melhor filósofo que seja, está exposto às máximas barbáries, isto é, aos piores vícios se não está imbuído dos mistérios da filosofia cristã." (Las Casas, 1975, p. 140) (tradução nossa). Conclui que somente através dos sacramentos e do conhecimento da lei cristã o homem pode libertar-se dos vícios e da barbárie.

À luz dessa última categoria, os povos romano e grego deveriam ser classificados como bárbaros, pois, apesar de suas virtudes políticas e da prudência e alto desenvolvimento de suas civilizações, estavam entregues a abjetos e corrompidos costumes. O mesmo pode-se dizer dos turcos e árabes. Las Casas entende que esses povos não possuem uma justiça verdadeira, por melhor que sejam suas instituições, pois somente é possível encontrar prudência e justiça entre os povos que conhecem Cristo.

Contudo, esse argumento vai de encontro à defesa da legitimidade dos reinos indígenas feita anteriormente por Las Casas, pois, afinal, os índios também eram infiéis. Não obstante, esse argumento deve ser analisado, como bem esclarece Tosi (1998), no contexto da intenção polemista de Las Casas, isto é, devemos ter em mente que esse foi um artifício por ele utilizado para recordar a Sepúlveda que seus modelos antigos eram pagãos. Mais adiante, ao tratar do quarto argumento de Sepúlveda, Las Casas voltará ao tema da infidelidade indígena. Enquanto isso, segundo Gutiérrez

(1995), essa identificação dos índios com a categoria de infiéis permitirá a Las Casas dois resultados: dar um novo sentido ao termo bárbaro, que com frequência era usado num tom pejorativo; e recuperar argumentos sobre a guerra e a subsequente dominação, que a infidelidade não pode justificar.

Após essa exposição sobre as diferentes categorias de bárbaros, Las Casas conclui que apenas aqueles pertencentes à terceira classe, ou seja, aqueles que por natureza têm a mente obstruída e não possuem razão, de costumes depravados, verdadeiras feras selvagens, são bárbaros propriamente ditos. Aqueles pertencentes à primeira, segunda e quarta classe são bárbaros apenas acidentalmente, em razão de costumes bárbaros, da falta de uma língua escrita, ou por falta da fé cristã. Las Casas ressalta que na primeira classe de bárbaro é possível incluir qualquer pessoa, inclusive o cristão, que se mostre cruel, inumana e sanguinária, como ocorreu com determinados conquistadores espanhóis, pois esses indivíduos constituem um acidente dentro de um povo.

6.4.3 Segundo argumento de Sepúlveda

Sepúlveda entende que a guerra contra os índios também se justifica como castigo pelos crimes que eles cometem contra a lei natural com sua idolatria e sacrifício de vítimas humanas aos deuses.

O segundo argumento utilizado por Sepúlveda para justificar a guerra contra os índios era o argumento mais convincente na defesa da teoria da inferioridade daqueles povos, pois os crimes por eles praticados, principalmente os sacrifícios humanos, constituíam, aos olhos europeus, prova evidente e incontestável dessa inferioridade.

Sepúlveda transcreve vários trechos das Sagradas Escrituras para comprovar que por esses pecados muitos povos foram castigados por Deus, e que a ignorância de tais faltas não escusa ninguém. Nesse sentido, aduz que:

Deus destruiu os povos pecadores que habitavam a Terra Prometida, pois todos praticavam a idolatria e a maior parte deles sacrificava vítimas humanas. E que Deus, não por um juízo oculto, mas exatamente por tal idolatria, destruiu aquelas gentes como nos confirma a Sagrada Escritura claramente com estas palavras: 'Não digas no teu coração quando Deus os destruir: Por mi-

na justiça o Senhor me introduziu para que tomasse posse desta terra, pois essas nações foram destruídas por sua impiedade (Deuteronômio, c.9). ' E no mesmo livro sagrado: ' fizeram para seus deuses todas as abominações que Deus condena, oferecendo-lhes seus filhos e filhas e queimando-os com o fogo' (Deuteronômio, c.12). A escritura explica da seguinte forma as impiedades pelas quais aqueles povos foram destruídos: 'Quando entrares na terra que Deus teu Senhor te dá, cuida de não imitar as abominações daqueles povos e não achará no meio de ti quem sacrifique seu filho ou sua filha jogando-os ao fogo, quem consulte adivinhos, preste atenção em sonhos e augúrios, nem maléficos, encantadores, nem quem consulte magos ou adivinhadores, nem quem pergunte aos mortos a verdade; pois Deus abomina tudo isso, e por tais crimes os destruirá à sua entrada.' (Deuteronômio, c.18). (Sepúlveda, 1975, p. 62) (tradução nossa).

Em *Demócrates Segundo* acrescenta:

[...] pelo pecado da torpeza nefasta caiu fogo e enxofre do céu e destruiu Sodoma e Gomorra e toda a região vizinha e todos os habitantes daquelas cidades, à exceção de Ló com uns poucos criados justos. E aos judeus o Senhor intimou para que perseguissem com guerra severa os cananeus, amoreus e fariseus e os exterminassem a todos com seus jumentos e seus rebanhos. Por qual razão pode se dar essa condenação a não ser pelos crimes ditos anteriormente e principalmente pelo culto dos ídolos? (Sepúlveda, 1941, p. 112-113) (tradução nossa).

Sepúlveda aponta a idolatria como causa da destruição de todos esses povos. Entende que se ela constituía um grave pecado contra a lei natural antes da vinda de Cristo, muito mais grave se tornou esse pecado após a chegada de Jesus. Dessa forma, não lhe resta dúvida de que a idolatria por si só é causa suficiente para a guerra contra os povos idólatras, como é o caso dos índios.

Contudo, Sepúlveda ressalta que os infiéis não podem ser castigados somente por sua infidelidade, isto é, por não serem cristãos. O que justifica a punição é a prática de idolatria ou de outros pecados contra a lei natural, os quais a Igreja está obrigada a combater. Por conseguinte, por autoridade pública e pontifícia, é permitido aos reis e príncipes cristãos fazer guerra contra os idólatras, pois:

De fato, a Cristo, segundo sua humanidade, 'lhe foi outorgado todo poder no céu e na terra' segundo se lê no último capítulo do Evangelho de São Mateus; poder que Cristo transmitiu a seu vigário e sucessores, conforme Santo Tomás. E ainda que tal poder se refira somente à salvação das almas e aos bens espirituais, se refere também aos bens temporais enquanto esses estão regulados por aqueles. O Papa tem, pois, poder sobre todas as nações não somente para pregar o Evangelho, mas também para obrigar aos povos, se lhe for possível, a observar a lei natural a qual todos os homens estão submetidos. (Sepúlveda, 1975, p. 63) (tradução nossa).

Ressalta, também, que faz-se necessário distinguir os pecados contra a lei natural praticados individualmente pelos cristãos, como homicídios e adultérios, e que são condenados pelos costumes e por suas leis, dos pecados coletivos praticados e aprovados publicamente por uma nação. Somente no segundo caso a guerra é permitida e justa.

E, ainda, que, como ensina Santo Agostinho, todos os pecados mortais vão contra a lei natural, não obstante se em alguma nação se cometem pecados mortais, nem por isso podemos dizer que toda ela descumpra a lei natural (como opinaram falsamente certos teólogos modernos), pois deste modo nenhuma nação cumpriria a lei natural. E assim uma causa pública deve ser considerada nos costumes e instituições, como ensina Aristóteles, não na conduta má ou boa de alguns. (Sepúlveda; 1975, p. 64) (tradução nossa).

Por causa da gravidade dos pecados praticados pelos povos indígenas, conclui Sepúlveda: é necessário que eles se submetam ao poder dos cristãos para que se afastem desses pecados e observem a lei natural.

6.4.4 Resposta de Las Casas ao segundo argumento

Las Casas entende que os príncipes cristãos e a Igreja não têm jurisdição para impor um justo castigo aos índios pelos crimes cometidos contra a lei natural.

Ele refuta o segundo argumento de Sepúlveda elaborando um extenso estudo sobre as formas como a Igreja Católica e os príncipes cristãos podem exercer jurisdição sobre um povo e verificando se alguma delas se aplica aos povos do Novo Mundo.

Para que um povo possa castigar um outro povo por seus pecados é necessário que este último esteja

submetido àquele, isto é, seja súdito daquele, em razão de uma das seguintes causas: domicílio, origem, vassalagem, ou delito cometido.

Em razão do domicílio, é súdito todo aquele que habitar em terras cristãs. Incluem-se nessa classe os judeus e mouros que vivem nos reinos dos príncipes cristãos. De acordo com Las Casas, esses povos devem se submeter às mesmas leis temporais que o restante da população. Se não observarem as leis do reino, deverão receber o justo castigo. Quanto às questões religiosas e espirituais, nem judeus, nem mouros, nem os idólatras estão submetidos à Igreja e aos príncipes cristãos; logo, não estão obrigados a observar os preceitos da religião cristã, como também não podem ser castigados por praticar seus ritos religiosos, por mais abomináveis que sejam.

É diferente a situação dos infiéis que moram nos reinos submetidos a príncipes infiéis, como mouros, turcos, persas e os índios americanos, pois não estão submetidos nem à jurisdição da Igreja nem à dos príncipes cristãos. Dessa forma, por piores que sejam os seus crimes contra a lei natural, o Papa não poderá intervir, pois não exerce nenhum poder sobre esses povos.

Quanto aos hereges, a situação é bem diversa, uma vez que estão submetidos à Igreja e aos príncipes cristãos em razão do voto e obediência que prometeram a Deus e à Igreja por ocasião do batismo. O descumprimento dessa promessa deve ser severamente castigado pela Igreja e seus príncipes, tanto por leis pontifícias, como por leis imperiais.

Caso ocorra de um povo cristão ficar sob o jugo de um reino infiel, esse povo deverá observar as leis dos infiéis, mas somente se elas não afrontarem a verdade cristã.

A segunda causa da jurisdição é a origem, o que significa que o filho de um súdito também será súdito.

Já quanto à terceira causa, o indivíduo pode se tornar súdito jurando fidelidade ao senhor das terras, isto é, tornando-se vassalo de um feudo.

Por fim, conforme a quarta causa, o não súdito que cometer delito contra o príncipe, suas coisas, ou contra os súditos deste, tornar-se-á súdito desse príncipe.

Feita essa exposição, Las Casas desenvolve alguns argumentos para demonstrar que os infiéis que não abraçaram o cristianismo, e não ocuparam territórios

cristãos e nunca moveram guerra contra a cristandade, como ocorre com os índios, não podem ser castigados pelos cristãos. São três os argumentos: os infiéis não são súditos de Cristo em ato, mas apenas em potência; o julgamento final dos infiéis não compete à Igreja, mas tão-somente a Deus; o único modo de propagar a fé é de forma pacífica, sendo, portanto, proibido à Igreja usar violência para castigar os idólatras.

Sobre o primeiro argumento Las Casas esclarece:

Enquanto ato e efeito, há homens que não estão submetidos a Cristo por si mesmos, pois os infiéis e pecadores, por sua infidelidade e rebeldia, por sua própria vontade, não se submetem a Cristo, não agindo em conformidade com a piedade cristã segundo consta na Epístola aos Romanos: 'Mas nem todos obedecem ao Evangelho'; e no Êxodo, 10: 'Até quanto não quererás submeter-se a mim?' Tais homens, portanto, por não conhecer Cristo nem obedecer a seus mandamentos, não são seus súditos em ato ou em obras, mas somente em potência. Somente o serão em ato e efeito quando, regenerados pelo batismo, entrarem no redil de Cristo ou abraçarem a caridade por meio da graça. (Las Casas, 1975, p. 147) (tradução nossa).

Portanto, Cristo somente terá jurisdição sobre o infiel, caso ele receba, voluntariamente, o batismo (caso contrário, apenas o terá no fim dos tempos, quando julgará os bons e os maus). Sem o batismo, o poder de Cristo sobre os infiéis será apenas em potência. Portanto, os pagãos, que não conhecem a fé cristã, como ocorre com os índios da América, não podem ser, em ato, súditos de Cristo — nem da Igreja, pois o poder desta não pode ser maior do que o de Cristo. Por conseguinte, o Papa não pode exercer jurisdição contenciosa sobre os infiéis, salvo se ocorrer um dos seis casos apontados por Las Casas como exceção a essa regra, que serão expostos mais adiante.

O segundo argumento introduzido por Las Casas para demonstrar que os infiéis não estão sob a jurisdição da Igreja fundamenta-se na autoridade da Epístola I de São Paulo aos Coríntios, capítulo 5: "Iria eu julgar os de fora? Não se trata, antes, de vós mesmos julgardes os de dentro? Os de fora, é Deus quem julgará." (Coríntios, 2002, p. 1338). Essas palavras significam para Las Casas que os infiéis que nunca receberam a fé cristã não podem ser julgados pela Igreja. Nesse sentido, afirma textualmente: "Deus, que é Senhor de todas

as coisas, não quis outorgar à sua Igreja o poder para julgar aos infiéis, mas reservou para si esse direito.” (Las Casas, 1975, p. 152) (tradução nossa).

Na seqüência, Las Casas cita várias outras passagens bíblicas que confirmam ser proibido aos cristãos castigar os pagãos, demonstrando, assim, que tais povos estão fora da jurisdição da Igreja.

O terceiro, e mais complexo, argumento de Las Casas, envolve a análise de vários aspectos do argumento apresentado por Sepúlveda para justificar o uso da violência contra os infiéis. Las Casas desenvolve em vinte capítulos da Apologia as razões pelas quais nega que a Igreja possa utilizar violência e coação para castigar os idólatras e suprimir a idolatria entre aqueles que não são súditos, ao mesmo tempo em que demonstra ser a evangelização pacífica o único modo de atrair os povos ao cristianismo. Além disso, contesta os exemplos citados por Sepúlveda sobre a destruição dos reinos pagãos, com os quais o historiador da corte teria buscado demonstrar a licitude do uso da força contra os infiéis que praticam a idolatria, apresentando-nos outra interpretação para os fatos. Conclui a resposta a Sepúlveda citando os seis casos em que a Igreja poderia ter jurisdição contenciosa sobre os infiéis.

Las Casas inicia a demonstração do alegado retomando a tese, exposta anteriormente, segundo a qual os infiéis não pertencem ao foro da Igreja. Agora, demonstrará que os infiéis não podem ser castigados, nem pela Igreja, nem pelos príncipes cristãos, pela prática de idolatria. Ressalta que a não concessão desse poder à Igreja não é de fato, mas de direito, o que significa que a Igreja não tem autoridade para fazer desaparecer os ídolos contra a vontade dos infiéis, mas que os cristãos podem, na prática, quebrar os ídolos usando de violência, ato este que seria ilícito.

Os motivos pelos quais nem a Igreja, nem os príncipes cristãos podem castigar os pagãos por serem idólatras são os seguintes:

a) As próprias palavras de Cristo no Evangelho de São Lucas, 10, deixam clara sua recusa em submeter aqueles que não crêem em sua palavra. Naquela passagem, ao ser interpelado por uma pessoa que não era seu discípulo, respondeu do seguinte modo: “homem, quem me constituiu juiz sobre vós?” Assim, se não compete a Jesus julgar os infiéis, tampouco poderá a Igreja fazê-lo;

b) A afirmação feita por São Paulo de que não lhe compete julgar aqueles que estão fora;

c) O testemunho de São Jerônimo segundo o qual a Igreja somente pode julgar os fiéis;

d) Castigar os pagãos idólatras é uma ofensa ao Evangelho, pois Cristo somente deu poder a seus apóstolos e à Igreja para edificar, não para destruir;

e) Quando o juiz superior reivindica para si uma causa, como Deus reivindicou o julgamento dos pagãos, o juiz inferior não pode pleitear a mesma causa, sendo nulo o julgamento feito por este último, por falta de jurisdição;

f) Conforme Santo Tomás de Aquino, a Igreja não pode castigar o paganismo daqueles que nunca foram batizados.

g) Nem a Igreja, nem seus membros, sejam príncipes, reis ou imperadores, podem castigar os idólatras que moram fora dos seus territórios ou distritos, pois não podem exercer jurisdição além de suas fronteiras (devemos considerar como territórios da Igreja somente aqueles em que seus habitantes receberam o batismo e abraçaram a fé em Cristo);

h) Santo Agostinho afirma em sua obra que os crimes cometidos pelos pagãos e idólatras devem ser punidos somente por Deus, pois assim está escrito nas Sagradas Escrituras.

i) É necessário que aquele que recebe os sacramentos esteja preparado para tal, ou seja, pronto para abraçar a fé cristã. Como os pagãos e infiéis estão fora da Igreja e não possuem a fé, não podem recebê-los, pois não estão preparados. Ora, sendo os sacramentos os atos justificantes da autoridade da Igreja sobre os homens, esta não possui jurisdição sobre os pagãos e infiéis;

j) A conversão dos infiéis que nunca ouviram a palavra de Cristo e que não se opuseram a escutá-la não deve ser iniciada pelo castigo dos pecados, mas pela oferta da indulgência, pela remissão dos pecados, e pelo incentivo à penitência, segundo ensinou Cristo a seus apóstolos.

Las Casas fundamenta as dez razões acima na doutrina, na tradição e nos decretos da Igreja, principalmente na Bula *Sublimis Deus* do Papa Paulo III, a partir dos quais conclui que são preceitos da Igreja: a evangelização pacífica; a proibição do uso da força e da

violência para expandir o cristianismo; e que apenas Cristo tem o poder de punir o crime de idolatria. Nesse sentido:

Lemos entre os decretos canônicos dos Pontífices: ' Quem com sincera intenção deseja levar os estrangeiros através da fé à religião cristã deve procurar fazê-lo com suavidade, não com aspereza, pois a adversidade perverte ainda mais a mente daqueles infieis, que com boas razões podem voltar-se ao bom caminho. (Las Casas, 1975, p. 178) (tradução nossa).

Com as palavras de São Gregório, Las Casas confirma que é necessário unir na fé, através da persuasão mansa e bondosa, os que estão fora da religião cristã, ao invés de assustá-los com ameaças e terrores. Com São Cirilo de Alexandria afirma "que está muito distante da doutrina dos Santos Padres e dos ensinamentos de Cristo o querer atrair os pagãos à fé com o terror das armas, com a violência bélica ou o vão orgulho. (Las Casas, 1975, p. 179) (tradução nossa). Por fim, alude à Bula do Papa Paulo III, na qual se vê que é conforme a tradição da Igreja pregar mansamente o Evangelho a todos os povos. A leitura dessa Bula, para Las Casas, deixa claro que a maneira como os conquistadores evangelizavam os índios impedia a salvação humana e a propagação do verdadeiro Evangelho; que pelo simples fato de serem homens os índios eram capazes de aprender a doutrina cristã e obter a salvação; que eles não podiam ser privados dos seus bens e liberdade apenas por ainda não terem abraçado a lei de Cristo; que a violência contra eles não era um bom método para evitar que continuassem blasfemando contra Cristo; que esses falsos pregadores, que desobedeceram as ordens e proibições dos reis da Espanha, obraram em nome de satanás; que os índios deviam ser convidados e atraídos à fé com suavidade, mansidão e caridade cristã; e, finalmente, que toda ação em sentido contrário ao estabelecido na bula é nula e de nenhum efeito.

Por todas essas razões, Las Casas entende comprovado seu argumento principal, qual seja: nem a Igreja nem os príncipes cristãos podem castigar os crimes dos infieis, porque não têm jurisdição sobre eles.

Em seguida, Las Casas contesta a utilização, por Sepúlveda, de alguns trechos das Sagradas Escrituras, citados como exemplos da permissão e da necessidade da punição dos povos idólatras, e acusa seu opositor de frequentemente inverter e adulterar o sentido original desses textos. Dá especial atenção para o exemplo

da conquista hebraica da terra de Canaã, esclarecendo que, ao contrário do que afirma Sepúlveda, Deus ordenou a destruição dos reinos pagãos não por causa de sua idolatria, mas porque haviam invadido a terra prometida e causado graves danos aos Hebreus.

O venerável Doutor Sepúlveda resvala, pois, ao não interpretar diligentemente as Escrituras ou pelo menos ao não entender bem os textos os quais aduz, pois pretende que em nossos tempos de graça e misericórdia tenham validade os rígidos preceitos da Velha Lei que se fundamentaram em motivos especiais, abrindo esta porta, para que os tiranos e bandidos, sob o pretexto de religião, invadam, oprimam, despojem e submetam à cruel escravidão os povos inocentes que nem escutam a fé nem puderam suspeitar que existia a fé de Cristo e a religião cristã no mundo. (Las Casas, 1975, p. 187) (tradução nossa).

Las Casas abre seis exceções à regra de que a Igreja e seus príncipes não têm jurisdição sobre os pagãos. Entretanto, chega à conclusão de que nenhuma delas é aplicável aos índios. Ele voltará ao tema — sobre as diferentes maneiras como a Igreja e os príncipes cristãos podem ter jurisdição sobre os infieis — no capítulo em que trata do terceiro argumento de Sepúlveda, que corresponde à sexta exceção por ele apresentada.

Pela importância do tema, e visando à melhor compreensão do próximo capítulo, faz-se necessário resumir a posição de Las Casas sobre os diferentes modos como a Igreja e os príncipes cristãos podem ter jurisdição sobre os infieis.

Conforme o Dominicano, a Igreja e os príncipes cristãos podem ter jurisdição sobre os infieis em três casos:

1º) Quando os infieis são de fato súditos da Igreja ou dos príncipes cristãos. Este é o caso dos hereges e, considerando as observações feitas anteriormente sobre os limites desse poder, também dos judeus e dos muçulmanos.

2º) Quando a jurisdição em potência que a Igreja exerce sobre os infieis se transmuda em jurisdição de fato, em razão de uma das seguintes causas, que correspondem às seis exceções acima referidas:

– Quando os infieis habitarem em reinos que anteriormente e injustamente tomaram dos cristãos. Esta situação se aplica a Constantinopla e à África.

– No caso de os pagãos praticarem idolatria em terras que já foram cristãs.

– Quando os infiéis blasfemam contra Cristo ou contra os santos ou falam contra o cristianismo com malícia, conscientes do que estão fazendo. Este caso não se aplica àqueles que foram vítimas de maus tratos infligidos pelos cristãos e que blasfemam contra Cristo motivados pelo ódio que sentem de seus algozes, como ocorre com os índios.

– Quando os infiéis colocam obstáculos à propagação da fé, não por acidente, mas para evitar a evangelização. Este não é o caso dos índios, pois, embora tenham matado alguns pregadores, o fizeram apenas para se defenderem dos maus tratos recebidos dos conquistadores que acompanhavam os evangelizadores, ou seja, não os mataram pelo só fato de serem pregadores.

– A quinta causa de jurisdição contenciosa ocorre quando os infiéis atacam os cristãos com guerra ofensiva, como fazem os turcos.

– A última causa ocorre quando os infiéis opriem injuriosamente pessoas inocentes, sacrificando-as aos deuses ou comendo suas carnes. É este caso que coincide com o terceiro argumento de Sepúlveda e que ainda será objeto de estudo.

3º) A terceira hipótese de jurisdição da Igreja e dos príncipes cristãos sobre os infiéis ocorre se estes aceitarem, voluntariamente, tal jurisdição. Mais adiante, Las Casas retornará a esse caso.

6.4.5 Terceiro argumento de Sepúlveda

Sepúlveda aduz em defesa da guerra contra os índios que todos os homens estão obrigados por lei natural, se lhes for possível sem grande dano para eles, evitar que homens inocentes sejam vítimas de indigna morte.

Esse é, sem dúvida, o argumento mais sólido apresentado por Sepúlveda, pois se insere dentro da doutrina tradicional da Igreja, aceita pelos teólogos e também por Las Casas. É o próprio Sepúlveda quem diz:

Dar auxílio ao próximo ou a um companheiro em tudo o que possa, sem sofrer um grande dano, é coisa a que todos os homens probos e humanos estão obrigados, conforme o exemplo do Samaritano e o preceito divino que citei anteriormente do Eclesiástico: 'Deus

deu ao homem o encargo do seu próximo.' (Sepúlveda, 1941, p. 131) (tradução nossa).

Em outra ocasião, esclarece, ainda, que, conforme o ensinamento dos teólogos, todos os homens são nossos próximos.

Portanto, para Sepúlveda a guerra contra os índios é justa porque é um dever de todo cristão defender seu próximo e evitar atos contrários à lei da natureza, consistentes, no caso indígena, no sacrifício de pessoas inocentes para oferecê-las aos deuses ou para comer a carne de seus cadáveres. Se no segundo argumento ele se referia à guerra como castigo pela prática desse crime, agora ele a justifica como meio de libertar as inocentes vítimas.

E se nos príncipes parece louvável castigar, ainda que em outras pessoas, as ofensas contra seus amigos e parentes, como vemos com Abraão, que lutou contra os quatro reis para vingar as injúrias que haviam feito a Ló e a seus amigos, quanto mais necessário parece castigar as ofensas feitas a Deus, seja quem for que as faça. Sobretudo se se tem em conta (o que por si só é causa bastante justa para a guerra) que a guerra livra muitos homens inocentes de graves opressões, como ocorre com os bárbaros sobre os quais consta que todos os anos, em uma região chamada Nova Espanha, costumavam sacrificar aos demônios mais de 20.000 homens inocentes. (Sepúlveda, 1941, p. 129) (tradução nossa).

Para Sepúlveda é necessário que os índios se submetam ao império de homens civilizados e bons cristãos, como os espanhóis, para que abandonem essa prática abominada pela lei natural.

6.4.6 Resposta de Las Casas ao terceiro argumento

Las Casas afasta o terceiro argumento afirmando que os inocentes a que Sepúlveda se refere pertencem potencialmente à Igreja; portanto, estão sob sua proteção; logo, compete à Igreja e ao Papa cuidar para que obtenham a salvação, que somente será possível se esses inocentes não forem mortos.

A resposta de Las Casas em muitos aspectos corresponde a uma continuação à resposta dada ao segundo argumento de Sepúlveda. No item anterior, o Dominicano fez um estudo sobre as formas como a Igreja e os príncipes cristãos podem ter jurisdição contenciosa sobre os infiéis, para concluir que nenhuma delas era aplicável aos povos americanos; agora ele completa

esse estudo, analisando pormenorizadamente aquela sexta exceção à limitação do poder da Igreja sobre os infiéis. Entretanto, essa é apenas a primeira parte da resposta, pois Las Casas realiza um estudo sobre os sacrifícios, concluindo que essa prática é uma forma de manifestação de religião, e que deve, por tal motivo, ser respeitada. Além disso, faz um verdadeiro estudo de etnologia comparada, mergulhando nos costumes daqueles povos para entender seu comportamento, notadamente a prática de canibalismo, e justificá-lo perante a cultura européia.

Logo no início de sua argumentação, Las Casas faz uma ressalva aos termos em que Sepúlveda expôs o problema, esclarecendo que o motivo pelo qual a Igreja pode ter jurisdição sobre os infiéis não é o fato de sacrificarem vítimas humanas, nem a aplicação do princípio segundo o qual todo homem está obrigado por lei natural a libertar aqueles que estão oprimidos e são levados injustamente à morte. O verdadeiro motivo é que "tais pessoas inocentes pertencem potencialmente à Igreja; portanto, estão sob sua proteção; deste modo corresponde à Igreja e ao Papa, que é sua cabeça, velar para que obtenham a salvação, a qual não será alcançada se as pessoas inocentes forem mortas." (Las Casas, 1975, p. 248) (tradução nossa). Portanto, compete à Igreja exercer jurisdição sobre os infiéis para evitar que inocentes sejam mortos e pereçam eternamente sem salvação.

Feita a ressalva e exposto o verdadeiro estado da questão, Las Casas prossegue reunindo os argumentos para comprovar o alegado, que são verdadeiras condições para que a jurisdição em potência da Igreja possa ser exercida.

Sustenta, primeiramente, o argumento-condição de que, diante de dois males inevitáveis, deve ser escolhido aquele que trazer o menor mal. Com base nesse enunciado, Las Casas, constrói quatro princípios que apontam que fazer guerra é o mal maior a ser evitado.

Conforme o primeiro desses princípios, embora a lei natural determine que todo particular deve defender o inocente de uma morte injusta, essa obrigação cessa quando há uma outra pessoa encarregada de defendê-los. No caso concreto dos índios, apenas o Papa, (excluindo-se, dessa forma, os príncipes cristãos) tem jurisdição sobre esses infiéis para puni-los pelo sacrifício de vítimas humanas. Portanto, somente a ele cabe aplicar o devido remédio para libertar as vítimas

inocentes de seus opressores, a fim de evitar a perdição dessas almas.

O segundo princípio completa o primeiro. Estabelece que o remédio aplicado pela Igreja para libertar os inocentes não pode dar origem a um mal maior do que aquele mal a que estão submetidos, ou seja, não pode impedir a salvação desses infiéis. Las Casas admite que, caso a Igreja encontre resistência para libertar esses inocentes de seus opressores, nesse caso ela pode recorrer às armas, mas evitando os excessos.

O terceiro princípio estabelece que se o mal decorrente da guerra para libertar os inocentes for mais grave do que os crimes que se pretende castigar, a Igreja não deve declarar guerra aos infiéis, mesmo que tenha o dever de evitar os crimes.

Se se encontram infiéis que cometem tal classe de crime, isto é, que sacrificam crianças para oferecê-las aos deuses ou para comê-las, mesmo que a Igreja corresponda pôr remédio para suprimir este mal, nem sempre se lhes deve fazer a guerra, mas se deve ponderar muito essa questão, pois não devemos declará-la para impedir a morte de uns tantos inocentes se com isso sacrificarmos uma multidão de homens sem que eles mereçam, nem se com isso destruímos reinos inteiros e incutirmos nas almas daqueles o ódio à Religião Cristã de maneira que para sempre se neguem a ouvir o nome de Cristo ou sua doutrina, o que seria certamente contrário ao fim a que pretende Deus e a Igreja. (Las Casas, 1975, p. 251) (tradução nossa).

Ademais, nem todos os habitantes das índias têm o costume de sacrificar seres humanos — pelo contrário, apenas a menor parte desses povos pratica essa conduta. É evidente, portanto, que a guerra faria muito mais vítimas inocentes do que os sacrifícios aos deuses.

Por fim, reza o direito canônico que se deve optar por tolerar em nosso meio a prática de crimes graves se, com isso, outros ainda mais graves forem evitados. Daí decorre o quarto princípio, segundo o qual seria um grave pecado contra a lei natural fazer guerra aos infiéis para libertar os inocentes de uma opressão injusta. Além disso, é dever cristão observar em qualquer circunstância o preceito divino que manda não matar o próximo.

Las Casas se adianta a seu opositor e levanta duas possíveis objeções à sua argumentação: como explicar

que no Antigo Testamento se permitiu a morte de muitos homens inocentes por causa dos maus costumes de outros, como em Sodoma e Gomorra?; e o que dizer do fato de morrerem tantas vítimas inocentes em guerras justas, por causa dos pecados dos seus príncipe e magistrados? Nesses casos, a guerra não teria que ser evitada? Las Casas esclarece, em primeiro lugar, que nem todos os exemplos do Antigo Testamento devem ser imitados, até mesmo porque os juízos de Deus são incompreensíveis aos seres humanos, não lhes sendo permitido conhecer a verdadeira finalidade dos desígnios divinos. Ademais, somente Deus pode dispor dos homens, que são sua propriedade. Completa sua resposta afirmando que mesmo que alguém seja inocente perante os homens, é réu diante de Deus, pelo pecado original. Portanto, Deus nunca retira a vida de pessoas inocentes. Quanto à segunda parte da objeção, Las Casas explica que é falso o princípio segundo o qual ao se declarar guerra contra uma cidade se deve presumir que todos os seus habitantes são inimigos, pois existem sempre muitos inocentes que não deram motivos para a guerra, como as mulheres e crianças. Também são inocentes, lembrando o testemunho de Inocência IV, os sacerdotes, religiosos e religiosas, bem como os agricultores, os trabalhadores, mercadores e os estrangeiros.

Com essas observações finais Las Casas entende ter demonstrado seu primeiro argumento, qual seja, que diante de dois males deve-se optar por aquele que menor mal causar; isto é, não se deve fazer guerra contra os índios para evitar que inocentes sejam sacrificados, pois um número muito maior de inocentes morreria.

O segundo argumento-condição aduzido por Las Casas é dirigido especialmente aos príncipes e governadores, com o objetivo de lhes mostrar que não é lícito matar muitos ou poucos inocentes apenas para libertar outros poucos inocentes da morte, como ocorre evidentemente no caso indígena. Acrescenta que o príncipe ou governador que não observar essa proibição incorrerá em pecado mortal, pois matar pessoas inocentes é uma obra ímpia aos olhos de Deus. Além disso, é muito maior o pecado daqueles que matam os poucos infiéis que oferecem seres humanos em sacrifício, do que o pecado cometido por esses infiéis, que matam um número bem menor de pessoas e incorrem em erro provável.

Por fim, declara que devem ser restituídos, aos homens inocentes e sem culpa, os bens apropriados pelos soldados, uma vez que foram tomados como espólio de uma guerra injusta.

O terceiro argumento-condição aduzido por Las Casas em desfavor da guerra contra os infiéis e a favor do perdão para o seu crime de sacrifício é a dificuldade de distinguir, em uma guerra, quem é culpado e quem é inocente, o que também se aplica ao caso indígena.

Vemos, pois, que no calor da guerra os inocentes não podem ser diferenciados dos opressores, a não ser que sua inocência seja notória; não podem ser diferenciados, seja pela grande multidão de pessoas envolvidas na guerra, seja pelo furor bélico e tumulto sedicioso pelo qual o filho é levado a não respeitar o pai e o pai a não compadecer-se de seu filho, para não falar da ânsia pelos espólios de guerra, da cruel licença do invasor para perpetrar o mal: finalmente, da turbacão e pânico ante os invasores. (Las Casas, 1975, p. 268) (tradução nossa).

Las Casas recorre à autoridade das Sagradas Escrituras para comprovar seu argumento. Assim, fundamentado em Mateus, capítulo 13, afirma que quando Cristo proibiu seus apóstolos de arrancar o joio que nascera em uma plantação de trigo, pois isso acarretaria a retirada também do trigo, não quis dizer outra coisa senão que proíbe que os culpados, representados pelo joio, sejam castigados pelos homens sempre que com isso os inocentes, o trigo, possam ser prejudicados.

O quarto argumento-condição é enunciado por Las Casas nos seguintes termos: “O castigo dos delitos tem por fim a correção do delinqüente e a paz da república: se ao invés disso ocorre crime mais grave, tal castigo é vicioso e injusto.” (Las Casas, 1975, p. 269) (tradução nossa). Em outras palavras, Las Casas quer dizer que o castigo em si não é um ato de justiça, qualidade que ostentará apenas se permitir à correção do delinqüente e restituir a paz na república.

Após, fundamentando-se na autoridade de Santo Agostinho, explica que o castigo também não deve ser imposto como retribuição por um mal causado, mas, sim, como um remédio para curar um mal. Contudo, se o remédio aumentar a enfermidade do corpo, não deve ser ministrado, pois será mais um veneno do que medicamento. Assim ocorre com o castigo, que não deve ser aplicado se originar um mal maior do que aquele que se pretende corrigir.

É oportuno anotar que é doutrina comum entre os teólogos a necessidade de se evitar a aplicação do castigo quando o crime é praticado por inúmeras pessoas, dada a impossibilidade prática de exercer vingança contra todos. Segundo esses teólogos, o castigo também não deve ser aplicado quando houver possibilidade de surgir um grave tumulto ou escândalo. Las Casas ressalta que tudo o que impede a realização de uma obra piedosa é considerado um escândalo, e daí conclui que “não é pecado deixar de fazer certas obras piedosas, salvo as necessárias para a salvação, como o batismo e outras semelhantes, se delas se espera um escândalo; ou melhor, fazê-las poderia ser pecado, segundo o lugar e a ocasião.” (Las Casas, 1975, p. 272) (tradução nossa).

Isto posto, resta a Las Casas analisar, à luz do quarto argumento, a guerra movida contra os índios para impedir o sacrifício de inocentes, verificando se através da aplicação de um castigo eles deixariam de “delinquir” ou se isso daria lugar a maiores crimes.

Inicialmente, estipula uma condição para que essa guerra possa ser justa: deve-se fazer uma prévia notificação aos índios explicando-lhes as razões pelas quais devem abandonar os sacrifícios, determinando um prazo justo para que possam compreender o que lhes é dito e a autoridade de quem lhes fala. Porém, ainda que os índios compreendam o que lhes foi notificado e se recusem a abandonar seus crimes, eles não podem ser castigados, porque têm escusas no que concerne aos sacrifícios humanos e à antropofagia, conforme se verá a seguir.

Segundo Aristóteles, Santo Agostinho e as Sagradas Escrituras existe um tipo de antropofagia que não é viciosa. Esse caso ocorre quando se come carne humana por necessidade e para isso não se sacrificam inocentes, mas apenas aqueles homens que foram condenados à morte por seus crimes ou morreram de morte natural. Segundo Las Casas, os índios comem carne humana por necessidade e para isso não matam inocentes, mas apenas prisioneiros de guerra ou criminosos. Seus costumes não são, portanto, contra a lei natural. E ainda que praticassem uma antropofagia viciosa, matando os inocentes para comer suas carnes, como fazem as feras, nem a Igreja, nem os príncipes cristãos poderiam puni-los, pois não têm jurisdição sobre eles, conforme demonstrado anteriormente. Ressalta Las Casas que, embora perante Deus os índios não possam se escusar

pelo crime de sacrifícios humanos, perante os homens estão totalmente escusados, pelas seguintes razões:

a) Ao sacrificar vítimas humanas para oferecê-las aos deuses ou para comer a carne de seus cadáveres, os índios incorrem em erro provável, definido como aquilo que é comumente seguido pelos homens e tradicionalmente aceito pelo povo, e que se convencionou chamar de moralmente certo.

A opinião que os índios têm sobre seus deuses, sobre os sacrifícios que devem oferecer e sobre as coisas que devem ser sacrificadas estão comprovadas pelo consenso geral de todos os povos conhecidos nas índias; tal culto é adotado por aquelas pessoas que são consideradas sagradas e divinas, isto é, os sacerdotes; a idolatria é confirmada pelos decretos legais e pela sanção dos príncipes, prevendo ameaças e penas contra os transgressores; finalmente, os ídolos não são adorados ocultamente, mas pública e religiosamente nos templos desde os séculos passados. Portanto, é evidente que o erro dos índios a esse respeito é provável. (Las Casas, 1975, p. 276) (tradução nossa).

Do exposto, é forçoso concluir que os índios não têm motivo para condenar e abandonar a religião dos seus antepassados aceita por todos e confirmada durante séculos pelos seus príncipes e sábios.

b) A segunda causa de escusa pode ser enunciada da seguinte forma: não se pode provar aos índios que sacrificar homens aos deuses é contra a razão natural; pelo contrário, o dever de sacrificar homens a Deus é determinado por essa mesma razão. Las Casas fundamenta o alegado através de quatro argumentos:

– Todos os seres humanos têm um conhecimento intuitivo de Deus, ainda que de forma confusa;

– Por instinto natural o homem se sente obrigado a adorar a Deus, de acordo com suas capacidades, oferecendo-lhe e sacrificando-lhe o que têm de melhor;

– A maior prova de amor a Deus é o sacrifício, principal ato de adoração, pois através dele o homem mostra submissão e agradecimento, ofertando a Deus o que tem de mais precioso: a vida;

– O sacrifício existe por força da lei natural. Isso se prova pelas três razões acima apresentadas, pois, por mais bárbaro que seja um povo, todos naturalmente intuem a existência de Deus e a idéia de oferecer sacrifícios a Ele. Ademais, não se pode olvidar que entre vários povos antigos e também entre os cristãos, a prá-

tica de sacrifícios humanos já foi comumente aceita, o que nos leva a afirmar que é a própria razão natural que nos dita esse comando. É importante acrescentar que a fixação do objeto do sacrifício compete ao direito positivo, não ao direito natural. Por conseguinte, se não há lei humana ou divina proibindo tal prática, os homens estão obrigados a oferecer ao Deus verdadeiro, ou ao que consideram verdadeiro, sacrifícios humanos, pois a gratidão devida por lei natural exige dos homens que ofereçam a Deus o que têm de melhor.

Do exposto, Las Casas conclui que:

Os inocentíssimos índios não podem ser culpados porque não se arrependeram na primeira voz do evangelizador, pois não entendem sua língua nem imediatamente estão obrigados a afastar-se da religião dos seus antepassados, se não chegam ao conhecimento de uma outra que seja melhor; por outro lado, sacrificar homens inocentes para a salvação de toda a república não se opõe à razão natural, como se se tratasse de algo abominável imediatamente contrário ao ditame da natureza, pois esse erro pode ter sua origem na razão natural provável. (Las Casas, 1975, p. 292) (tradução nossa).

O quinto argumento-condição construído por Las Casas para comprovar que a guerra contra os índios por causa dos sacrifícios humanos deve ser evitada consiste em aplicar aos indígenas o princípio segundo o qual a utilidade comum deve prevalecer sobre a especial. O resultado desse exercício é claro: “não devemos tolerar, a pretexto de uma utilidade pública e maior, que uma multidão de pessoas seja sacrificada, para que uns poucos homens não sejam sacrificados aos ídolos.” (Las Casas, 1975, p. 297) (tradução nossa).

O sexto e último argumento-condição é elaborado a partir de exemplos do Evangelho e da tradição dos Santos Doutores da Igreja, todos no sentido de que a única forma de combater a idolatria e retirá-la dos corações infieis é pregar a eles a palavra de Deus, sem violência.

Em síntese, conclui-se que a segunda maneira pela qual a Igreja pode exercer jurisdição contenciosa sobre o infiel — quando a jurisdição em potência que tem a Igreja se transmuda em ato — não se aplica aos povos do Novo Mundo, nem justifica a guerra contra eles. Isso ocorre porque a jurisdição contenciosa da Igreja deve ser exercida a fim de promover a salvação das almas de todos os homens, portanto é necessário

que esses homens não sejam mortos, para não perecerem eternamente sem salvação. É importante ressaltar que Las Casas reconhece que todas as pessoas, em potência, pertencem à Igreja, e que por isso o Papa deve velar por elas. Contudo, entende que esse dever não pode trazer um mal maior que impeça a salvação desses súditos, o que restou demonstrado pelos seis argumentos-condição aduzidos por ele. Sendo assim, a guerra contra os índios não é um meio lícito para libertar os inocentes que são sacrificados. Ademais, Las Casas deixou claro que os sacrifícios humanos e a antropofagia são práticas escusáveis no caso indígena e, portanto, não devem ser combatidas.

Será ainda analisada a terceira maneira pela qual a Igreja pode ter jurisdição sobre os infieis, chamada de voluntária. Tal jurisdição, como o nome indica, é aquela que somente pode ser exercida sobre quem voluntariamente a aceita.

Para Las Casas, a única jurisdição que o Papa, como legatário de Cristo, pode exercer sobre todos os povos, é desse tipo, “porque ainda que a missão de pregar o Evangelho corresponda ao Papa, não obstante, os infieis a quem se prega não estão obrigados a abraçar a fé, pelo contrário, isso depende de sua vontade, pois crer é um ato de vontade.” (Las Casas, 1975, p. 306) (tradução nossa). Além disso, a entrada do infiel na Igreja é um verdadeiro ato de adoção, através do qual o Papa aceita voluntariamente uma pessoa estranha ao corpo da Igreja. Assim, para que tal ato seja válido, deve seguir a condição imposta pelo direito civil, qual seja, deve ser um ato de livre vontade do adotado.

Las Casas conclui que os infieis que nunca professaram a fé cristã não podem ser compelidos pelo Romano Pontífice a aceitá-la, mas devem ser exortados e convidados pacífica e graciosamente. Porém, se aceitarem a fé e forem batizados, passarão a pertencer ao rebanho de Cristo e serão súditos da Igreja, submetendo-se à sua jurisdição.

6.4.7 Quarto argumento de Sepúlveda

Sepúlveda entende que a guerra contra os índios deve ser feita para preparar o caminho para a propagação da religião cristã e facilitar a tarefa dos evangelizadores.

Conforme esse argumento, a guerra contra os índios se justifica como meio prévio e indispensável

para convertê-los ao cristianismo. Sepúlveda afirma, também, que o direito natural e divino estabelecem para todo cristão o dever de mostrar aos infiéis a verdadeira religião, a fim de evitar que a alma desses pagãos vague eternamente sem salvação. Quanto à segunda parte do argumento, há consenso entre os teólogos de que a evangelização dos infiéis é um dever da Igreja. A divergência entre eles ocorre no que tange à primeira parte do alegado, isto é, aos métodos de evangelização. Enquanto Sepúlveda estava convencido de que o uso da força era necessário para o processo de evangelização, os teólogos de Salamanca admitiam-na somente se a livre pregação fosse obstaculizada pelos índios; já Bartolomeu de Las Casas condenava a utilização de todo e qualquer tipo de violência para a pregação do Evangelho.

Sepúlveda defende sua concepção argumentando que não pode acontecer nada de melhor aos bárbaros do que conhecer a verdade cristã, tarefa que todos os cristãos, por lei natural e divina, estão obrigados a promover, mesmo se os infiéis opuserem resistência, pois:

Deus nos manda voltar ao caminho reto e a lugar seguro até mesmo os brutos e a nossos próprios inimigos, como podemos duvidar quando vemos outros homens, nossos próximos, errando tão perigosamente, do dever de trazê-los, se podemos, ao caminho da verdade [...] Assim como estamos obrigados a mostrar o caminho aos homens errantes, assim a lei da natureza e da caridade humana nos obriga a trazer os pagãos ao conhecimento da verdadeira religião. (Sepúlveda, 1941, p. 135-136) (tradução nossa).

Em *Demócrates Segundo*, Leopoldo questiona a opinião favorável de Demócrates ao uso da força para compelir os pagãos a receber a fé cristã, pois entende, fundamentado em Santo Agostinho e no exemplo de evangelização pacífica dos Santos Apóstolos, que isso é uma prática proibida. Demócrates esclarece que não defende o uso da força para obrigar a vontade, mas apenas para suprimir os obstáculos que se opõem à pregação do cristianismo.

Não digo que os batize à força, mas apenas que enquanto dependem de nós devemos afastá-los do precipício e lhes mostrar o caminho da verdade por meio de ensinamentos piedosos e da pregação evangélica, e não parece que isso possa ser feito de outro

modo senão submetendo-os ao nosso domínio. (Sepúlveda, 1941, p. 139) (tradução nossa).

Na seqüência, argumenta que, de fato, nos primeiros tempos da Igreja não era necessário fazer uso da força para a pregação do Evangelho, pois o exemplo da fé dos apóstolos, dos milagres, os dons das línguas e outras virtudes eram suficientes para atrair os infiéis ao cristianismo. Contudo, na medida em que a Igreja se expandiu para todos os cantos do mundo, tornou-se necessário usar o poder adquirido não só para convidar, mas para obrigar os infiéis ao bem, como exigido pela lei natural e pela lei divina, e confirmado por Santo Agostinho na interpretação que faz da parábola dos convidados à ceia, citada por Demócrates:

Isto mostrou com bastante evidência Cristo naquela parábola do convite: os convidados não quiseram comparecer e o pai de família disse ao servo: percorra as praças, as ruas da cidade e traz os pobres, os débeis, os cegos e os coxos, e disse o servo ao Senhor: já está feito como me foi ordenado e ainda existe lugar: e disse o senhor ao servo: saia pelos caminhos e pelos campos e obriga as pessoas a entrar até que encham minha casa. Repara como aos primeiros que haviam de vir disse: introduza-os e os últimos, obriga-os, significando assim os dois períodos da Igreja, o de sua origem e o do seu progresso em que já se pode empregar a força para compelir os infiéis a entrar. (Santo Agostinho, *apud* Sepúlveda, 1941, p. 145) (tradução nossa).

Essa parábola constitui a principal justificativa apresentada por Sepúlveda para defender que os índios americanos podem ser compelidos a receber o império dos cristãos. Justifica também a utilização da força como método de evangelização, pois é necessário conquistá-los para só então enviar até eles os evangelizadores, evitando-se, dessa forma, que os pregadores sejam mortos por índios não pacificados, como ocorre comumente na América. Acrescenta que a política do terror é o único meio eficaz de salvação, pois por medo os infiéis abandonam os maus costumes.

Leopoldo concorda com os argumentos de Sepúlveda, mas lhe faz nova objeção: por que as demais nações cristãs, que são também mais prudentes e poderosas do que os bárbaros índios, não puderam reivindicar do mesmo modo e com igual direito esse domínio? Sepúlveda dá uma resposta bastante complexa. Primeiro, explica que pelo direito das gentes, que dá o direito sobre as terras desertas a quem as ocupa e, por

prerrogativa do Sumo Pontífice, os espanhóis obtiveram legitimamente o império desses bárbaros. Contudo, é obrigado, pela primeira vez, a aceitar o domínio legítimo dos príncipes e reis pagãos sobre aquelas terras, pois, caso admitisse que eram de fato *res nullius* ou terra de ninguém, seria permitido a qualquer outra potência cristã reivindicar o domínio sobre elas. Chega então à conclusão de que o domínio daquele território foi transmitido aos espanhóis pelo direito das gentes não porque não pertencesse a ninguém, mas porque seus habitantes e legítimos donos careciam de um modo de vida civilizado e cristão. Assim, considerando que Cristo deu ao Sumo Pontífice o poder sobre as coisas que dizem respeito à salvação da alma, e à vida espiritual, e também sobre as temporais que dizem respeito à dimensão espiritual, o Papa Alexandre VI decidiu encarregar os reis espanhóis da submissão dos bárbaros do Novo Mundo a seu império e de levar o cristianismo e o modo de vida civilizado a esses povos, obrigando todos os cristãos a observar esses preceitos, sob pena de excomunhão. Com esse argumento, Sepúlveda legitima o poder espanhol sobre o Novo Mundo e justifica a guerra contra os índios americanos como meio necessário para levar o cristianismo até eles.

6.4.8 Resposta de Las Casas ao quarto argumento

Las Casas defende que declarar guerra contra os infiéis como meio de abrir caminho à pregação do Evangelho é um ato contrário à doutrina evangélica e à prática da Igreja.

O argumento de Sepúlveda para comprovar a legitimidade do uso da força na pregação do Evangelho foi construído a partir de exemplos retirados das Sagradas Escrituras e da doutrina de grandes teólogos, principalmente Santo Agostinho. Para não entrar em confronto direto com a tradição cristã, segundo a qual ninguém pode ser obrigado a crer, Sepúlveda afirma defender o uso da força não para obrigar à fé, mas, sim, com o fim de eliminar os obstáculos à pregação do cristianismo.

Francisco de Vitória também comungava dessa opinião, defendendo a idéia de que “se os bárbaros, tantos os chefes, como o próprio povo impedirem os espanhóis de anunciar livremente o Evangelho [...] estes podem pregar-lhes mesmo contra a sua vontade [...] e se for necessário, por esta causa aceitar ou declarar guerra” (Vitória, *apud* Gutiérrez, 1995, p. 158). Outro gran-

de representante da Escola de Salamanca, Domingo de Soto, negava que era possível forçar a crer, mas reclamava o direito dos cristãos de pregar o Evangelho, mesmo diante dos obstáculos impostos pelos infiéis a essa tarefa, e de remover pela força o impedimento. Apesar da coincidência teórica, havia uma clara diferença entre Sepúlveda e os Salmantinos: enquanto estes se mostravam sensibilizados com os maus tratos infligidos aos índios e tinham uma tendência claramente pacífica, admitindo a guerra como último recurso e sem ultrapassar o que o direito e a moral permitiam; Sepúlveda defendia a guerra contra os infiéis como uma condição prévia e necessária para se iniciar a pregação, e o terror como método de evangelização, pois estava convencido de que a pregação sozinha não poderia alcançar a conversão dos índios. Em Sepúlveda “a tênue linha que separava a conversão forçada da eliminação dos obstáculos à evangelização, tornou-se invisível. A distinção é aceita da boca para fora. A afirmação de que não se pode obrigar a crer perde sua substância.” (Gutiérrez, 1995, p. 167).

A posição de Las Casas sobre esse assunto já havia sido exposta anteriormente na obra *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*, na qual foi categórico ao condenar todo e qualquer uso da força como método de evangelização dos infiéis. Nesse livro, Las Casas defende, lastreado na vida dos patriarcas e profetas bíblicos, no modelo de pregação observado ao longo da vida de Jesus Cristo e dos seus apóstolos, na palavra dos Santos doutores e na tradição e decretos da Igreja, que:

O modo estabelecido pela divina Providência para ensinar aos homens a verdadeira religião foi único, exclusivo e idêntico para todo o mundo e todos os tempos, a saber: com razões persuadir o entendimento e com suavidade atrair e exortar a vontade. E deve ser comum a todos os habitantes da terra, sem discriminação alguma em razão de seitas, erro ou costumes depravados. (Las Casas, 2005, p. 59).

Las Casas condena, inclusive, o uso da violência para destruir os obstáculos à pregação, afastando-se, nesse ponto, da opinião dos teólogos de Salamanca, pois, segundo ele, não há maior obstáculo à conversão dos índios americanos do que o contra-testemunho dado pelos cristãos ao impor-lhes o terror pelas armas.

[...] aquele que deseja induzir ou comover seus ouvintes para os fins que visa, precisa, primeiramente,

ganhar seus ânimos, tornando-os atentos, benévolos e dóceis, o que é possível com a suavidade da voz, um semblante modesto, sua expressão de mansidão e delicadeza aprazível de dicção, e uma palavra que ensine, deleite e atraia.[...] Mas se os infiéis forem ofendidos e prejudicados com as cruéis cargas das guerras e suas intoleráveis aflições e perdas, e não encontrarem suavidade de voz, semblante modesto, expressão de mansidão, delicadeza aprazível de palavras, nem nada que deleite ou atraia docemente: mas sim hostis clamores horríveis em sua confusão, rostos e olhos de aspecto amedrontador, como goelas de demônios, furores carregados de ira, próprios de homens arrebatados pela loucura: [...] Em toda parte, prantos e constantes lamentos, de que maneira conciliar seus ânimos para que ouçam as verdades da fé e da religião? Com que lenitivos e atrativos se tornarão benévolos, atentos e dóceis? [...] A própria razão ensina que, com justo motivo, se tornarão implacáveis e sempre inexoráveis, malévolos e indômitos, resistentes para ouvir algo com o nome de 'cristão' e ficando no futuro inimigos desse nome. Pois, quem será tão louco que julgue certo que tais coisas sejam feitas com os que têm, de escutar, antes de instruí-los, de modo que sintam tédio ao ouvir, não se proponham a entender e, finalmente, não gostem de crer? (Las Casas, 2005, p. 226-227).

Do exposto, nota-se que ambos os contendores se fundamentaram nas doutrinas e na tradição da Igreja para construir seus argumentos. Contudo, Las Casas alega em sua *Apologia* que Sepúlveda deturpou o sentido dos textos bíblicos por ele citados e das palavras dos Santos Doutores da Igreja, chegando falsamente à conclusão de que o uso da violência era aceita pela doutrina e pela tradição cristã.

E se Sepúlveda com seus companheiros não têm outra coisa para aduzir senão seus próprios comentários, lhe oporei o que diz textualmente São Jerônimo: '... Aqueles que talvez recorram às Sagradas Escrituras, depois das letras profanas, e agradem o ouvido do povo com estilo elegante, pensam que quando dizem é a lei de Deus; eles não se cuidam de averiguar qual foi o verdadeiro sentido dado pelos profetas e apóstolos a suas palavras, mas escolhem testemunhos nada aptos em apoio do sentido que eles dão, como se fosse importante, e não uma maneira perniciososa de ensinar, adulterar o sentido para citar caprichosamente seu próprio testemunho da Escritura, apesar de isso ser repugnante. (Las Casas, 1975, p. 316) (tradução nossa).

A resposta de Las Casas a Sepúlveda é dividida em duas partes: na primeira ele contra-ataca os exemplos das autoridades citadas por Sepúlveda a favor da persuasão pela força, mostrando os equívocos em que seu oponente incorreu; na segunda, recorre às palavras dos Santos Doutores da Igreja, muitos dos quais foram também citados por Sepúlveda, para provar que a doutrina tradicional da Igreja não aprova a evangelização dos infiéis por meio da guerra.

Para Sepúlveda, Santo Agostinho, ao explicar a parábola do banquete nupcial, concluiu que nos primeiros tempos da Igreja as pessoas deviam ser mansa e pacificamente atraídas ao cristianismo; entretanto, após crescer e ganhar força, a Igreja podia obrigar os infiéis a entrar no redil de Cristo. Para ele a expressão "obriga a entrar" estaria autorizando a coação corporal violenta do infiel. Las Casas não discorda de Santo Agostinho, mas aponta os erros de Sepúlveda ao fazer tal afirmação.

Primeiramente, essa interpretação, apesar de verdadeira, somente se aplica aos hereges, nunca aos pagãos, como são os índios. A condição dos hereges no mundo cristão era muito diferente da dos pagãos. Eles haviam prestado, espontaneamente, o voto de obediência através do batismo, e por tal ato se submeteram à jurisdição de Cristo e da Igreja. Estavam, pois, obrigados a manter a fé em Cristo e viver conforme sua lei. Por conseguinte, podiam ser obrigados pela força a cumprir sua promessa. Os pagãos não receberam a fé, nem eram súditos de Cristo, portanto, não podiam ser obrigados a cumprir uma promessa que não fizeram. Assim, a interpretação de Santo Agostinho sobre a parábola do banquete nupcial deve ser entendida da seguinte forma: nos primeiros tempos, quando a Igreja primitiva começava a germinar, somente se podia convidar os homens a abraçar a fé; após sua expansão, quando a Igreja já contava com o apoio das armas dos reis e príncipes cristãos, ela podia obrigar aqueles que haviam aceitado a fé, mas queriam abandoná-la, a permanecer no redil de Cristo. Las Casas prova que esse é o verdadeiro sentido da interpretação agostiniana citando um outro texto no qual Agostinho ensina que os hereges e os pagãos devem receber tratamento distinto.

Disse assim Santo Agostinho: 'Por acaso não é próprio da diligência pastoral usar do terror do flagelo e da dor, para conseguir que voltem ao redil do Senhor as

ovelhas encontradas, que em um primeiro momento haviam sido ganhadas não violentamente, mas branda e suavemente, mas depois se afastaram e começaram a entrar no domínio de donos alheios [...]?' Segue dizendo depois Santo Agostinho: 'Ao levar a cabo essa coação com tais ovelhas, a Igreja imita a seu Senhor; assim, antes de coagir, espera que se cumpra a profecia sobre a pregação dos reis e das gentes.' [...] Que outra coisa quer dizer com essas palavras senão que a Igreja primeiramente espera que todo fiel abrace voluntariamente a fé, e se depois de abraçá-la, a abandona, esse deve ser forçado a abraçá-la novamente? (Las Casas, 1975, p. 346-348) (tradução nossa).

Com essa argumentação Las Casas demonstra, também, o segundo erro do seu oponente, qual seja, a ímpia interpretação da parábola do banquete feita por Sepúlveda. Expõe, ainda, o terceiro erro: a parábola não prova que Cristo teria autorizado a Igreja, após expandir-se em número de fiéis e em poder, a obrigar os homens a se converterem ao cristianismo mediante o uso da força e destruição de seus cultos, de modo que não opusessem nenhuma resistência à evangelização.

Las Casas encerra a primeira objeção que faz ao argumento de Sepúlveda com uma advertência a seu opositor sobre o modo de interpretar as Sagradas Escrituras e também com um desafio:

De fato, toda parábola pode ser comentada de muitas maneiras, admite muitas interpretações e pode referir-se a muitas coisas, conforme as diferentes analogias, de acordo com o mesmo Santo Tomás. Assim, o sentido literal, sobre o qual se fundam os demais sentidos e sob o qual não pode subjazer nenhuma falsidade, não é precisamente aquele que cada pessoa quer, mas aquele que pretende dar o Autor da Sagrada Escritura, isto é, o Espírito Santo. Não é dado a qualquer um definir esse sentido, mas somente os sagrados doutores que se sobressaem entre os demais mortais por sua doutrina e costumes. Entre todos esses doutores nenhum até agora comenta a citada parábola evangélica como o faz Sepúlveda, (...). A propósito, gostaria que Sepúlveda com seus companheiros nos mostrassem alguma passagem da Sagrada Escritura em que se comente aquela parábola evangélica como ele a comenta. (Las Casas, 1975, p. 317) (tradução nossa).

A segunda objeção de Las Casas é direcionada à alegação que faz Sepúlveda no sentido de que São Gregório teria aprovado as guerras dos cristãos contra os

infiéis com o fim de submetê-los à sua jurisdição, para assim pregar-lhes o Evangelho. Para Las Casas, novamente Sepúlveda perverte as palavras dos textos originais, pois as cartas de São Gregório não se referem às guerras feitas aos infiéis para obrigá-los a se converterem ao cristianismo, mas para recuperar terras que anteriormente foram dos cristãos — como se vê no trecho da carta escrita a Genandio, citada por Las Casas:

Pedimos ao Senhor nosso Salvador que proteja a Vossa Excelência santa e misericordientemente, para bem da república, e a conforto com a firmeza de seu braço, para que se propague mais e mais seu nome entre as gentes vizinhas. Isso mesmo é o que, com nossos melhores votos, pedimos todos os dias que o Senhor nos conceda contra os turcos e mouros que infestam a Igreja cristã; e o pedimos não apenas com o desejo de que estes se convertam ao cristianismo, mas pelo fato de que cometem injúrias contra a Igreja e possuem tiranicamente as províncias desta. (Las Casas, 1975, p. 353) (tradução nossa).

A terceira objeção diz respeito à alegação de que São Gregório, na carta 60, teria exortado o rei da Inglaterra a que destruísse a idolatria pela força, seguindo o exemplo de Constantino. Las Casas não nega o fato em si, apenas apresenta uma razão para essa exortação, omitida por Sepúlveda, qual seja: já sendo a Inglaterra um reino cristão àquela época, era dever de seu rei cuidar que seus súditos perseverassem na fé de Cristo, mesmo que para isso tivesse que usar a força e destruir os templos pagãos, proibindo o culto aos ídolos. A respeito do exemplo de Constantino, Las Casas ressalta que ele não fez guerra contra os infiéis por causa da idolatria, como afirma Sepúlveda, mas porque precisava defender seu território do ataque dos povos bárbaros e vingar as injúrias sofridas por seu povo. Além disso, vários outros povos foram convertidos pacificamente na época de Constantino, o que evidencia sua opção por esse método.

Las Casas inicia a segunda parte da resposta citando um texto de Santo Tomás com o qual pretende provar que os infiéis devem ser atraídos pacificamente à religião cristã e que o uso da força apenas os afasta desse caminho. Nesse texto, Santo Tomás explica que o Senhor pode mover cada coisa para seu fim, isto é, mudar a vontade de uma pessoa, mas de forma suave, sem forçar a vontade a aceitar a mudança, e que esse

é o único modo utilizado por Deus para atrair os homens até Ele.

Quando Deus muda a vontade de uma pessoa, o que faz é conseguir que a uma inclinação precedente suceda uma outra inclinação; assim, a primeira desaparece, e a segunda se mantém. Desta forma, aquilo a que Deus induziu a vontade do homem não é contrário à inclinação já existente, mas à inclinação que antes existia. Portanto, não se trata de coação ou violência, como podemos ver no exemplo seguinte: uma pedra, por causa da gravidade, tem em si uma inclinação de cair até o chão; se essa pedra for projetada para cima, isso será sempre uma violência a sua inclinação imanente; mas se Deus retira da pedra essa inclinação de gravidade e lhe dá a inclinação de rapidez (isto é, de privação de peso ou gravidade), nesse caso o 'subir para cima' não lhe seria violência, isto é, o movimento oposto ao natural devido à gravidade ocorreria sem violência alguma. Desta maneira devemos entender o fato de que Deus pode mudar a vontade, não forçá-la (Las Casas, 1975, p. 321) (tradução nossa).

Las Casas completa esse texto esclarecendo que a guerra é uma maneira totalmente oposta ao modo como o Senhor atrai para si as coisas criadas, uma vez que:

O entendimento humano é, pois, tal que deseja ser instruído, movido e atraído brandamente, não coagido pela força e pelas armas. Assim ensina Aristóteles que cada coisa é movida ou atraída conforme sua natureza. Deste modo, os homens naturalmente desejam ser atraídos com suavidade e brandura segundo nos demonstra a experiência e se diz no Eclesiástico (cap. 6); 'A palavra agradável multiplica os amigos e mitiga os inimigos. Uma resposta agradável quebranta a ira; as duras suscitam o furor.' (Las Casas, 1975, p. 322) (tradução nossa).

Continua sua exposição reunindo exemplos de outras autoridades da Igreja, como Santo Agostinho, São Crisóstomo e Santo Ambrósio, confirmados pelo Novo Testamento, a partir dos quais demonstra que os pagãos devem ser tratados com caridade, e que o único caminho legítimo de pregar o Evangelho e convertê-los ao cristianismo é o pacífico.

Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda esperavam ouvir dos juizes reunidos em Valladolid uma decisão definitiva acerca da justiça da guerra movida contra os índios. Contudo, ao final do debate, não foi isso o que aconteceu: quando Las Casas julgava ter vencido seu opositor, o franciscano Bernardino Arevalo tomou a defesa de Sepúlveda de forma tão brilhante que conseguiu convencer os demais juizes, já exaustos e confusos diante de argumentos tão diversos, da necessidade de novas investigações sobre a questão. Suspenderam o debate sem uma decisão coletiva, deixando, porém, a promessa de apresentar uma resposta por escrito, o que nunca foi feito.

Ambos os contendores se declararam vencedores. O fato é que os documentos disponíveis sobre a disputa não confirmam as pretensões de Vitória nem de Las Casas, nem de Sepúlveda. Contudo, é possível afirmar que a balança pende para o lado de Las Casas, pelas seguintes razões.

Embora Sepúlveda tenha exposto livremente suas idéias em Valladolid, não obteve autorização para publicar seu livro *Demócrates Segundo ou das Justas Causas da Guerra contra os Índios*, que originalmente fora o estopim da disputa. Além disso, conforme Hanke (1998), nos anos que se seguiram ao debate, apesar da diversidade de opinião e das dificuldades de ordem prática, a Coroa espanhola adotou a doutrina lascasiana de persuasão amistosa e posicionou-se contra a declaração de guerra aos índios com o fim de promover a cristianização desse povo. Uma outra evidência consiste na aprovação da Lei Básica de 1573, que regulamentou a conquista espanhola e as futuras descobertas, substituindo toda a regulamentação existente sobre a conquista desde o Requerimento de 1513, e que incorporou muitas das idéias de Las Casas ao seu texto.

De Las Casas vem, evidentemente, a suavidade. A escravidão é banida, assim como a violência, exceto em caso de extrema necessidade. A 'pacificação' e a gestão ulterior devem ser realizadas com moderação, e os impostos devem ser razoáveis. Também devem ser mantidos os chefes locais, contanto que aceitem servir aos interesses da coroa. A própria conversão não deve ser imposta, mas somente proposta; os índios só devem abraçar a religião cristã de livre e espontânea vontade. (Todorov, 1996, p. 170-171).

7 Conseqüências do debate



Contudo, examinando o texto da Lei de 1573, percebe-se que algumas idéias de Sepúlveda foram ali acolhidas. Nesse documento o processo de colonização era tratado como algo benéfico aos índios e como uma obrigação para a Coroa espanhola de levar aos povos americanos costumes mais civilizados e a religião cristã, como muitas vezes Sepúlveda afirmou em *Demócrates Segundo*. Além disso, aprovava o uso da força contra os índios, mas apenas em dois casos: após esgotadas todas as tentativas de pregação do Evangelho de forma pacífica, e com o menor dano possível; e no caso daqueles povos se recusarem a aceitar os benefícios da colonização espanhola, ou seja, se se opusessem à colonização.

A Lei Básica de 1573 foi, de fato, um avanço na proteção dos direitos indígenas, notadamente em relação ao *Requerimiento* de 1513. No entanto, a leitura do texto das ordenanças, leva à conclusão de que a intenção e o objetivo geral do *Requerimiento* se mantiveram os mesmos: a submissão do Novo Mundo à Coroa espanhola. Conforme Todorov (1996), o texto é explícito nesse ponto, pois não proíbe a conquista, mas apenas o uso da palavra “conquista”; e a “pacificação” não passa de outra palavra para designar a conquista: “Não se deve chamar as descobertas de conquistas. Como queremos que sejam feitas pacificamente e caridosamente, não queremos que o uso da palavra ‘conquista’ sirva de desculpa para o emprego da força ou para os danos causados aos índios.” (Todorov, 1996, p. 170).

Essas foram as conseqüências imediatas do debate.

É importante assinalar que as idéias de Sepúlveda e Las Casas influenciaram os séculos seguintes, mantendo o debate aceso. Assim, os argumentos de Sepúlveda sobre o domínio que os homens superiores devem exercer sobre os inferiores inspirou o desenvolvimento de teorias colonialistas que, justificadas na superioridade de um povo sobre outro, perduraram por séculos. A sociedade colonial concebida por Sepúlveda, na qual os “homúnculos americanos” deveriam se submeter permanentemente aos espanhóis, homens superiores em sabedoria, prudência e virtude, serviu de exemplo para os modelos colonialistas europeus na América Latina e na África, vigentes até poucas décadas atrás.

Mas a defesa do índio levou Las Casas bem mais longe: o reconhecimento dos direitos individuais de todo ser humano.

Las Casas, juntando-se aos teólogos de Salamanca, formulou uma doutrina de direitos naturais universais derivada da doutrina de Santo Tomás de Aquino, ou seja, da afirmação de que todos os homens são originariamente livres em virtude de sua natureza racional, e do princípio cristão segundo o qual todos os homens são iguais, uma vez que foram feitos à imagem de Deus, e que pode ser sintetizada na seguinte fórmula: “todas as pessoas do mundo são humanas e há somente uma definição de todos os humanos e de cada um, que é que eles são racionais. Assim, todas as raças da humanidade são uma.” (Las Casas *apud* Tierney, 1997, p. 273).

Deste modo, a partir da lei racional de Santo Tomás, Las Casas afirma a existência de um direito natural à liberdade inerente a todo ser humano, conforme se pode ver no texto seguinte:

Considerando que, por natureza, todos os homens são iguais, Deus não faz uns servos de outros, mas a todos concede uma igual liberdade, e o motivo é que a natureza racional, segundo Santo Tomás, lhe é própria, não se orienta a outro ser como a sua finalidade, como o homem ao homem. De fato a liberdade é um direito insito aos homens, de modo necessário, e por si. Desde a origem da natureza racional e, por isso, de direito natural, como se afirma no *Decretum Gratiani*: existe uma única liberdade para todos. (Las Casas, *apud* Tosi, 1998, p. 259) (tradução não publicada de Antônio Artur Barros Mendes e Julliana Paollineli).

Segundo Tierney (1997), a doutrina dos direitos naturais lascasiana acrescentou ao tomismo, da mesma forma que os salmantinos, um novo significado à palavra “direito”, que passa a ser concebido como uma espécie de poder ou faculdade, ou seja, um direito subjetivo. Las Casas, portanto, não usa a palavra “direito” apenas para designar aquilo que é justo, ou uma obrigação relacional objetiva, mas também “o direito de fazer alguma coisa”. Contudo, existe uma diferença fundamental entre a doutrina dos direitos naturais subjetivos lascasiana e a dos teólogos de Salamanca: Las Casas tratou a questão a partir dos princípios da teologia, apelando também para princípios legais, enquanto os salmantinos construíram sua doutrina embasados apenas na teologia moral. Dessa forma, “apelando para princípios bem estabelecidos específicos da lei ele pôde adicionar carne e osso e músculo ao conceito teórico de direitos naturais que tinha sido desenvolvido nas escolas.”

(Tierney, 1997, p. 281) (tradução não publicada de Marcos Flávio de Oliveira).

A doutrina dos direitos subjetivos naturais permitiu a Las Casas afirmar que todo ser humano é um sujeito de direito. Conseqüentemente, os índios tinham, pelo fato de serem criaturas racionais, os mesmos direitos que os cristãos, como o direito à liberdade e à propriedade. Por esse motivo, autores como Carlos Josaphat e Angel Losada vêem em Las Casas o precursor dos modernos direitos humanos.

8 Conclusão

A descoberta repentina de um continente inteiro com uma população de características físicas, sociais, culturais e religiosas tão diferentes das dos europeus fez surgir um grave problema para os teólogos do séc. XVI: como conciliar a doutrina cristã do direito natural, segundo a qual todos os homens tinham, por força de sua natureza racional, consciência dos princípios básicos da lei natural de Deus — inclusive aqueles homens que não conheciam o cristianismo —, com o surgimento de uma vasta população que possuía costumes que eram considerados verdadeiros crimes contra a lei natural? Não cabia aos teólogos tentar descobrir por que Deus permitira a existência de tais homens, mas, sim, como fazer para incluir esses seres no mundo cristão, retirando-os do estado de paganismo e de pecado em que se encontravam.

Havia duas possíveis respostas para a questão: uma, fundamentada em Aristóteles, permitia aos europeus afirmar que aqueles povos eram seres permanentemente inferiores, que não desenvolveram plenamente suas características humanas, devendo, por isso, se submeter ao domínio de homens superiores, para que lhes fossem ensinados a fé cristã e costumes mais civilizados; a outra resposta, baseada nas Sagradas Escrituras, explicava que os costumes contra a natureza tinham sua origem no pecado original, que deturpou a imagem de Deus, cabendo aos missionários espanhóis reparar esse mal atraindo os índios para o cristianismo, através, apenas, da pregação pacífica da palavra de Cristo.

A teoria aristotélica da escravidão natural havia sido acolhida por muitos teólogos para justificar o domínio da Coroa espanhola sobre o Novo Mundo. O principal defensor dessa teoria era Juan Ginés de

Sepúlveda. Ele retomou a teoria aristotélica e a aplicou literalmente aos índios. Para Sepúlveda, os índios eram seres inferiores, pessoas de limitada inteligência e de costumes bárbaros e inumanos. Logo, correspondiam à descrição feita por Aristóteles do homem escravo por natureza. Deviam, portanto, submeter-se aos homens mais prudentes e sábios, os espanhóis, pois é conforme a natureza o domínio da perfeição sobre a imperfeição. Caso recusassem esse domínio, poderiam ser forçados pelas armas a obedecer. Sepúlveda destaca alguns aspectos do comportamento indígena, que considera provas de sua inferioridade, e os aponta como causas justas para se mover guerra contra os índios. São eles: os índios praticam sacrifícios humanos, canibalismo e idolatria, cometendo, assim, crimes contra a lei natural. Diante dessa situação, cabe aos cristãos interceder a favor dos inocentes para salvá-los de tal sorte, sendo justa a guerra com esse fim. A guerra contra os índios também é justificada como meio de abrir caminho para a difusão do cristianismo, retirando os obstáculos ao trabalho dos missionários. Portanto, através da força os índios seriam levados a costumes mais pacíficos e ao cristianismo.

Pelo exposto, percebemos que Sepúlveda utilizou a teoria da escravidão natural a serviço da doutrina da guerra justa e da expansão do império espanhol e, conseqüentemente, do próprio cristianismo.

Aliás, como ressalta Tosi (1998), sempre foi uma constante na vida e obra de Sepúlveda estar a serviço dos poderosos. E esse fato é importante para compreendermos a leitura que faz de Aristóteles: "o pensamento aristotélico é colocado a serviço do projeto imperialístico de Sepúlveda." (Tosi, 1998, p. 224) (tradução não publicada de Antonio Arthur Barros Mendes e Julliana Paollineli). Isso explica porque Sepúlveda, que conhecia profundamente a filosofia aristotélica, não questionou alguns aspectos da teoria da escravidão natural que entravam em conflito com os princípios gerais do pensamento do Estagirita e que, uma vez analisados, demonstram que Aristóteles não conseguiu provar de forma coerente a existência de escravos por natureza, e, muito menos, que pudesse um povo inteiro ostentar tal condição. Explica, também, porque expôs apenas os argumentos e conclusões do Estagirita, omitindo a problematização da questão, que é essencial para compreendermos o contexto em que se insere a teoria da escravidão natural: a intenção do Filósofo grego era encontrar uma justificativa para a escravidão legal que não fosse a

violência. Esclarece, ainda, porque Sepúlveda não procurou tornar a teoria da escravidão natural compatível com o cristianismo, como outros autores fizeram.

Portanto, Sepúlveda não estava interessado em construir um substrato teórico para justificar a conquista — a qual, na verdade, em nenhum momento questiona —, ou em elaborar uma doutrina indiana, como os teólogos de Salamanca. Ele viu na aplicação da teoria da escravidão natural um argumento forte para defender os interesses dos conquistadores e justificar o uso da violência para submeter os índios a seu domínio: a superioridade cultural dos espanhóis. Hanke nos traz algumas provas desse comprometimento de Sepúlveda com o processo de conquista:

O conselho do México, a mais rica e importante cidade de todas as Índias; em 8 de fevereiro de 1554, votou para que a Sepúlveda ‘enviem algumas jóias e ouro até o valor de duzentos pesos,’ como um reconhecimento de gratidão pelo que Sepúlveda havia feito em seu nome e ‘para animar-lhe no futuro a que prossiga’ Não se sabe se recebeu os presentes, mas se os recebeu, os acolheu de bom grado, pois Sepúlveda se preocupava desde cedo em aumentar seus bens. Angel Losada, seu grande biógrafo, o descreve como um ‘homem entregue de corpo e alma aos negócios,’ e acrescenta que a pessoa que consultar os inumeráveis documentos relacionados com a vida de Sepúlveda no Arquivo de Protocolos, em Córdoba, chegará à conclusão de que ‘não fez outra coisa na vida que comprar, vender, arrendar e acumular sobre si benefícios eclesiásticos.’ (Hanke, 1958, p. 81) (tradução nossa).

Las Casas, por outro lado, se opõe à aplicação da teoria da escravidão natural aos índios, bem como ao uso da força para convertê-los ao cristianismo. Baseado em argumentos aristotélico-tomistas, esclarece que existem quatro tipos possíveis de bárbaros, mas somente aquele que vive como um selvagem, estranho à razão, e que não participa de uma sociedade ordenada é o bárbaro a que Aristóteles chama de “escravo por natureza.” Os índios são seres racionais e possuem governos próprios: portanto, não podem ser classificados como escravos naturais. Ademais, a existência de um povo inteiro com tais características significaria uma falha na obra de Deus, o que é inaceitável. Além disso, eles também são seres humanos feitos à imagem de Deus, que devem ser amados pelos cristãos como seus próximos, e não caçados como animais. Las Casas não

hesita em afastar-se da filosofia aristotélica naquilo em que ela contraria os princípios do cristianismo.

Quanto às demais causas de guerra justa, Las Casas argumenta que os cristãos não podem punir os pagãos por seus crimes contra a lei natural, nem a eles declarar guerra para evitar que tais crimes aconteçam, pois nem a Igreja, nem os seus príncipes, têm jurisdição sobre os índios. Contudo, apesar de não contestar o poder do Papa e do rei espanhol, Las Casas defende que os índios deveriam voluntariamente aceitar essa jurisdição. Além do mais, Las Casas tinha a convicção de que o único modo de converter os índios ao cristianismo era através da persuasão, sem nenhuma violência, atraindo-os com delicadeza e suavidade.

Por fim, a originalidade do pensamento de Las Casas está na afirmação de que os índios, por direito natural, são livres e possuem um domínio legítimo de seus bens. Ele chega a essa conclusão a partir da doutrina tomista que considera todos os homens originalmente livres em virtude de sua natureza racional e do princípio cristão segundo o qual todos os homens são iguais.

Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução Alexandre Corrêa. São Paulo: Industria Gráfica Siqueira, 1954. v.15.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro, 1995.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BRUGNERA, Nedilson Lauro. *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- CHAUNU, Pierre. *História da América Latina*. Tradução Miguel Urbano Rodrigues. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FERREIRA, João Francisco *et al. Fragmentos de Cortés, Bernal, Las Casas e Garcilaso*. Compilado por João Francisco Ferreira. Porto Alegre: Faculdade de Filosofia, 1958.
- GARCIA-PELAYO. Introducción. In: Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo: o pensamento de Bartolomeu de Las Casas*. Tradução Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 1995.
- HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristoteles y los indios de hispanoamerica*. Traducción Marina Orellana. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1958.
- HANNAH, Arendt. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no século de ouro*. Rio de Janeiro: Editora Presença, 1977.
- JOSAPHAT, Carlos, OP. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- JOSAPHAT, Carlos, OP. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. Apologia. In: LOSADA, Angel. (trad.). *Apologia: de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. *Brevíssima relação da destruição das Índias: o paraíso destruído*. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. Tradução Noelia Gigli; Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.
- LOSADA, Angel. (trad.). *Apologia: de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- NERUDA, Pablo. *Canto Geral*. Tradução Paulo Mendes Campos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. Tradução Gabriel Hibon. São Paulo: Paulus, 2002.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga, v.1*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: patristica e escolástica, v.2*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. Apologia. In: LOSADA, Angel. (trad.). *Apologia: de Juan Ginés de Sepúlveda contra o Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Epistolario*. Traducción Angel Losada. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica del Centro Iberoamericano de Cooperación. 1979.
- SEPÚLVEDA, Juan Gines de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- SOTO, Domingo de. OP. *Tratado de la justicia y el derecho*, tomo 1. Madrid: Editorial Reus, 1922.
- SOTO, Domingo de. OP. *Tratado de la justicia y el derecho*, tomo 2. Madrid: Editorial Reus, 1926.
- TIERNEY, Brian. *The idea of natural rights*. Grand Rapids/ Cambridge: William B. Eerdmans publishing Company, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e a escravidão natural*. Boletim do CPA, Campinas, n. 15, p. 71-100, jan./jun.2003.
- TOSI, Giuseppe. "Verdadeiros donos" ou "servos naturais?": a teoria da escravidão natural no debate sobre o Novo Mundo (1510-1573). Tradução não publicada de Antonio Artur Barros Mendes; Julliana Paollineli. 1998. 371 f. Tese – Università degli studi di Padova.
- ZAVALA, Silvio Arturo. *La defensa de los derechos del hombre em América Latina (siglos XVI- XVIII)*. Paris: UNESCO, 1963.