
REVISTA DE DIREITO INTERNACIONAL

BRAZILIAN JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW

Editores responsáveis por essa edição:

Editores:

Nitish Monebhurrn

Ardyllis Alves Soares

Marcelo Dias Varella

Editora assistente

Naiara Cardoso Gomide da Costa Alamy

Editores convidados:

Fábia Fernandes Carvalho

George Galindo

João Roriz

ISSN 2237-1036

Revista de Direito Internacional Brazilian Journal of International Law	Brasília	v. 19	n. 3	p. 1-447	dez	2022
--	----------	-------	------	----------	-----	------

O direito das gentes contra a escravidão em Padre Antônio Vieira*

The law of the peoples against slavery in Father Antonio Vieira

Paulo Emílio Vauthier Borges de Macedo**

Resumo

Analisa-se, neste artigo, o conceito de “direito das gentes” na obra de Antônio Vieira, em relação ao problema da escravidão indígena e africana. Além de grande orador, o jesuíta se notabilizou pela defesa que fez dos ameríndios, e, inclusive, influenciou a legislação de Portugal sobre a escravidão indígena e foi expulso do Maranhão por essas posições. Em relação à escravidão africana, no entanto, os textos de Vieira se revelam mais conformistas. Os comentaristas se dividem em classificar o autor ora como abolicionista, ora como escravocrata. Uma contextualização das ideias de Vieira no pensamento da escolástica ibérica permite compreender melhor o seu legado e descartar esses rótulos como um todo.

Palavras-Chave: Antônio Vieira; escolástica ibérica; escravidão.

Abstract

This article analyzes the concept of “the law of the peoples” in the work of Antônio Vieira, regarding the problem of Native-American and African slavery. In addition to being a great orator, the Jesuit distinguished himself for the defense of the Indians, so that he came to influence Portugal’s legislation on indigenous slavery and was expelled from Maranhão for such positions. However, in relation to African slavery, Vieira’s texts are rather conformist. Commentators dispute whether the author should be classified either as an abolitionist or as a slaver. A contextualization of Vieira’s ideas within the thought of the Iberian Scholasticism should allow a better understanding of his legacy and discard these labels as a whole.

Keywords: Antônio Vieira; iberian scholasticism; slavery.

1 Introdução

Padre Antônio Vieira escreveu de forma bastante profusa sobre a escravidão, em especial a escravidão indígena, o que não poderia ser diferente, já que, por dever de ofício, deveria ocupar-se da evangelização dos índios, e a escravidão consistia em ponto de fricção entre os jesuítas e os colonos portugueses. Em sua maioria, as referências de Vieira sobre o assunto

* Recebido em 05/09/2022
Aprovado em 26/01/2023

** Doutor em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor de Direito Internacional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Email: vauthierborges@yahoo.com.br

constituem admoestações casuísticas para um tratamento mais humano e se encontram espalhadas numa obra muito volumosa, em sermões, cartas e pareceres. Muita tinta já se verteu sobre uma suposta inconsistência do jesuíta sobre esse assunto, já que ora se apresenta como um verdadeiro abolicionista, ora um defensor pragmático do *status quo* e, ainda, alguém que não aplicou os mesmos princípios que defendeu contra a escravidão indígena em relação à africana. Mas essas críticas padecem de anacronismo. Em verdade, as suas ideias neste quesito apresentam razoável coesão, pois observam uma diretriz determinada e se inserem numa tradição desenvolvida anteriormente pela escolástica ibérica, ao relacionar a escravidão e o direito das gentes.

Não se trata de perspectiva nova ou revolucionária. Muitos comentaristas já aludiram à influência da escolástica espanhola no pensamento de Vieira.¹ O próprio Vieira, em diversos escritos, cita escolásticos como Francisco Suárez, Luís de Molina e Juan de Solórzano Pereira. Mas as comparações e paralelos traçados dizem respeito ao tom geral da obra de Vieira; ainda não houve uma genealogia de um conceito específico, como o direito das gentes, que é o propósito deste trabalho.

A partir dessa perspectiva, nos próximos itens, passa a analisar-se o pensamento do inaciano, primeiro no contexto da ocasião em que foi proferido/escrito e depois, à luz da escola de Salamanca. Primeiramente, mostrar-se-á a tese da igualdade natural dos homens em Vieira e como esta engendrou leituras abolicionistas do autor. Em seguida, apresentar-se as principais ideias do jesuíta sobre a escravidão africana e por que estas lhe granjearam as críticas de escravagista. Posteriormente, serão analisadas as formas de escravidão que Vieira considera lícitas. Por último, abordar-se-á o problema da escravidão africana no pensamento de Vieira e dos escolásticos ibéricos. Cumpre salientar que, neste texto, tomaram-se alguns cuidados formais: referenciaram-se as fontes originais, e as citações dos textos escolásticos obedecem à notação tradicional da B.A.C. (Biblioteca de Autores Cristãos).

2 Uma leitura abolicionista de Vieira: a igualdade natural dos homens

No primeiro *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma* de 1653, também conhecido como *Sermão das Tentações*, Vieira comenta a frase do demônio (Mt 4:9) “eu te darei tudo isso, se te prostrares diante de mim e me adorar” para pôr em evidência a situação dos índios escravizados. Procura demonstrar o valor supremo da alma, pois o tentador oferece o mundo inteiro em troca dela. E, “se as tentações do demônio, que nos servem de ruína, nos servem de exemplo”. Então contrasta com a diferença de valor que se ofereciam pelas almas ao tempo de Cristo e agora no Maranhão: “[...] não é necessário oferecer Reinos; não é necessário oferecer Cidades, nem Vilas, nem Aldeias. Basta acenar o diabo com um tu-jupar de pindoba [uma palhoça], e dois tapuias [índios tapuias]; e logo está adorado com ambos os joelhos”. E o jesuíta conclui o contrato pela boca do próprio inimigo: “esse negro será teu escravo esses poucos dias que viver; e a tua alma será minha escrava por toda a eternidade, enquanto Deus for Deus”. Em seguida, adverte a plateia com palavras bastante duras:

[...] cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. Já lá estão muitos, e vós também estareis cedo com eles, se não mudardes de vida².

Essa interpelação parece fazer eco ao sermão-denúncia do Frei Antônio de Montesinos:

Todos vós estais em pecado mortal. Nele viveis e nele morrereis, devido à crueldade e tiranias que usais com estas gentes inocentes. Dizei-me, com que direito e baseados em que justiça, mantendes em tão cruel e horrível servidão os índios?³

É a partir desse sermão que se desenrolou toda a Controvérsia de Valladolid, e Vieira se colocou no lugar de Montesinos, quiçá com a expectativa de gerar o mesmo impacto.

² VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Domingo da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro. *Obras Completas Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2.

³ “Esta voz os dice que todos estais en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?” MONTESINOS, Antonio de. *Missa do 4º domingo do advento, de 21 de Dezembro de 1511, na Isla Española*. Madrid: Dominicos, 2011. Disponível em: https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesinossermon.pdf. Acesso em: 30 jul. 2022.

¹ Confira, por exemplo, PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira. *Estudos Avançados*, v. 33, n. 97, p. 151-170, 2019. e,

HANSEN, João Adolfo. Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará. *Labor Histórico*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, p. 395-410, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/29834>. Acesso em: 30 jul. 2022.

O contrato importante, portanto, não é o da compra do escravo, mas aquele entre o demônio e os colonos portugueses quando estes adquirem o indígena. Vieira aqui condena as “razias” — entradas no sertão que buscavam capturar índios e vendê-los nos mercados —, mas, principalmente, os cativeiros injustos: “[...] um povo inteiro no inferno? Quem se admira disto não sabe que coisa são cativeiros injustos”⁴. Mais uma vez, o orador parece ter em mente outra personagem importante da Controvérsia de Valladolid, Bartolomeu de Las Casas, que se notabilizou com o tema do “pecado mortal do cativo”.

O débito de Vieira aos escolásticos ibéricos, porém, ultrapassa simples alusões. Todo o contexto intelectual dessas frases remonta a debates da escola salmantina. O autor condena o cativo porque ele não reflete a condição normal do ser humano. Criado à imagem e semelhança de Deus, no estado natural (de direito natural), as pessoas viviam em liberdade. A escravidão existe por instituição humana (de direito das gentes, sobretudo) para remediar uma situação ainda pior.

Contudo, a escravidão indígena no Brasil, em especial, perturba a pregação do evangelho, que possuía o status de missão para religiosos e de dever para o reino. E, se a escravidão ainda vier agravada por coação violenta e tratamentos desumanos, ocorre, por conseguinte, ao mesmo tempo, um crime temporal e um pecado espiritual tão grande que reclama a punição divina. Logo após mencionar o cativo dos hebreus no Egito, Vieira sentencia: “sabeis quem traz pragas às terras? Cativos injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a praga das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativos.”⁵

O instituto da escravidão, portanto, viola a lei natural. Contudo, como pode Vieira pensar assim, se Aristóteles, referência obrigatória de Tomás de Aquino e de toda escolástica nova ou antiga, já havia sentenciado que existem pessoas escravas por natureza? Tal como a escola salmantina, o jesuíta também não subscreve a essa

doutrina. Aos 18 anos, descreveu, na *Carta Ânua*⁶, como a bondade, o cuidado com os enfermos e o zelo cristão conseguem surtir bastante efeito para a conversão. Narra que até mesmo índios muito duros, que foram persuadidos por feiticeiros para matar pessoas de outra tribo, graças à paciência e bons argumentos, abraçaram a fé.⁷ A principal tese que toda a escolástica ibérica defendeu, contra Sepúlveda e outros, em relação à evangelização dos índios do Novo Mundo era a de que a conversão deveria ser voluntária. Afirmar que a bondade e o cuidado surtem muito efeito para a conversão — mais do que a coerção, como era sempre subentendida nessas questões — somente faz sentido caso o autor admita a racionalidade dos índios.

Pouco mais velho, em 1633, no *Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística*, a propósito dos escravos africanos, Vieira consegue enunciar, sem reservas ou titubeios, a tese da igualdade natural dos homens: “estes homens não são filhos do mesmo Adão e da mesma Eva? Estas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem e morrem, como os nossos?” E, adiante: “porque a natureza, como Mãe, desde o Rei ao Escravo, a todos fez iguais, a todos livres”⁸. Somos todos naturalmente iguais, porque compartilhamos a mesma paternidade; a qual, em última instância, não é a adâmica, mas a divina. Trata-se, pois,

⁶ A Carta Ânua consistia num documento que servia para relatar aos jesuítas em Roma o andamento das missões. A Companhia de Jesus foi fundada em 1540, em tempo de acelerada expansão ultramarina, e seus membros se espalharam rapidamente pelo mundo todo e arregimentavam novos companheiros em meio à população autóctone. Para manter a unidade e a comunicação, implantou-se a correspondência epistolar. As cartas podiam até ser lidas em público e servirem de inspiração para outras unidades. Apresentavam um registro mais coloquial e dispensavam o uso da retórica ou de citações eruditas. HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão*. Campinas: ed. Unicamp, 2005. p. 16. Apesar de jovem, os seus superiores na missão escolheram Vieira para redigir esta carta, pois já reconheciam a sua invulgar capacidade intelectual. Esta carta constitui importante documento da história do Brasil, pois narra — da perspectiva de alguém que se encontrava em meio a estes acontecimentos — a invasão holandesa a Salvador em 1624, que obrigou os habitantes a abandonarem a cidade e se refugiarem no interior, dentro das aldeias indígenas, a guerra de guerrilha empreendida pelo Bispo D. Marcos Teixeira (que assumiu o governo, após a prisão do governador-geral), e a retomada do Colégio da Baía; além do dia-a-dia de outros colégios no Brasil.

⁷ VIEIRA, Antônio. Carta Ânua, 1626. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. Epistolografia. p. 142-143. v. 1, t. 1.

⁸ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Domingo da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2.

⁴ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Domingo da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2. p. 235.

⁵ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Domingo da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2. p. 235.

de uma igualdade teológica. A natureza não criou os homens escravos, mas livres. A escravidão se introduz por circunstâncias ulteriores que constituem o imprevisível jogo da vida, ou, de modo mais simples — como aduz o próprio autor no mesmo trecho — pela fortuna.

Portanto, Vieira considera todos os homens iguais por natureza, mas importaria a cor da pele para alguma outra diferença? Em outras palavras, ainda que o jesuíta considerasse todos os homens iguais por sua mesma paternidade divina, a pele mais escura impediria uma igualdade real dos africanos com os europeus? Seria Vieira racista?

No *Sermão da Epifania*, pregado em 1662 na Capela Real de Lisboa, Vieira tenciona mostrar para a Rainha e à Corte em geral a gravidade da injustiça sofrida com a expulsão do Maranhão. Tocou no problema do racismo, que deveria existir entre os colonos portugueses, ao mostrar a desfaçatez em julgar o cativo do ameríndio por causa da cor:

dos Magos, que hoje vieram ao Presépio, dois eram brancos e um preto, como diz a tradição; e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de São José? Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos senhores; mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por fé, se creem e adoram a Cristo, como os Magos. Notável coisa é que, sendo os Magos reis, e de diferentes cores, nem uma nem outra coisa dissesse o Evangelista! Se todos eram reis, por que não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram cristãos, e entre cristão e cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do batismo. Um Etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco; porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra: *Asperges me hyssopo, et mundabor*: ei-lo aí limpo; *lavabis me, et super nivem dealbabor* [Sl 50: 9]: ei-lo aí branco. Mas é tão pouca a razão e tão pouca a fé daqueles inimigos dos índios, que, depois de nós os fazermos brancos pelo batismo, eles os querem fazer escravos por negros.⁹

Os homens de todas as cores são iguais por natureza, mas a fé os iguala ainda mais. Uma vez batizados, não há mais “diferença de nobreza, nem diferença de cor”.

⁹ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania, Lisboa, Capela Real, 1662. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 383-384 v. 1, t. 2.

Não se deve interpretar essa passagem de forma literal: o batismo dos índios (ou dos africanos) não autorizaria a alforria dos escravos. Mas Vieira aqui repete a concepção esposada no breve papal de 1462¹⁰; o cristianismo iguala a todos e torna o preconceito racial algo próprio de pessoas de “tão pouca a razão e tão pouca a fé”. Nesse trecho, o inaciano pretende, em verdade, mostrar a insensatez do racismo. E, na passagem imediatamente anterior, Vieira explica que a cor é até mesmo relativa: portugueses podem ser considerados mais escuros se comparados com os europeus do norte.

Já considere algumas vezes por que permitiu a Divina Providência, ou ordenou a Divina Justiça, que aquelas terras [do Maranhão] e outras vizinhas fossem dominadas dos Hereses do Norte [os holandeses]. E a razão me parece que é porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os índios em respeito de nós e era justo que, pois fizemos tais leis [as leis que permitiram a escravidão dos índios], por ela se executasse em nós o castigo. Como se disse: Deus: “já que vós fazeis cativos a estes, porque sois mais brancos que eles, eu vos farei cativos de outros, que sejam também mais brancos que vós”.¹¹

Há duas lições a se extrair destas passagens. A primeira é a de que a diferença de cor não autoriza a escravidão. A segunda é a de que os portugueses não devem julgar pela cor para também não serem julgados por este mesmo parâmetro. Deus usa de ironia nos seus castigos.

De fato, Vieira revelou grande empatia com o sofrimento dos escravos africanos. A sua bisavó paterna era africana.¹² Uma vez que atribui tanto poder à inconstante fortuna, o jesuíta sabe que poderia ter sofrido o mesmo destino deles. E, a partir de dois elementos, a natureza que iguala os homens, e a fortuna que os diferencia, Vieira apresenta a irrazoabilidade do preconceito:

se a fortuna os fez Escravos, a natureza fê-lo homens; e porque há de poder mais a desigualdade da fortuna para o desprezo, que a igualdade da natureza para a estimação? Quando os desprezo a eles, mais me desprezo a mim; porque neles desprezo o

¹⁰ Breve de 07 de outubro de 1462 do Papa Pio II que proíbe escravização de africanos já convertidos. BOXER, Charles. *A igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 45.

¹¹ VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania, Lisboa, Capela Real, 1662. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 383-384. v. 1, t. 2. p. 383.

¹² RODRIGUES, Ernesto. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2. p. 11.

que é por desgraça, e em mim o que sou por natureza.¹³

No *Sermão XX do Rosário Maria Rosa Mística*, de data incerta, o pregador afirma que, nesta República¹⁴, os senhores se distinguem dos seus escravos pelo nome, cor e fortuna, e, com o intuito de consolar os africanos das suas aflições, explica que nenhuma dessas diferenças se mostra relevante aos olhos de Deus e de Maria. A cor, em especial, não torna o africano menos racional — ou menos humano — do que o seu senhor. “Entre os homens dominarem os Brancos aos Pretos é força, e não razão ou natureza.” Essa frase não poderia ser mais eloquente: brancos e pretos são iguais pela razão e pela natureza. E ainda cabe observar que Vieira atribui não mais à fortuna, mas à força o motivo dessa dominação. Trata-se de um cativo ilícito, portanto (injusto não *ab initio*, mas *quod administrationem*). E, então, depois de apresentar a violência, arremata o discurso num tom poético:

lá disse Deus a Samuel que Ele não era como os homens; porque ‘os homens olham para o rosto, e Deus para os corações’: Homo videt ea, quae parente, Dominus autem intuetur cor [1Rs 16, 7]. Pois assim como nos olhos de Deus, assim também nos de Sua Mãe, cada um é da cor do seu coração.¹⁵

3 Uma leitura escravagista de Vieira: a escravidão africana

Em termos cronológicos, Vieira se bate primeiro com a escravidão africana, antes da indígena, quando prega em 1633 o *Sermão XIV do Rosário Maria Rosa Mística* para a Irmandade africana de um engenho. Em apertada síntese, o pensamento do jesuíta sobre o assunto (neste e em outros textos) se desdobra nos temas da igualdade natural entre os brancos e negros e do sofrimento decorrente dos trabalhos árduos e maus-tratos deste cativo. Mas convém assinalar a ausência

de investigações sobre a licitude dessa escravidão. Para Vieira e todos os portugueses — e, em menor medida, os espanhóis —, a escravidão africana resultava de uma necessidade prática de mão-de-obra à medida que consideravam os africanos mais aptos para o trabalho duro do que os índios americanos. A diferença essencial entre a escravidão indígena e a africana resumia-se a uma questão legal: com algumas poucas exceções na costa ocidental, os habitantes da África não eram súditos do rei português, nem se encontravam sob a responsabilidade de receber o evangelho por parte de nenhum monarca europeu.

Ainda assim, embora os portugueses tivessem apenas se deparado com um comércio de almas já existente nas costas africanas, a demanda que impuseram incrementou este esse mercado muito além dos limites das formas lícitas de escravidão admitidas à época. Por esse motivo, ao longo de todo o século XVI, esse comércio, gradualmente, adquiriu uma péssima reputação; daí porque Vieira atribui à morte de D. Sebastião e à subsequente dominação espanhola — “o cativo de sessenta anos” — a aplicação de uma punição divina a todo reino pela participação portuguesa nesta escravidão. Entretanto, somente poucas vozes dissonantes denunciaram a ilegitimidade da escravidão africana, e Vieira se revela ambivalente demais para contar entre elas.

Ademais, por mais de um século, os portugueses nutriram o que se pode denominar de verdadeira “ignorância culposa” em relação à escravidão africana. O comércio de almas encontrava-se operante tão cedo como 1460¹⁶, e, antes da virada do século, já havia se tornado o maior tráfico de escravos que a Europa conhecera, mas Portugal preferiu presumir que todos os cativos decorressem de modalidades justas de escravidão. Não há dúvidas de que a Bula *Romanus Pontifex*, ao autorizar a escravização dos africanos que se inserissem na fórmula vaga de “inimigos do nome de Cristo”, concedeu muita latitude sobre a questão.¹⁷ Contudo, mesmo para

¹³ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obras Completas Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2. p. 363.

¹⁴ O termo “república” empregado por Vieira não deve ser compreendido como regime contraposto à monarquia, mas sim como governo misto.

¹⁵ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obras Completas Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2. p. 169, 177.

¹⁶ “Em 1466, o Duque de Viseu gabava-se de que africanos da costa ocidental, de ambos os sexos e todas as idades, eram comprados e vendidos como ‘gado’ nos mercados de escravos de Lisboa e Porto.” BOXER, Charles. *A igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Conreiras. Lisboa: Edições 70, 2013. p. 45.

¹⁷ Em 8 de janeiro de 1455, o Papa Nicolau V promulgou a Bula *Romanus Pontifex*, ponto culminante de uma série de bulas emitidas entre 1452 e 1456 a respeito da doação de territórios ultramarinos para Portugal, com a incumbência da pregação cristã. A bula concedia ao rei português e aos seus sucessores o direito de reduzir “*in perpetuum servitutis*” os pagãos e sarracenos inimigos de Cristo.

os padrões de uma época mais “dura” do que a atual, o silêncio das autoridades coloniais portuguesas e o de missionários religiosos revela-se ensurdecedor.

De fato, é no tópico da escravidão africana que os críticos gostam de apontar inconsistência no pensamento de Vieira. Em 15 de janeiro de 1661, a Câmara do Pará promove uma representação ao Padre Antônio Vieira, que era então o Visitador-Geral das missões naquele estado. O inaciano havia sucedido, por algum tempo, limitar os cativeiros injustos dos ameríndios da região, e os colonos, nesse documento, reclamam da miséria que a falta da mão-de-obra escrava produzia entre eles.¹⁸ Em 12 de fevereiro do mesmo ano, Vieira enviou documento que responde ao Senado da Câmara. Nele, reforçou as normas que restringiam a escravidão indígena e propôs como alternativa que os colonos se servissem dos escravos oriundos de Angola, “por serem os índios da terra menos capazes de trabalho, e de menos resistência contra as doenças”¹⁹.

Mesmo depois de expulso do Maranhão, e sem o peso da necessidade de procurar apaziguar os colonos, Vieira manteve a mesma opinião de que o escravo africano resiste melhor ao trabalho duro do que o ameríndio. Ao final de 1661, a perseguição que os colonos moveram contra os jesuítas ainda não havia se encerrado e foi ao encaicho do pregador em Lisboa, que precisou responder a um conjunto de acusações movidas no Conselho Ultramarino pelo procurador do Maranhão Jorge de Sampaio de Carvalho. Na sua resposta, Vieira ressaltou que os índios nativos, por sua “natural fraqueza”, não conseguiam suportar, por muito tempo, o trabalho a que os colonos os submetem e acabavam morrendo. A situação teria se alterado somente quando mandaram vir escravos de Angola, “que é gente por sua natureza serviçal, dura e capaz de todo o trabalho, e que o atura

e vive por muitos anos, se a fome e o mau tratamento não os acaba”²⁰.

E já bastante maduro, finalmente livre da perseguição empreendida pela Inquisição, Vieira concedeu o mesmo conselho de substituir a escravidão indígena pela africana em outros dois pareceres encomendados pelo Conselho Ultramarino: *Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos índios*, de data incerta, e *Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho o Padre Antônio Vieira*, de 31 de julho de 1678. Em ambos os documentos, diante da crise econômica do Maranhão, Vieira sugeriu que a Coroa emprestasse dinheiro para os colonos comprarem escravos de Angola²¹, visto que os africanos se mostrariam mais aptos ao trabalho duro.

Em suma, Vieira parece não ter escrúpulos por não procurar salvar os africanos do destino da escravidão. Chega até mesmo a atribuir a eles uma natureza serviçal, o que alude à doutrina aristotélica da escravidão natural, a qual o inaciano prontamente combateu em relação aos índios. Não há outro termo: Vieira parece hipócrita. Ronaldo Vainfas sentencia: “[apesar de vilipendiar o desleixo dos senhores de escravos] uma vez escravista, sempre escravista: Vieira foi grande defensor da escravidão africana no Brasil até o fim da vida. O maior de todos”²².

Esse tipo de crítica, todavia, somente faz sentido, se Vieira tivesse sido um árduo defensor do abolicionismo da escravidão indígena e, assim, haveria um contraste com a sua posição sobre a escravidão africana. Mas isso reduz o pregador a uma caricatura. Importa, pois, apresentar o seu pensamento nele mesmo, sem juízos formados de antemão ou anacronismos. Quiçá, a melhor maneira de fazer sentido das ideias de Vieira sobre a escravatura africana — se houver alguma coerência en-

PORTUGAL. *Bula “Romanus Pontifex” do Papa Nicolau V pela qual concedeu ao Rei D. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal e seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a ela adjacentes, desde os cabos Bojador e Não e toda a costa da Guiné, e que nelas possam mandar edificar igrejas cujos padroados lhe ficarão pertencendo*. Portugal: Torre do Tombo, 1455. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3907997>. Acesso em: 30 jul. 2022.

¹⁸ VIEIRA, Antônio. Representação da Câmara do Pará ao Padre Antônio Vieira, 15 de janeiro de 1661. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 310-312.

¹⁹ VIEIRA, Antônio. Representação da Câmara do Pará ao Padre Antônio Vieira, 15 de janeiro de 1661. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 310-312. p. 155.

²⁰ VIEIRA, Antônio. Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge de Sampaio. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 248.

²¹ VIEIRA, Antônio. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos índios Obras escolhidas. In: VIEIRA, Antônio. *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1669. v. 4 e VIEIRA, Antônio. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho o Padre Antônio Vieira, 1678. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4.

²² VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 61.

tre elas mesmo — é mergulhar de modo direto na mais enigmática, contraditória e hermética passagem do autor sobre o tema. Trata-se da carta a Roque Monteiro Paim sobre a rebelião do Quilombo dos Palmares. A coroa passou anos a procurar uma solução para as guerrilhas dos levantados dos Palmares, sem nenhum sucesso com as incursões militares. E havia uma desconfiança generalizada quanto a buscar acordos pacíficos. Mas o rei achava que um religioso poderia lograr êxito e entreteve a ideia de enviar um padre italiano para catequizar os revoltados e também negociar uma rendição. Consultado a esse respeito, Vieira, em carta de 02 de julho de 1691 a Roque Monteiro Paim, Desembargador do Paço, Juiz da Inconfidência e Secretário do rei, manifestou-se contra essa decisão. Expôs cinco motivos para tanto; quatro muito pragmáticos, entre os quais a desconfiança dos quilombolas que tomariam o padre por um espião do governador, e o fato de que nunca deixariam de admitir novos fugitivos. Mas, por último, apresentou o único argumento de ordem moral:

[...] quinta, fortíssima e total, porque sendo rebeldes e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo, e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço e à obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer²³.

Segundo Vieira, os africanos não possuiriam o direito de se rebelar contra o domínio dos seus senhores. Estão em pecado. O correto seria voltar ao serviço dos seus mestres. E, na frase seguinte, o jesuíta propõe um curso de ação hipotético, mas, a seu ver, o único eficaz para resolver o problema:

só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe Sua Majestade e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios, e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos, e os doutrinassem como aos demais.²⁴

Libertar os africanos, para Vieira, acabaria com toda a revolta. E, assim, eles poderiam viver como os índios livres, provavelmente também em aldeias ou povoações similares deles mesmos, a receber instrução e a fé cristã dos seus párocos. A conclusão parece óbvia: o inaciano

desejava aplicar aos africanos o mesmo plano que elaborou para os ameríndios, como se verá adiante. Mas, novamente, a frase seguinte coloca essa proposta em cheque:

porém esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho, seriam outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo.²⁵

A liberdade é uma noção perigosa para o Brasil. Pode espalhar-se. Muitos comentaristas retiraram deste excerto a lição de que, para Vieira, a escravidão africana corresponderia a uma estrutura essencial da sociedade colonial, a “moeda corrente entre Angola e Brasil”²⁶, posto que a economia brasileira somente poderia subsistir às custas da mão-de-obra africana. Certamente, trata-se de uma leitura possível, mas o inaciano não menciona a economia colonial nessa carta. Libertar os revoltados era perigoso porque os demais africanos — e havia muitos no Brasil — também iriam passar a exigir isso e podem criar novos Palmares. Talvez Vieira considerasse mesmo a libertação africana deletéria para a economia colonial, mas esta passagem não permite essa conclusão. A decisão de alforriar os quilombolas é ruim porque cria um exemplo que irá se repetir. E não há nenhuma explicação adicional sobre isso no texto. Imediatamente depois, Vieira se debruça sobre as formalidades de despedida. De fato, não se pode desvendar a concepção do autor sobre a escravidão africana com o emprego dos disjuntivos “aboliconista” ou “escravagista”: três ideias consecutivas de uma mesma carta bastam para evidenciar que outro contexto interpretativo se faz necessário.

Essa perspectiva ética pendular de Vieira no que concerne à escravidão africana — que, por enquanto, convém denominá-la mais simplesmente de “ambivalente” — também aparece em outros jesuítas portugueses. De um lado, o grande defensor dos índios no século anterior, Manuel da Nóbrega, em carta de 1551 a el-Rei D. João III, pede que envie alguns escravos da Guiné

²³ VIEIRA, Antônio. Carta Ânua, 1626. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. Epistolografia. p. 142-143. v. 1, t. 1. p. 455.

²⁴ VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, carta 718. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 4, t. 1. p. 455.

²⁵ VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, carta 718. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 4, t. 1. p. 455.

²⁶ HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; VAN DER GRIJP, Klaus; BROD, Benno. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: Primeira Época*. Petrópolis: Vozes, 1977. t. 2. p. 264.

para ajudar nas tarefas mais árduas no colégio dos meninos indígenas livres da aldeia na Bahia.²⁷ Outrossim, o Pe. Angel Valtierra chama esse comportamento dos jesuítas de o “pecado do tempo”, e, ainda, reproduz carta de 21 de agosto de 1611 de Luís Brandão, o reitor do Colégio São Paulo em Luanda, a Alonso de Sandoval, o grande pároco dos escravos africanos, em que aquele dizia a este para não nutrir muitos escrúpulos em relação à escravidão dos Angolanos, os quais seriam “bem cativos”.²⁸ Do outro lado, ainda no século XVI, os professores Miguel Garcia e Gonçalo Leite e, mais tarde, o próprio Manuel da Nóbrega, escandalizados com o comércio de almas, passam se recusar a ouvir confissões de quem possuísse escravos africanos. Por essa ousadia, os dois primeiros são transferidos de volta para a Europa.²⁹ Trata-se, pois, de questão generalizada demais para constituir um vício individual.

Por fim, convém assinalar que Vieira, nos sermões XIV, XX e XXVII do *Rosário Maria Rosa Mística*, reconhece os maus-tratos e as violências que os africanos padecem nas mãos dos senhores; então, engrandece o sofrimento comparando-o com os de Cristo. Mas muitos comentaristas³⁰ criticam o consolo que o jesuíta acrescenta depois: apesar de tudo, os africanos no Novo Mundo encontram-se em situação melhor do que os seus ancestrais na África, pois agora conheceram a mensagem cristã e podem ganhar o paraíso.³¹ Novamente, para não incorrer em anacronismos, este “consolo caritativo” tem mais sentido à luz do pensamento da escolástica ibérica.

4 As formas lícitas de escravidão no pensamento vieiriano

Como mencionado, Vieira, de maneira um tanto vaga, culpa a “fortuna” pela existência da escravidão.³² Ele emprega um termo que não encerra conotação pejorativa porque acredita haver modalidades lícitas de escravidão — o que será visto adiante. Tanto “poder tem a fortuna sobre os escravos, como sobre os livres; acharás que este, que tu hoje vês como escravo, amanhã o podes ver livre; e que ele, que hoje te vê livre, amanhã te pode ver escravo”³³. É próprio da roda da vida girar e alterar a sorte dos jogadores. Os portugueses podem se tornar cativos numa próxima jogada, e nem a altivez ou a cor da pele podem impedir isso. No *Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística*, o autor se dirige tanto aos escravos como aos senhores. O servo precisa ser consolado, perceber que o trabalho árduo o santifica e prepara a sua morada celeste, e acreditar que apenas o seu corpo está escravizado, mas a sua alma, sobretudo depois que aprendeu as verdades da fé, permanece livre. E os senhores precisam perceber que em nada se distinguem dos seus escravos, exceto pela fortuna — a qual se mostra muito inconstante.

Essas admoestações se destinam às obrigações morais corriqueiras de um cativo justo. Trata-se, sem dúvida, de um mal, mas um mal tolerável e, no caso da colonização brasileira para Vieira, até mesmo economicamente indispensável. Contudo, quando o jesuíta se depara com uma forma ilícita de cativo, ou ainda quando uma escravidão inicialmente legítima se contamina com os maus-tratos e a brutalidade, o termo empregado pelo autor muda de fortuna para “força” ou “violência”³⁴; isto é, perde o caráter de lícito, pois a for-

²⁷ NÓBREGA, Manuel da. Carta IX a el-Rei D. João III, 1551. In: NÓBREGA, Manuel da; CABRAL, Alfredo do Vale; FRANCO, Antonio. *Cartas Jesuíticas I: Cartas do Brasil do Padre Manuel Danóbrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. v. 2. p. 92.

²⁸ VALTIERRA, Angel S.J. Apresentação. In: SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopiū salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 28-31.

²⁹ PINTO, Porfírio José dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. 2018. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) - Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Lisboa, 2018. p. 172.

³⁰ FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antônio Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n. 84, p. 43-53, 2019. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/1373>. Acesso em: 30 jul. 2022. p. 48.

³¹ VIEIRA, Antônio. Sermão XIV do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 8, t. 2. p. 410.

³² José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura lançaram a hipótese de que a noção de fortuna consiste num verdadeiro *topoi* em Antônio Vieira. Encontra-se espalhada em diversos textos e sermões e representa uma ideia maior sobre o funcionamento das engrenagens da vida, como um jogo de azar, em que os jogadores se sentam diante de uma mesa redonda, todos equidistantes do centro, e esta não cessa de girar. Confira FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro; Ventura, Ricardo. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. *Cada um é da cor do seu coração*. Lisboa: Círculo de Letras, 2018. p. 19.

³³ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2. p. 365.

³⁴ “Olhai para os dois polos do Brasil, o do Norte, e o do Sul, e vede se houve jamais Babilônica, nem Egito no mundo, em que tantos milhares de Cativos se fizessem, cativando-se os que fez livres a natureza, **sem mais Direito, que a violência, nem mais causa,**

ça não pode criar o Direito. Vieira é um jusnaturalista leitor da segunda escolástica e jamais aceitaria uma definição de justiça à Trasímaco, não importa quão pragmático ou realista possa se revelar em diversas questões.³⁵ Se a escravidão maltrata o corpo do escravo, ela pode corromper a alma do senhor: quem escraviza também se torna cativo. E agora algo terrível pode acontecer. Os gritos dos que sofrem sobem aos céus, e, como se sabe, Deus castiga. “E porque os nossos cativeiros começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda de El-Rei Dom Sebastião, a que se seguiu o cativo de sessenta anos no mesmo Reino [a União Ibérica].”³⁶ A ideia de que a morte de D. Sebastião e o subsequente

que a cobiça, e vendendo-se por Escravos.” (grifo nosso). VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2. p. 365.

³⁵ Vieira é conhecido por suas posturas realistas — como aquela a propósito da rebelião do Quilombo dos Palmares, ocasião em que, apesar de favorável à libertação dos escravos, aconselha uma forte investida contra ela, em vez do perdão, para que a noção de revolta e de liberdade não se espalhe e contamine os demais escravos — e por lapidar frases de tom realista como “não basta que o que houver de governar seja homem com alma, mas é necessário que seja alma com homem”. VIEIRA, Antônio. Sermão da Dominga Vigésima Segunda post Pentecostes, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 5, t. 2. p. 353. Convém assinalar que o realismo de Vieira em nada se assemelha ao de Maquiavel. Pedro Calafate descreve, com bastante propriedade, as semelhanças e diferenças entre os dois autores. Tal como Maquiavel, Vieira sabe que as aparências importam, que os governantes não podem descuidar das razões de Estado, que a prudência consiste num importante valor político e que a própria Política seria a arte das artes. Entretanto, também atribui uma origem divina à Política e não a considera autônoma da Moral, além de criticar os “reis políticos”, os quais enganam, dissimulam, insinuam, impõem o medo e desviam, como se o poder fosse um fim em si mesmo. Segundo Calafate, para Vieira, o príncipe não poderia descurar dessas artes, mas elas não passam de instrumentos e devem servir à verdade. Confira CALAFATE, Pedro. Ética, política e razão de Estado em Antônio Vieira. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 53, n. 3, p. 375–392, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40337202>. Acesso em: 30 maio 2022. Exceto por este artigo de Calafate, falta, na literatura especializada, um estudo mais aprofundado sobre o suposto realismo de Vieira. Talvez também para esta questão, a escolástica ibérica possa se tornar uma boa chave de compreensão. Embora haja uma verdadeira teoria da justiça por trás, os juízos dos escolásticos são casuísticos porque se propõem a resolver problemas reais e contemporâneos. Semelhante aos trabalhos dos escolásticos, a compatibilização entre os valores cristãos e a conveniência política constitui um imperativo para Vieira. Ainda que este mundo possa ser descrito como o “vale das lágrimas”, é dever de todo ser humano aproximar o máximo possível a cidade terrena da cidade de Deus.

³⁶ VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2. p. 366.

“cativo” da União Ibérica constituem castigos pela participação portuguesa na escravidão africana — um negócio que adquiriu gradualmente ao longo do século XVI uma péssima reputação de injusto — apareceu, seis anos antes, em carta ao Rei D. Afonso VI.³⁷ O reino inteiro de Portugal, a comunidade política, recebeu punição da lei natural.

No *Sermão da Primeira Dominga da Quaresma* de 1653, o inaciano primeiro escandaliza a plateia com a ameaça do inferno, mas ele o faz como um amigo. “Pergunto-vos: qual é o melhor amigo: aquele que vos avisa do perigo, ou aquele que por vos não dar pena vos deixa perecer nele?”³⁸ Então, depois, ainda como um bom amigo, apresenta uma solução conciliatória, que parece acomodar os interesses econômicos dos colonos em conservar alguma escravidão com a salvação das suas almas. A citação é um pouco longa, mas vale a pena reproduzi-la, pois resume toda a proposta do autor sobre o problema da escravidão indígena:

quanto àqueles [índios] que vos servem [como escravos], todos nesta terra são herdados, havidos, e possuídos de má fé; segundo a qual não farão pouco (ainda que o farão facilmente) em vos perdoar todo o serviço passado. Contudo, se depois de lhes ser manifesta esta condição de sua liberdade, por serem criados em vossa casa, e com os vossos filhos, ao menos os mais domésticos, espontânea e voluntariamente vos quiserem servir [como escravos], e ficar nela; ninguém, enquanto eles tiverem esta vontade, os poderá apartar de vosso serviço. E o que se fará de alguns deles, que não quiserem continuar nesta sujeição? Estes serão obrigados a ir viver nas Aldeias de El-Rei, onde também vos servirão na forma que logo veremos. Ao sertão se poderão fazer todos os anos entradas, em que verdadeiramente se resgatem os que estiverem (como se diz) em cordas, para ser comidos: e se lhes comutará esta crueldade em perpétuo cativo. Assim serão também cativos todos os que sem violência forem vendidos como escravos de seus inimigos, tomados em justa guerra; da qual serão Juízes o Governador de todo o Estado, o Ouvidor-Geral, o Vigário do Maranhão, ou Pará, e os Prelados das quatro Religiões, Carmelitas, Franciscanos, Mercenários e da Companhia de Jesus. Todos os que deste juízo saírem qualificados por verdadeiramente cativos se repartirão aos moradores pelo mesmo preço, por que foram comprados. E os que não constar que a guerra, em que

³⁷ VIEIRA, Antônio. Carta ao Rei D. Afonso VI de 1657, Carta 85. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 2, t. 1. p. 226.

³⁸ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2. p. 234.

foram tomados, foi justa, que se fará deles? Todos serão aldeados em novas povoações, ou divididos pelas Aldeias que hoje há; donde repartidos com os demais índios delas pelos moradores, os servirão em seis meses do ano alternadamente de dois em dois, ficando os outros seis meses para tratarem de suas lavouras, e famílias. De sorte que nesta forma todos os índios deste Estado servirão aos portugueses: ou como própria, e inteiramente cativos, que são os de corda, os de guerra justa, e os que livre, e voluntariamente quiserem servir, como dissemos dos primeiros; ou como meios cativos, que são todos os das antigas, e novas Aldeias, que pelo bem, e conservação do Estado me consta que sendo livres se sujeitarão a nos servir, e ajudar a metade do tempo de sua vida. Só resta saber o preço destes, que chamamos meio cativos, ou meio livres, com que se lhes pagará o trabalho do seu serviço.³⁹

No mesmo sermão, em seguida, Vieira congratula a sua própria opinião como moderada. Todavia, ainda que possa parecer, esta moderação não reflete o meio termo entre, de um lado, os interesses econômico-escravocratas dos colonos portugueses e, do outro, as obrigações morais para a salvação. Devem se evitar certas leituras que creditam a Vieira uma perspectiva progressista, a qual reconhece a alteridade do indígena e, dessa feita, favorável à abolição da escravatura, mas que, confrontada com as condições reais da economia colonial, o obrigam a ser pragmático — e talvez um realista — e a fazer concessões. Não haveria nada mais anacrônico do que isso, pois tais leituras remetem a um catolicismo pós-ilustrado e a um socialismo de inspiração marxista, ambos estranhos a um homem do século XVII.

De fato, Vieira não cedeu espaço nem transigiu sobre os princípios éticos que vigiam na Teologia cristã do seu tempo. Todas as formas de escravidão que ele tolera constituem modos lícitos de acordo com o pensamento da escolástica ibérica. Considerava-se legítima a escravização de prisioneiros numa guerra justa, como a violação, v. g., do dever de aceitar a presença dos portugueses para comercializar e pregar o evangelho, mas, além

desta, também se aprovava outras formas de escravidão. Aceitava-se a servidão daqueles que estivessem reféns de outros índios para serem mortos (ou até comidos), o chamado resgate dos “índios em cordas”; neste caso, o preço da liberdade seria — parece irônico — a escravidão. Havia também um estranho caso de escravidão voluntária. E, outrossim, também não causaria espanto aos escolásticos esta proposta híbrida do pregador em que os índios seriam meio-libertos e meio-cativos e trabalhariam metade do ano nas suas lavouras na Aldeia e, na outra metade, nas terras dos colonos, mediante remuneração, desde que isso importasse para “o bem e a conservação do Estado”.

5 O problema da justiça numa guerra no século XVII

A doutrina da guerra justa representa a via mediana entre o repúdio total da guerra, como ocorre em correntes idealistas, e a aceitação incondicional da violência para o engrandecimento do Estado, segundo concepções próprias do realismo político, como se os reis e as potestades não se sujeitassem à Moral e às leis da natureza. Os partidários da guerra justa reconhecem que a guerra constitui um mal, mas há males ainda piores, como o assassinato de entes queridos e a profanação de cemitérios e lugares sagrados pelas mãos de soldados invasores. Trata-se de uma tradição universal: foi desenvolvida por teólogos e canonistas cristãos, mas também por juristas leigos.

A guerra justa corresponde a uma tradição eminentemente cristã, porque ela é desenvolvida e reelaborada por autores da cristandade europeia. Após a sua origem com Santo Agostinho, ela foi retomada por outros Pais da Igreja, por Santo Isidoro de Sevilha e o Papa Nicolau I. Houve, então, um hiato, e a guerra justa não recebeu mais atenção durante a Alta Idade Média. Somente depois das teses serem condensadas no *Decreto Gratiano*, na metade do século XII, o assunto volta a interessar os pensadores. Escrever sobre a guerra tornou-se bastante popular na Baixa Idade Média. Os canonistas e os teólogos começam a esmiuçar as teses até elas adquirirem a sua formulação clássica em Tomás de Aquino. Em virtude do interesse do Aquinate, a investigação sobre a guerra se torna referência obrigatória para todos os escolásticos. Por esse motivo, Alfred Vanderpol prefe-

³⁹ VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Domingo da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2. p. 239-240. O termo “resgate” se referia à captura violenta dos índios no interior para depois serem vendidos nos mercados de escravos. Na melhor das hipóteses, constituía um eufemismo para tirar o indígena da sua condição natural (tida pelos colonos como pecadora) para que se tornassem cristãos (ainda que escravizados). Vieira, nesse mesmo sermão, algumas linhas antes do trecho citado, zomba do uso corrente desta palavra. Por sua vez, as “quatro religiões” consistem, em verdade, em ordens religiosas dentro do Catolicismo: as carmelitas, os franciscanos, os mercedários (da Ordem das Mercês) e os jesuítas.

re denominá-la de a “doutrina escolástica do direito da guerra”.⁴⁰

O trabalho de Aquino sobre a guerra encontra-se condensado na questão 40 da *secunda secundae* do Tratado da Caridade, não no Tratado da Lei, nem no Tratado da Justiça da *Suma Teológica*, pois a guerra, antes de constituir um problema para o Direito, viola a Caridade. Ele se resume a quatro artigos. O primeiro versa sobre o problema da licitude da guerra; o segundo indaga se acaso seria lícito aos clérigos guerrear; o terceiro questiona tanto se seria legítimo aos combatentes usarem de estratégias, como se seria legal combater em dias festivos. Mas é no primeiro artigo mesmo que se encontra o cerne de sua concepção. Para haver justiça numa guerra, é necessário preencher três condições:

primeira, a autoridade do príncipe, por cujo mandado se permite fazer a guerra. Não cabe à pessoa privada declarar guerra, porque pode expor seu direito perante um tribunal superior. [...].

Requer-se, em segundo lugar, justa causa, a saber: que aqueles que são impugnados mereçam, por alguma culpa, essa impugnação. [...].

Terceiro, requer-se que seja reta a intenção dos combatentes: que se intente ou se promova o bem, ou que se evite o mal. [...].⁴¹

⁴⁰ VANDERPOL, Alfred. *La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre*. Paris: A. Pedone, 1919. p. 285. São autores dessa tradição, além de Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha (560-636), o Papa Nicolau I, com a sua carta aos búlgaros, o bispo Rufin, no tratado *De bono pacis* (1056), Yves de Chartres (1040-1116) e Abelardo (1079-1142). Na metade do século XXII, há o decreto do monge Jean de Gratian. Então, surgem Tomás de Aquino, Raimundo de Peñaforte (1180-1275), Inocêncio IV (1243-1254), Hostiensis (Henri de Suse: início do século XXIII-1271), Alexandre de Halès (1170-1245), Henri de Gand (início do século XXIII-1293) e São Boaventura (1221-1274). Depois, no século XIV e XV, passam a surgir obras cujos títulos remetam à guerra: João de Legnano (início do século XXIV-1383) – *De Bello* (1360), Henri de Gorychum – *De Bello Justo* (1420), Santo Antonio de Florença (1389-1459), Alphonse Tostate (1400-1455), Martin de Lodi – *De Bello* (século XV), Gabriel Biel (1425-1495), Sivestre Prierias (1456-1523), Thomas de Vio (Cajetan: 1468-1534), Guilherme Mathiae – *Libellus de Bello Iustitia Injustiave* (1533), Josse Clichthove (1472-1543). Depois, com as Grandes Navegações despontam os nomes de Francisco de Vitória, Francisco Suárez e Balthasar de Ayala – *De Jure et Officiis Bellicis et Disciplina Militari* (1582). Deste período, são nomes menores: A. Guerrero – *Tractatus de Bello Justo et Injusto* (1543), Diego de Covarruvias (1512-1577), Domingos de Soto (1494-1560), F. Martini – *De Bello et Duello* (1589), Gabriel Vasquez (1551-1604), Domingos Bañez (1528-1604), Roberto Berlarmino (1542-1621), Leonardo Lessius (1554-1623), Gregório de Valencia (1561-1603), Luís de Molina (1536-1600), P. Belli – *De re Militari et Bello* (1558), Alberico Gentili – *De Jure Belli* (1598) e o próprio Hugo Grócio – *De Jure Belli ac Pacis* (1625).

⁴¹ “Primo quidem, auctoritas principis, cuius mandato bello est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere:

Uma vez completadas essas condições, se um combatente se tornasse prisioneiro, seria lícito reduzi-lo à escravidão. Nesse caso, o cativo corresponde a um destino melhor do que a morte e estava de acordo com o direito comum. A clássica definição de liberdade do *Corpus Iuris Civilis*, nas *Institutas*, que todo jurista medieval e moderno conhecia — “faculdade natural de fazer o que lhe convier [ou ainda: ‘o que lhe for livre’], salvo o que lhe for proibido pela força ou pela lei”⁴² — estabelecia que a pessoa recebe a liberdade da lei natural, mas a lei humana poderia prever formas de aliená-la ou perdê-la. Os romanos nunca se preocuparam em justificar a escravidão; não há nenhuma explicação nas *Institutas* ou mesmo no *Digesto*; ela existe e só: “a escravidão, porém, é uma instituição de direito das gentes, por meio da qual alguém, contra a sua natureza, é submetido a outrem”⁴³. A escravidão constituía uma realidade corriqueira do mundo antigo, algo que fazia parte do cotidiano e, portanto, não requeria maiores explicações, salvo a de saber qual o ramo do Direito que a prescreveu, que, em geral, era o direito das gentes.

Nos séculos XVI e XVII, a prática da redução do prisioneiro à escravidão se encontrava derogada nas guerras entre os europeus. Ainda assim, ela ocorria em guerras que envolvessem europeus e outros povos. Como recurso retórico para chocar o público por um acontecimento traumático, Vieira alude aos cristãos cativos em Argel por sarracenos.⁴⁴

Não há dúvidas de que os juristas oficiais da Espanha e Portugal procuraram encaixar os ameríndios e os africanos nesta categoria. Só havia um porém. A pri-

quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi. [...] Secundo, requiritur causa iusta: ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. [...] Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta: qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur”. AQUINO, Tomás de. *Suma teologica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. Doravante, esta obra será denominada apenas de “ST”.

⁴² “Naturalis facultas ejus, quod quique facere libet, nisi quod vi aut iure prohibetur.” *Institutas*, Livro I, Título III, § 1º. IUSTINIANUS IMPERATOR; KRUEGER; MOMMSEN. *Corpus Iuris Civilis*. Berlin: Weidmann, 1906. v. 1. Doravante, esta obra será denominada apenas de “*Institutas*”.

⁴³ “Servitus autem est constitutivo iuris gentium, qua quis dominio alieno, contra naturam subiicitur”. *Institutas*, Livro I, Título III, § 2º.

⁴⁴ VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 276.

meira *junta* para lidar com o problema da dominação indígena pelos espanhóis foi convocada em 1504, ainda pelo Rei Fernando, e se reuniu sob a presença do arcebispo de Sevilha. Nela, procurou se descobrir se os índios poderiam ser dados aos hispânicos sem violação das leis humanas e divinas. Não se deve menosprezar a sinceridade dessas discussões. Pagden descreve que o reino como um todo estava tomado por um profundo sentimento de piedade após a morte de Isabel, que havia estabelecido em seu testamento que os índios deveriam ser tratados com respeito e compensados por qualquer malfeito que os espanhóis viessem a lhes afligir.⁴⁵

Como mostra Borges de Macedo⁴⁶, os títulos jurídicos da Conquista estavam misturados com outro problema: se povos não cristãos poderiam exercer, de maneira válida, domínio sobre seus territórios. Em 14 de maio de 1493, a Bula *Inter Coetera* do Papa Alexandre VI empregou o termo “doação” das “ilhas remotíssimas e as terras firmes” já descobertas por Colombo e “as que se descubram depois”, para que os reis católicos pudessem exercer “plena autoridade e jurisdição” a ocidente de um meridiano ideal conhecido como a “linha Alexandrina”, que passava a cem léguas a oeste das ilhas de Açores e Cabo Verde.⁴⁷ Em 7 de junho de 1494, o Tratado de Tordesilhas, imbuído desse mesmo espírito de divisão do mundo, modificaria um pouco os limites preestabelecidos. Para agravar o problema, quase meio século antes, entre 1452 e 1456, o Papa Nicolau V emitiu uma série de bulas em favor de Portugal com doações de territórios ultramarinos. Em especial, em 8 de janeiro de 1455, emitiu a Bula *Romanus Pontifex*, que doava ao Rei D. Afonso V e aos seus sucessores todas as conquistas lusitanas da costa da África e encomendava outrossim a pregação do evangelho e a edificação de igrejas. Com essa incumbência, vinha o direito de

reduzir “*in perpetuam servitutis*”⁴⁸ os pagãos e sarracenos inimigos de Cristo. De fato, como se sabe, os portugueses não chegaram a escravizar eles mesmos os africanos, mas, se possuíam o direito de fazer isso, percebiam os castelhanos que também deveriam ter.

Contudo, se o papa, de fato, possuía autoridade para alienar território alheio era discutível. Essa opinião não era sufragada nem mesmo pela Igreja: na metade do século XIII, o Papa Inocêncio IV reconheceu que os infieis poderiam ser titulares de domínio, posse e jurisdição.⁴⁹ Por um tempo, os resultados da *Junta* de 1504 pareciam haver bastado: os índios deveriam ser tratados com respeito e seriam instruídos na fé cristã e nos costumes europeus por particulares no instituto da *encomienda*. Mas o sermão-denúncia de Montesinos perturbou essa paz. Embora houvesse sido dirigido apenas aos maus-tratos sofridos pelos índios, o debate rapidamente se ampliou para abarcar aquelas questões que se encontravam mal resolvidas: a) a Espanha poderia exercer jurisdição naquelas terras?, e b) o papa possui autoridade sobre pagãos (bem como autoridade temporal sobre cristãos)? Tratavam-se de questões muito incômodas porque versavam sobre a legitimidade do projeto colonial e a autoridade papal.

Os apologistas da coroa perceberam que poderiam contornar essas armadilhas num breve excerto da obra *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, do teólogo escocês John Mair, professor da Universidade de Paris:

essas pessoas [os habitantes das Antilhas] vivem como animais em ambos os lados do equador; e sob os polos há homens selvagens como Ptolomeu diz em seu *Tetrabiblos*. E isso agora foi demonstrado pela experiência, de modo que a primeira pessoa a os conquistar, pode governá-los licitamente porque são escravos por natureza. Como diz o Filósofo nos capítulos terceiro e quarto do primeiro livro da *Política*, é claro que alguns homens são escravos e outros livres por natureza. Em alguns homens é determinado que existe tal coisa e que eles devem

⁴⁵ PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 28-29.

⁴⁶ MACEDO, Paulo Emílio Borges de. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? *Revista de Direito Internacional*, v. 9, p. 1-14, 2012. Disponível em <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/rdi/article/view/1602/1591>. Acesso em: 30 ago. 2022. p. 2.

⁴⁷ PORTUGAL. *Cópia do traslado autêntico da Bula “Inter Coetera Divinae Majestati” do Papa Alexandre VI pela qual concedeu a D. Fernando de Castela, à Rainha D. Isabel e a todos os seus sucessores, todas as ilhas e terra firme descobertas e por descobrir, desde o Setentrião até ao Meio Dia, tirada por uma linha desde o polo norte ao polo sul, a cem léguas das ilhas dos Açores e de Cabo Verde para ocidente*, Portugal: Torre do Tombo, 1493. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185853>. Acesso em: 30 ago. 2022.

⁴⁸ PORTUGAL. *Bula “Romanus Pontifex” do Papa Nicolau V pela qual concedeu ao Rei D. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal e seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a ela adjacentes, desde os cabos Bojador e Não e toda a costa da Guiné, e que nelas possam mandar edificar igrejas cujos padroados lhe ficarão pertencendo*. Portugal: Torre do Tombo, 1455. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3907997>. Acesso em: 30 jul. 2022.

⁴⁹ TIERNEY, Brian. Vitoria and Suarez on Ius Gentium, Natural Law and Custom. In: PERREAU-SAUSSINE, Amanda; MURPHY, James (ed.). *The Nature of Customary Law: Philosophical, Historical and Legal Perspectives*. Cambridge: Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities: University of Cambridge, 2004. p. 8.

se beneficiar disso. E é justo que um homem seja escravo e outro livre, e é justo que um homem governe e outro obedeça, pois a qualidade da liderança também é inerente ao senhor. Por isso, o Filósofo diz no primeiro capítulo do referido livro que esta é a razão pela qual os gregos deveriam ser senhores dos bárbaros, porque, por natureza, os bárbaros e os escravos são os mesmos.⁵⁰

Mair considerava a tese aristotélica não uma tentativa para explicar uma condição social existente na Atenas de IV a.C., mas uma classificação, alcançada por dedução, de uma determinada gente cuja existência havia sido demonstrada somente agora (*etiam hoc experientia compertum est*). Segundo Pagden, o ambientalismo ptolomaico constituía um meio popular de classificar os povos na Idade Média, e a referência a ele no trecho serve para provar tanto a hipótese aristotélica (tal como percebida por Mair), como a precisão da identificação dos índios com os escravos.⁵¹ Se essa gente fosse escrava por natureza, o problema da autoridade do Papa em fazer verdadeira doação simplesmente desapareceria. Ocorreria um modo originário de aquisição de território com a descoberta e a posterior ocupação.

Então, os juristas reais usaram a doutrina da escravidão natural, como interpretada por John Mair, para evitar discutir diretamente a legitimidade do domínio hispânico nas Américas. Se os ameríndios fossem menos do que humanos, então a coroa espanhola incorporaria as terras e as gentes sem grandes debates. O problema central, portanto, resumia-se à questão sobre se os índios, ainda que pagãos e com costumes estranhos, poderiam possuir soberania. Vieira também precisou se debruçar sobre isso. Num parecer de 1694, o inaciano, sem qualquer hesitação, caracteriza os índios de São Paulo como “senhores naturais das suas terras”, que delas foram arrancados por “suma violência e tirania”. E

⁵⁰ “Populi ille bestialiter vivit citra utraque equator sub polis vivit homines feri ut Ptholomei Quadripertito dicit: et etiam hoc experientia compertum est quare primus eos occupans iuste eis imperat: quae natura sunt servi ut primi Politicum tertio quarto dicit Philosopho qui sunt alii natura servi alii liberi manifestu est in quibusdam determinatum est esse tale aliquid quib ob id ipsum prodest: iustu est aliu servire aliu esse liberu: covenit aliu imperare alium parere eo império quo innatu est quare dominari. Propterea dicit Philosopho primo capite illi libri quao bre aiunt poete grecos barbaris dominari: oportere ide sit natura barbari servi.” MAIOR, Iohannes. *In secundum Setentiarum*. Parisii: Venudatur apud eunde Badium, 1519. Disponível em: <http://capricorn.bc.edu/siepm/books.html>. Acesso em: 30 ago. 2022.

⁵¹ PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 39.

como não pretende deixar nada apenas subentendido, acrescenta:

o que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassalos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassalos também não, porque, assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é, contudo, vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o cetro.⁵²

A metáfora da coroa de penas e do arco como símbolos da soberania dos índios tão válidos quanto a coroa de ouro e o cetro dos monarcas europeus serve para mostrar aos paulistas que por mais diferentes que possam ser as roupas, o idioma⁵³, os hábitos e até a religião dos indígenas, isso tudo não forma motivo suficiente para privá-los da sua liberdade nem para desconsiderar a jurisdição dos seus caciques. Não há dúvidas de que essa concepção remonta aos escolásticos ibéricos e, em especial, a Francisco de Vitória, uma das principais vozes da Controvérsia de Valladolid, para quem nem a infidelidade, o pecado mortal e a heresia não impedem os “bárbaros de serem verdadeiros donos das suas propriedades públicas e privadas”⁵⁴. E a referência aos espanhóis e genoveses cativos em Argel ilustra muito bem essa ideia. Tratava-se de uma situação dolorosa e traumática para os europeus em que cristãos eram escravizados por suma violência e tirania pelos sarrace-

⁵² VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 276.

⁵³ Vieira ainda relativizou essa diferença entre os paulistas e os índios sobretudo em relação à língua. É “certo que que as famílias dos portugueses e índios em São Paulo estão tão ligadas hoje umas com as outras que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola; e desunir esta tão natural ou tão naturalizada união seria género de crueldade entre os que assim se criaram, e há muitos anos vivem.” VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 284.

⁵⁴ “Quod barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim.” VITÓRIA, Francisco de. De indis recenter inventis relectio prior. In: VITÓRIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitória: relecciones teologicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. Doravante, esta obra será denominada apenas de “De Indis”.

nos, e qualquer europeu poderia relacionar-se com a injustiça sofrida; contudo, neste caso, Vieira transforma o índio no cristão cativo, e, por conseguinte, o paulista no corsário muçulmano.

Entre os escolásticos hispânicos, Vitória é quem prescreve, em definitivo, os títulos lícitos para a guerra contra os índios. Segundo Borges de Macedo⁵⁵, Vitória não era um defensor dos direitos dos índios; apenas não aceitava as teses do Requerimento de Burgos. Não aceitava a doutrina da escravidão natural, nem a autoridade do papa para doar as terras de não cristãos e não acreditava que a profissão da fé “errada” pudesse permitir a subtração das terras dos índios. Mas, na terceira seção da *Relectio de indis*, passa a defender os títulos pelos quais os espanhóis poderiam conquistar os índios. Entre os quais estava o direito de visitar e se estabelecer na América, sem sofrer danos, o de evangelizar e o da proteção dos inocentes contra as leis inumanas. Por último, ressaltava que, se houvesse mesmo alguma comunidade incapaz de se governar, então, por caridade, os espanhóis deveriam conduzi-la, ainda que não em proveito próprio, mas dos índios.⁵⁶

Vieira empreendeu uma batalha em dois fronts: uma contra os colonos portugueses, para sensibilizá-los, e outra junto à Coroa, para aprovar uma lei que refletisse os padrões que ele considerava correto. A primeira ele perdeu, mas logrou êxito com a segunda. Em 2 de abril de 1655, Vieira, entre outros “gravíssimos varões”, assinou parecer de uma junta do Conselho Ultramarino, que se reuniu com o específico intuito de aprimorar a provisão de 1653.⁵⁷ O jesuíta conseguiu criar a sua ver-

são da *Junta de Burgos*. O documento final foi aceito pelo Rei e serviu de projeto para a lei de 9 de abril de 1655. Além de aumentar o poder de fiscalização dos religiosos sobre os cativos e as aldeias — “antes os deixem [os índios] governar pelos Parochos e principais de sua nação” —, essa lei eliminou os casos de escravidão em decorrência do descumprimento de deveres de súdito (antropofagia e evasão fiscal) e, em relação à escravização de prisioneiros de uma guerra justa, inseriu cláusula que exige que esse tipo de guerra somente poderia ser declarada pelo rei, o que subtraiu das autoridades locais esta prerrogativa, “tirando em todos os Governadores o poder de fazerem a dita guerra ofensiva por própria autoridade”⁵⁸. Salienta Ventura que a falta de menção na lei às entradas no sertão também se revela significativa, pois estariam compreendidas no âmbito das “guerras ofensivas”, que precisariam da declaração real e se conformar aos demais critérios de guerra justa.⁵⁹ Vieira havia conseguido tornar em legislação o seu projeto, como definido no *Sermão das Tentações*.

6 O debate da escravidão voluntária herdado por Antônio Vieira

A instituição “aldeia” representava outro ponto central da proposta de Vieira. Ele desejava expandir pelo Maranhão uma experiência do século anterior que havia fracassado pelas razões erradas e, por isto, permaneceu como uma possibilidade nas mentes de todos os jesuítas. Convém lembrar que, já na primeira metade do século XVI, o sistema da *encomienda* havia se espalhado por toda a América Espanhola, mas também entrou na América Portuguesa: eram índios que serviam aos colonos e deveriam ser livres, mas eram, de fato, escravos. Vieira constatou o abismal malogro do instituto: além de não respeitarem a liberdade, os colonos não cumpriam as suas funções de instrução nos costumes portugueses, nem de pregação cristã.

⁵⁵ MACEDO, Paulo Emílio Borges de. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? *Revista de Direito Internacional*, v. 9, p. 1-14, 2012. Disponível em <https://www.publicaoacademicas.uniceub.br/rdi/article/view/1602/1591>. Acesso em: 30 ago. 2022. p. 6-7.

⁵⁶ VITÓRIA, Francisco de. *De Indis: De titulis legitimis quibus barbari potuerint venire in ditionem Hispanorum*. In: VITÓRIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitória: relecciones teologicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. p. 705-726.

⁵⁷ PORTUGAL. Consulta original de gravíssimos varões, sobre a forma e casos em que se devem cativar os índios das nossas conquistas. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia, t. IV, v. III, pp. 290-301. Uma disposição que merece menção neste parecer é a resposta ao terceiro caso de cativo que veio no decreto para a consulta (289v): se houver dúvida da justiça do cativo, o índio deverá ser libertado pois a presunção opera pela liberdade natural com a qual os homens nascem. A presunção regular que existiu durante o século XVI era em sentido contrário. Desejava-se não criar dilemas de consciência, “escrúpulos desnecessários” nos europeus.

⁵⁸ PORTUGAL. Ley que se passou pelo Secretário de Estado em 9 de abril de 1655 sobre os índios do Maranhão. In: ANAIS da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, v. 66, 1 pt, p. 25-28, 1948. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 30 ago. 2022. p. 25-28.

⁵⁹ VENTURA, Ricardo. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola. v. 3, t. 4. p. 28.

Em seu lugar, Vieira propôs ressuscitar o plano de outro jesuíta. Manuel da Nóbrega concebeu a aldeia, um espaço onde os nativos pudessem viver protegidos dos colonos e livres para cultivar as suas terras para a própria subsistência. Tudo isso ocorreria sob a administração dos jesuítas, que instruíam os índios nos costumes portugueses, pregariam o evangelho, realizaram batismos e demais sacramentos, num regime de ordem, trabalho, diversão e religião. As bem sucedidas *reducciones* que os seus colegas da Companhia implantaram no Paraguai operavam pelos mesmos princípios das aldeias. No Brasil, a experiência deu certo nos primeiros anos, mas erodiu com as investidas dos colonos nos primeiros anos do século XVII. Tão cedo como 1620, as aldeias costeiras haviam totalmente desaparecido.⁶⁰

Nas aldeias, os índios seriam mesmo catequizados e viveriam — como o próprio Vieira aduziu — “meio cativos e meio livres”. Cativos porque não poderiam deixar as aldeias sem perder a liberdade; livres porque, nas aldeias, receberiam o mesmo tratamento de cidadãos plenos. Para Vieira, as aldeias não correspondiam somente a um modo de organização dos nativos da sociedade colonial, uma forma mais humana e legítima pelos padrões morais da escola salmantina. Elas constituíam condição *sine qua non* para a integração do índio no corpo místico do Estado português. Mais do que isso, os nativos seriam instruídos para se tornarem o modelo de cidadão que a República necessitava neste momento da história do império lusitano — uma época que o jesuíta encarava como “messiânica”; revela-se significativo que é durante este núcleo que Vieira começa a escrever as suas *Esperanças de Portugal*, a primeira obra da sua verve profética. A aldeia representava um passo em direção a

um glorioso futuro político do Império e até da humanidade.

Por reduzir as possibilidades de novas escravizações e concentrar os índios livres fora dos lares dos colonos, a proposta que Vieira envida extingue por completo as reminiscências das *encomiendas*. Porém, o que impediria a história de se repetir, e os portugueses invadirem as aldeias para capturar os ameríndios novamente? Desde o início — como visto no *Sermão das Tentações* —, Vieira pensou nessa possibilidade e propôs que os aldeados trabalhassem metade do ano nas próprias lavouras e a outra metade nas terras dos portugueses, mediante uma remuneração. Na época de Nóbrega, os índios trabalhavam, apenas, para si mesmos nas aldeias. Esta proposta de Vieira deveria reduzir a cobiça dos colonos e ainda seria economicamente responsável, sem violar as regras existentes sobre o trabalho livre. E isto não seria uma nova modalidade de escravidão.

O problema da escravidão indígena no Brasil recebeu atenção já no século XVI. Em 1566, Mem de Sá convocou uma junta — composta pelo Governador-Geral, pelo Ouvidor Brás Fragoso e pelo bispo Pedro Leitão — para discutir a promulgação de leis sobre o assunto. E, em 30 de julho daquele ano, veio à lume o primeiro conjunto de legislação sistemático sobre os índios. Em especial, a lei regulamentava a escravização voluntária dos nativos: os índios somente poderiam vender-se em escravidão em caso de extrema necessidade, e, ainda assim, todas as alienações ficaram pendentes de exame da autoridade central.⁶¹

Essa sistematização teve vida curta. Enquanto a junta se reuniu, o rei de Portugal enviou carta a Mem de Sá na qual ordenava a convocação de outra junta, mas, por causa do atraso das comunicações, a correspondência somente chegaria após a promulgação da lei. A nova junta foi composta pelas autoridades mencionadas e outros três jesuítas (o provincial Luís de Grã, Manuel da Nóbrega e o visitador de Portugal, Inácio de Azevedo). As deliberações anularam o texto anterior e elaboraram um conjunto de leis que recebeu o nome de “Monitoria”. Os casos de escravidão indígena foram ampliados para três: os cativos de uma guerra justa, e, em situações

⁶⁰ EISENBERG, José. *Antônio Vieira and the justification of indian slavery*. New Haven: Yale University, nov. 1997. 15 p. p. 7. Até mesmo Bakunin enamorou-se do sistema das aldeias que os jesuítas procuraram instituir na América do Sul. Numa carta em que escreveu com Paul Lafargue e Engels, Marx deixa escapar: “[...] se a sociedade do futuro se organizasse conforme o modelo da Aliança, seção russa, sobrepujaria de longe o Paraguai dos reverendos padres jesuítas tão caros a Bakunin”. MARX, Karl. De L’ Alliance de la Democratie Socialiste et l’ Association Internationale des Travailleurs. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Contribuição para uma história da América Latina*. Trad. Carlos Alberto Martins. São Paulo: Edições Populares, 1982. p. 140. Importa observar que os Sete Povos das Missões no sul do Brasil representam a derradeira onda colonizadora dos jesuítas e são posteriores a este período: a primeira missão, São Francisco de Borja, é fundada em 1682. Confira KREUTZ, Estanislau Amadeu. *Missões Jesuíticas – Guaranis*: síntese histórica. Santo Ângelo, RS: EDI-URI, 2007.

⁶¹ RESOLUÇÕES da junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios, 30 de julho de 1566. In: LEITE, Serafim Soares J (ed.). *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1563-1568. v. 4. p. 354-420. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>. Acesso em: 30 jul. 2022. p. 354 e ss.

de extrema necessidade, o índio maior de vinte e um anos poderia vender a sua própria liberdade, e o pai os seus filhos. Segundo Eisenberg, o documento legal foi perdido, e só se conhece a sua existência pelo debate entre Quirício Caxa e Manuel da Nóbrega.⁶²

Até esse momento, em todos os locais da tradição romano-germânica, o problema jurídico da escravidão se resumia às disposições do *Corpus Iuris Civilis*, e as legislações destes países foram, portanto, influenciadas por ele. No *Digesto*, Florentino estabeleceu que a escravidão se baseia no *ius gentium*⁶³; porém, Marciano fundamentou ora no *ius gentium*, ora no *ius civili*, pois alguém só poderia se tornar escravo se capturado numa guerra (justa) ou se, maior de 21 anos, alienasse a sua própria liberdade a outrem.⁶⁴ Ademais, adiante, no *Codex Iustinianus*, essa forma estranha de escravidão voluntária recebeu uma expansão. O pátrio poder englobou até mesmo a capacidade de vender os filhos recém-nascidos: “se alguém vender um filho ou filha recém-nascida por causa da pobreza excessiva, nesse caso, somente quando a venda for forte, o comprador terá a oportunidade de manter o negócio.”⁶⁵ No Direito Romano, portanto, a pessoa capaz poderia dispor da própria cabeça (*capitis*), mas o poder do pai em dispor da liberdade do filho sofria algumas restrições: era limitada aos filhos recém-nascidos (*sanguinolentos*), em situações de extrema (*nimiam*) penúria, e a venda deveria ser forte (*valente*) — aqui, entende-se que o comprador não poderia se aproveitar da necessidade do vendedor e deveria pagar um

preço justo, além de compreender também a possibilidade da retrovenda (o pai comprar de volta a criança).

A justificativa para a escravidão oriunda de uma guerra justa era bastante incontestada e permaneceria assim até o século XVII, diferentemente dos casos de escravidão voluntária. Por isso, as disposições do *Corpus Iuris Civilis* teriam de ser adaptadas aos novos tempos. A Mesa de Consciência e Ordens de Portugal havia reinterpretado o termo latino *nimiam* para abarcar também situações de “grande” necessidade. Quirício Caxa defendeu que a revisão do direito comum, por parte desse órgão, encerrou uma interpretação extensiva. Para ele, a intenção da Mesa de Consciências e Ordem de Portugal, com a substituição do termo “extremo” por “grande”, foi a de ampliar as ocorrências de alienação: a exceção à regra se estenderia para casos similares, quando a justiça assim o reclamar. Ademais, entendeu Caxa que cada um seria senhor de sua própria liberdade e poderia, portanto, aliená-la como bem aprouver.⁶⁶

Manuel da Nóbrega, no entanto, que havia participado da elaboração da lei, considerou suspeita a voluntariedade desse tipo de venda, visto que os colonos portugueses mormente coagiam os índios à submissão. Para ele, o sentido da lei sempre foi o de restringir a possibilidade da escravidão indígena; assim, o termo “grande” seria sinônimo de “extrema” e só se aplicaria a ocasiões em que o direito do índio entrasse em conflito com outros bens superiores, como a vida e a autopreservação, quando ele corresse o risco de morrer de fome. Nóbrega havia até sugerido eliminar da lei a possibilidade da venda do filho pelo pai para evitar qualquer dubiedade. Como bom canonista que era, defendia que as leis só poderiam ser interpretadas extensivamente se esta extensão fosse para o benefício da comunidade e não resultasse em vantagem privada para alguém (*nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta*). A norma em questão parece vantajosa aos portugueses, mas não aos índios, o que contrariaria o bem comum. Cumpre salientar que Nóbrega, ao pensar assim, considerou os índios parte do corpo político — ao menos, desde a reforma —, e o bem estar destes seria um problema da comunidade civil. Desse modo, nenhuma lei que os prejudicasse poderia ser justa (conforme o *ius*).⁶⁷

⁶² EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004. p. 13.

⁶³ *Digesto*, Livro I, Título V, art. 4, § 1º. IUSTINIANUS IMPERATOR; KRUEGER; MOMMSEN. *Corpus Iuris Civilis*. Berlim: Weidmann, 1906. v. 1. Doravante, esta obra será denominada apenas de “*Digesto*”.

⁶⁴ Em verdade, havia uma terceira hipótese: os nascidos de uma escrava. “*Servi autem in dominium nostrum rediguntur aut iure civili, aut gentium. Iure civili, si quis se maior viginti annis ad pretium participandum venire passus est; iure gentium servi nostri sunt, qui ab hostibus capiuntur, aut qui ex ancillis nostris nascuntur.*” (“Ora, os escravos são reduzidos ao nosso senhorio por direito civil ou por direito dos povos. Por direito civil, se alguém, maior de vinte anos, aceitar ser vendido de modo a participar do preço de venda; por direito dos povos são nossos escravos os que são capturados por inimigos ou os que nascem das nossas escravas”). *Digesto*, I, V, 5, §1º.

⁶⁵ “*Si quis propter nimiam paupertatem egestatemque victus causa filium filiamve sanguinolentos vendiderit, venditione in hoc tantummodo casu valente emptor obtinendi eius servitii habeat facultatem.*” *Codex Iustinianus*, IV, XXXXIII, 2. IUSTINIANUS IMPERATOR; KRUEGER; MOMMSEN. *Corpus Iuris Civilis*. Berlim: Weidmann, 1906. v. 2.

⁶⁶ EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004. p. 15 e 19.

⁶⁷ EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, p.

Apesar da hermenêutica jurídica mais robusta de Nóbrega, foi Caxa que terminou por representar o “es-pírito do seu tempo”. Nóbrega pertence a uma primeira geração de missionários jesuítas no Brasil, preocupada com o projeto de evangelização; daí a ênfase em preservar a liberdade dos índios: para que a conversão fosse voluntária e perfeita. Já Caxa, um professor de Teologia das escolas jesuítas, as quais precisavam manter boas relações com os colonos e recrutar noviços, pressentiu a crescente insatisfação dos colonos com os missionários por causa da escravidão indígena e queria desanuviar as tensões.

Mas não há dúvidas de que Caxa precisaria refinar a argumentação. E o fez. Toda a chave argumentativa se resumiria à assertiva de cada um ser “senhor” (*dominus*) da própria liberdade. Caxa se aproveitou de certa ambiguidade do conceito de *dominium* em Tomás de Aquino. O termo “domínio” aparece, primeiramente, no autor como sinônimo de propriedade, uma relação que os homens têm com as coisas. Trata-se de um instituto de direito humano. Aquino argumenta que, em caso de extrema necessidade, furtar não constituiria um pecado, pois a divisão e apropriação dos bens, que procede do direito humano, não poderiam derogar um preceito de uma ordem superior — de direito natural e divino — que foi a ordenação dos bens, por parte da Providência, para satisfação das necessidades humanas.⁶⁸ Cabe ressaltar que a divisão dos bens e a instituição da propriedade privada não são contrárias ao direito natural em si mesmas, mas se adicionam a este por meio de uma conclusão “positiva” da razão humana⁶⁹ (em outras palavras,

o *dominium* pertence ao direito das gentes para o autor). Outrossim, tal como a propriedade privada, a escravidão não era uma condição natural, mas foi adicionada por uma convenção humana (*ius gentium*):

[...] deste modo, ‘a posse comum de todos os bens e o estado de liberdade’ são de direito natural, porque a distribuição das posses e a escravidão não foram impostas pela natureza, mas pela razão humana para a utilidade da vida humana.⁷⁰

O problema é que Tomás de Aquino também chama de *dominium* o poder que o rei tem sobre os seus súditos e o dono sobre o seu escravo.⁷¹ São diferentes modalidades — a primeira forma existia até mesmo no estado de inocência e seria, pois, natural —, mas constituem domínio assim como a propriedade. O Aquinate não extrai maiores consequências disso, mas essa ambiguidade permite a Caxa afirmar que o homem teria a “propriedade” da sua liberdade, e — como qualquer instituto de direito humano não ordenado diretamente pela lei natural — poderia dela dispor, exatamente como se ela fosse um direito subjetivo.

Segundo tese bastante famosa de Michel Villey, para os juristas romanos (bem como para Tomás de Aquino), não havia a noção de direito subjetivo. Quando estes falavam de *ius*, referiam-se a um estado de coisas objetivo, a coisa (incorpórea) justa, não uma faculdade ou um atributo devido a alguém. O indivíduo podia reivindicar não o seu direito, mas o cumprimento, por parte de outrem, de uma obrigação que lhe era devida. A ideia de direito subjetivo representaria uma invenção (e, para Villey, uma perversão também) nominalista.⁷²

no es usual en la terminología teológica y en el pensamiento jurídico actual. El derecho de gentes está constituido por las conclusiones deducidas de los primeros principios, absolutamente evidentes, de la ley natural. Hay, pues, un **positivo** esfuerzo, aunque muy fácil, para deducir y dictaminar esas conclusiones, que están muy próximas a los principios y por eso se hallan al alcance de **todas las gentes**. Pero la fuerza o vigor de obligación, en esas conclusiones, viene del mismo derecho natural, que substancialmente contienen.” (grifo do autor). SANTIAGO RAMIREZ. Introducción a las cuestiones 95-97. In: AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. t. 6. p. 148.

⁷⁰ “Et hoc modo ‘communis omnium possessio, et omnium una libertas’, dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae.” ST. 1-2 q. 94 a. 5.

⁷¹ ST. 1 q. 96 a.4.

⁷² “La science juridique des classiques, pour établir le droit de chacun (jus suum cuique), ne part pas de l’individu, mais objectivement de la masse des biens sociaux à partager: le droit de chacun, c’est un quotient. Le droit n’est donc pas ‘l’attribut’ de l’individu, isolément considéré, mais une chose, une chose **objective** (‘chose in-

7-35, 2004. p. 18.

⁶⁸ ST. 2-2 q. 67 a.7.

⁶⁹ “Unde proprietatis possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per ad inventionem rationis humane.” ST. 2-2 66 a.2. À primeira vista, Aquino faria uma classificação muito confusa do direito das gentes: no Tratado da Justiça, seria direito natural e, no Tratados das Leis, direito positivo. Em verdade, todo o problema reside na derivação deste *ius* dos preceitos naturais, que procede de uma maneira mais rápida e menos inequívoca do que o restante do direito positivo. Tão direta que ele seria o próprio direito natural, embora pendente de uma convenção humana. Em verdade, o Doutor Angélico não emprega o termo “positivo” aqui na sua acepção usual; deve substituir-se a expressão por “humano”. O direito das gentes consiste no direito natural humano: o seu fundamento é a razão natural, mas ele não se mostra evidente. Ele pressupõe certo esforço humano para derivá-lo de verdades outras que — estas sim — são evidentes. De qualquer maneira, ele não depende de uma positividade para existir, como o *ius civili*. “Al suponer una intervención de la razón discursiva para deducir lo que no aparece inmediata y absolutamente a la inteligencia, el derecho de gentes tiene algo de positivo, pero tomando el término **positivo** en un sentido muy amplio, que

Argui Eisenberg que a escolástica hispânica de matriz jesuítica buscou combinar o direito subjetivo nominalista com a teoria jurídica tomista e chega até mesmo a sugerir que foi Caxa que deve ter influenciado Luís de Molina no *De Iustitia e de Iure* publicado em 1606 (mas provavelmente escrito antes de 1592).⁷³

Todavia, essa hipótese levantada por Eisenberg funda-se numa pressuposição bastante problemática: a de que não existiu nenhum escritor da escola de Salamanca, em especial de matriz dominicana, que houvesse efetuado a junção do direito subjetivo nominalista com a teoria jurídica tomista antes de Molina e de Caxa e fosse importante e conhecido o suficiente para influenciar a ambos. E há; é o próprio Francisco de Vitória. No comentário à *Secundae secundae quaestio* 62 da Suma Teológica, intitulada *De restitutione*, Vitória define *ius* como “o poder ou a faculdade que convém a uma pessoa de acordo com as leis”⁷⁴. Trata-se de uma definição secundária, uma outra ideia sobre direito, além da tradicional *ipsa res iusta* de Tomás de Aquino, contra a qual o teólogo salmantino não se insurge. Essa noção aparece para explicar a natureza do *dominium*, pois não existe domínio que não seja baseado no Direito. Perceba a proximidade desse conceito com o do nominalista Jean Gerson: “direito é a faculdade ou poder adequado a alguém de acordo com o ditame da razão reta”⁷⁵. O termo “faculdade”, presente em ambos, torna o *ius* não o resultado de uma proporção justa, como no Aquinate, mas algo inerente ao sujeito, que o pertence. É a ideia de direito subjetivo. Mas há, também, uma diferença relevante: a conformidade desta faculdade deve se dar, em Gerson, com a reta razão, e, em Vitória, com as leis. Ainda que, em ambos, os direitos subjetivos procedam, em última análise, da natureza, a fonte dos direitos passa a ser,

consoante Vitória, a lei, ao contrário do que entendiam Gerson e outros nominalistas, como Summenhart, para quem a lei tinha caráter meramente declarativo.⁷⁶ A lei natural, portanto, é a medida do direito subjetivo, para Vitória, e, como tal, ela o antecede. Já para os nominalistas, o direito subjetivo é desvelado pela natureza, não há a mediação da lei. Francisco de Vitória consegue tornar a ideia de direito subjetivo mais palatável para a sensibilidade tomista.

Também no *De Iustitia et de Iure*, de Domingos de Soto, publicado em 1566, pouco antes do debate entre Nóbrega e Caxa, o autor define domínio como “uma faculdade para proveito próprio do titular, pelo que se diferencia de outras espécies de direito, em que o superior governa os inferiores para o bem deles próprios”⁷⁷. E, tal como em Vitória, o *ius* é explicado em termos tomistas, enquanto o domínio é caracterizado como uma espécie de direito e uma faculdade.

Tradicionalmente, os comentadores atribuíam a paternidade da noção de “direito subjetivo” ao holandês Hugo Grotius, mas, no fim do século XIX, com a publicação da obra de Alphonse Rivier⁷⁸, inicia-se uma literatura revisionista que coloca o foco na escolástica espanhola. Ademais, convém mencionar que *los maestros* salmantinos se sentiam cientificamente solidários. Eles emprestavam os seus manuscritos de aula entre si, e estes corriam de mãos em mãos. As *relecciones* de Francisco de Vitória foram publicadas dez anos após a sua morte e trinta anos após o pronunciamento da primeira. Mas, mesmo antes disso, propagaram-se rapidamente cópias pelas mais distintas universidades espanholas. Sabe-se que, sobre cópias de Vitória, ensinaram Melchior Cano em Alcalá e Martín de Ledesma em Coimbra. Em Sa-

corporelle”), une quantité délimitée de prérogatives ou de charges. Il n'est pas ‘pouvoir’ d'accomplir telle activité (circuler – dire son opinion – cultiver l'atterre), mais – voici la nuance essentielle – **zone** de pouvoir, secteur d'action délimité par rapport à d'autres secteurs attribués à d'autres associés.” VILLEY, Michel. *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1962. p. 160.

⁷³ EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004. p. 33.

⁷⁴ “[...] potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges”. VITÓRIA, Francisco de. *Comentarios a la Secunda secundae*. Madrid: Beltrán de Heredia, 1932. t. 3. *De Iustitia, in Ila Ilae*, q. 62, art. 1, 5.

⁷⁵ “Ius est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis”. GERSON, Iohannes. *Liber de vita spirituali animae*, lec. 3a. In: OPERA omnia. Antwerpiae: L. Ellies du Pin, 1706. Reimpr. Hildesheim, G. Olms Verlag, (1987), III, col. 26 A.

⁷⁶ FOUTO, Ana Caldeira. *Dominium na Doutrina de Francisco de Vitória: reflexões para a historiografia de um discurso jurídico moderno*. In: SEIXAS, Margarida; Silva, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021. p. 137.

⁷⁷ “[...] dominium sit facultas ad proprium utentis comodum, quo differat ab aliis iuris speciebus, quibus superior inferiores ob suum ipsorum bonum governat”. Fratris Dominici Soto Segobiensis, Theologi, ordinis Praedicatorum. *De Iustitia & Iure libri decem*. Salmanticae: expensis Benedicti Boyerii bibliopolae apud Ioannem Mariam à Terranoua, 1566, IV q. I.

⁷⁸ RIVIER, Alphonse. *Note sur la littérature du droit de gens avant la publication du Jus Belli ac Pacis de Grotius (1625)*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1883. Confira também HINOJOSA, Eduardo. *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos españoles, anteriores a nuestro siglo*. Madrid: Reus, 1890 e NYS, Ernest. *Le Droit de la Guerre et les précurseurs de Grotius*. Bruxelles: Leipzig: Murquardt, 1882.

lamanca, valeram-se delas Soto, Cano, Chaves, Barrón, Cuevas e Covarrubias. Luís de Molina, lecionava as *relecciones* em Évora. Vários autores, em especial, Melchior Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomaior, João de la Penha, Mancio de Corpus Christi, João de Guevara, Luís de Leão, Bartolomeu de Medina, Pedro de Aragão e Domingo Bañez, não se limitaram a repetir Francisco de Vitória, mas promoveram acréscimos valiosos. Luciano Pereña, na sua coleção *Corpus Hispanorum de Pace*, demonstra que houve uma verdadeira escola em Salamanca, bastante orgânica e articulada, com profícuo debate.⁷⁹

Antônio Vieira, provavelmente, leu a maioria desses escolásticos e poderia haver buscado inspiração em qualquer um deles para elaborar a sua própria definição de liberdade como “faculdade” do indivíduo. Mas ele citou (quase) *ipsis litteris* o conceito do Teólogo e Bispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro: “*naturalis facultas ejus, quod de se, ac rebus suis quisque; facere possit, ut velit*”⁸⁰ (“faculdade natural sobre si e sobre as suas coisas, sobre as quais tem poder para fazer conforme a sua vontade” — tradução mais literal). Convém comparar com a própria fórmula de Vieira: “*naturalis facultas ejus, quod de se et rebus suis quis que facere velit*” (“faculdade natural de fazer o que quiser [conforme a sua vontade] sobre si mesmo e sobre as suas coisas”).⁸¹ Equivaleria a uma transcrição literal, exceto por se tratar de uma construção mais direta que somente poderia ter sido feita por alguém que conhecesse melhor o latim do que o próprio Montenegro. E faz sentido que a fonte imediata de Vieira houvesse sido este autor. Montenegro estudou na Universidade de Salamanca e na de Santiago de Compostela (onde também se tornou professor catedrático) e publicou, em 1668, a obra *Itinerario para parochos de índios*, um livro com lições práticas destinado aos deveres pastorais ordinários dos padres que evangelizavam junto aos índios.

⁷⁹ PEREÑA, Luciano. Génesis suareciana del ius gentium. In: SUAREZ, Francisco. *De Legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975. (Coleção *Corpus Hispanorum de Pace*, v. 14). p. xx e ss (doravante esta obra será denominada apenas de “DL”).

⁸⁰ PEÑA MONTENEGRO, Alonso. *Itinerario para parochos de índios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Madrid: Ioseph Fernandez de Buendía, 1668. Disponível em: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/9040>. Acesso em: 30 ago. 2022. lib. II, Tract. X, sess. I, n. 7. p. 249.

⁸¹ VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obras Completas Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4. p. 279.

O debate entre Caxa e Nóbrega ilustra o impacto praticamente imediato (a imediatez deve ser sempre considerada em face das dificuldades de comunicação da época; pode dizer-se que houve uma penetração muito rápida) da inovação que a escola de Salamanca exerceu sobre Portugal e as Américas espanhola e portuguesa. Havia uma grande mobilidade entre as universidades ibéricas, e esse movimento mostra-se bastante perceptível entre os escolásticos jesuítas. Francisco Suárez estudou Cânones em Salamanca (embora não termine), depois Teologia no Colégio Romano, lecionou em Alcalá e brevemente em Salamanca, e atingiu o auge da sua carreira em Coimbra. Luís de Molina estudou nas universidades de Salamanca e Alcalá e começou a sua carreira docente, primeiramente, em Coimbra e, posteriormente, em Évora.

Nesse debate, Caxa pode muito bem haver materializado os interesses dos colonos portugueses na América, mas a realza em Portugal se encontrava mais próxima de Nóbrega, e a própria noção de escravidão voluntária passaria a sofrer ataques frontais do governante. Em março de 1570, o recém-coroadado rei Dom Sebastião promulgou lei que baniu qualquer tipo de escravidão voluntária, quer seja a do filho recém-nascido pelo pai, quer seja a pessoal do maior de idade. Contudo, a pressão contrária foi tamanha que o rei transferiu a competência sobre o tema da escravização do índio para a administração colonial. E, então, em meados da década de 1570, as autoridades coloniais voltaram a legalizar a escravidão voluntária.⁸²

Quando aconteceu a União Ibérica, os reis espanhóis voltaram a tentar restringir a escravidão voluntária. O rei Felipe I de Portugal — e Felipe II da Espanha — editou em 1587 nova legislação que legalizou a prática, desde que a alienação tivesse sido verdadeiramente voluntária, sem qualquer coerção. No mesmo ano, expediu outra lei que conferiu aos jesuítas o monopólio da autoridade legal para trazerem índios do interior do continente, desde que viessem de livre e espontânea vontade como homens livres, o que ameaçava as bandeiras de apresamento paulistas. Ao final do século XVI, o problema da justificação da escravidão voluntária parecia ter sido superado pelos jesuítas, que, graças à legislação, detinham muito poder nas negociações sobre a liberdade

⁸² EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004. p. 26.

dos nativos. Esse movimento de restrição à escravidão voluntária culminou em 1595, quando o rei Felipe II de Portugal — e Felipe III da Espanha — promulgou nova lei que declarou todos os índios cidadãos livres do Império. Trata-se de chancela real à tese de Nóbrega sobre a incorporação dos índios ao corpo político. A lei ainda prescreveu que a única forma de escravidão lícita era a resultante de captura numa guerra justa e reafirmou a prerrogativa de os jesuítas serem os únicos autorizados a trazer os índios do interior (para trabalhar nas então *encomiendas*).⁸³

Todavia, já na virada do século XVII, com a intensificação das entradas e bandeiras, os jesuítas perderam por completo o controle sobre a questão da escravidão indígena no Brasil. Em julho de 1609, o rei Felipe II promulgou nova lei que declarava todos os índios incondicionalmente homens livres, mas o Conselho Municipal da Bahia se reuniu e rejeitou integralmente a lei. A pressão colonial se tornou irresistível, e o rei, no ano seguinte, invalidou de vez a lei.

À medida que o tema da escravidão voluntária se torna cada vez mais controverso, começaram a aparecer mais e mais textos sobre o trabalho livre. Margarida Seixas⁸⁴ descobriu manuscritos de dois escolásticos portugueses do final do século XVI que buscam regulamentar esse tipo de atividade: Pedro Simões e Cosme de Magalhães, os quais lecionaram nas universidades de Évora e Coimbra respectivamente. O tratamento do assunto em ambos é muito parecido, e não diferem substancialmente nem em suas fontes — as quais também resultam de uma combinação entre a tradição tomista, revigorada por Francisco de Vitória e, em especial, Domingos de Soto, e o nominalismo.

A diferença fundamental entre o trabalho livre e o trabalho escravo para os autores não seria o salário, mas a duração; este vincularia a pessoa por toda a vida, enquanto aquele somente de forma provisória. O trabalho livre se insere dentro de tratados *De restitutione*. Salienta a autora⁸⁵ que o conceito de *restitutio* surgiu, primeiro no

contexto da penitência e da absolvição dos pecados. A ideia era que a restituição do indevidamente apropriado constituiria pressuposto da absolvição, como foi estabelecido primeiro por Agostinho de Hipona, na *Epistola ad Macedonium*, e depois integrada no *Decretum* de Graziano (C. 14, q. 6, c. 1 *Penitentia non agitur, si res aliena non restituitur*) e, mais tarde, no *Livro Sexto das Decretais* (L.5, t. 13, 4: *Peccatum non dimittitur, nisi restituatur ablatum*). O livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo também é abundantemente citado pelos escolásticos portugueses. Mas é Tomás de Aquino quem primeiro inovaria sobre o tema e chega a criar verdadeira “teoria da restituição” como regra jurídica. O Aquinate observa a divisão aristotélica entre justiça distributiva e comutativa e insere nesta o tema da restituição: “assim a restituição é um ato da justiça comutativa quer quando a coisa de um está em poder de outro, por vontade daquele, como no mútuo ou no depósito; quer quando está contra a sua vontade, como na rapina ou no furto”⁸⁶. Vitória e Soto também redigem um tratado sobre a restituição.

E como se encaixaria o trabalho livre no tema da restituição? Segundo Seixas⁸⁷, os autores apresentam diferentes fundamentos para o que francamente já denominam de “jurisdição”: o direito natural justificaria o domínio do *pater familiae* sobre a mulher e os filhos, o direito das gentes para a jurisdição do senhor sobre os escravos, e o contrato, um instituto do *ius civili*, para os serviços livres. Trata-se, pois, de uma vinculação contratual, e o poder do senhor se estenderia ao que ficar pactuado. Aqui, haveria até mesmo um direito contratual de castigar o trabalhador, visto que se entendia que a justiça punitiva também seria comutativa.

Obviamente, à época, as condições de trabalho apresentavam-se muito mais penosas dos que as que existem atualmente. Porém, para os propósitos do presente texto, importa salientar algumas diferenças entre o trabalho livre e o escravo. Em primeiro lugar, a sua inserção na

Escolástica Peninsular: manuscritos portugueses no final do século XVI. In: SEIXAS, Margarida; SILVA, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021. p. 244.

⁸⁶ “Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae: quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.” ST. 2-2 q. 62 a.1.

⁸⁷ SEIXAS, Margarida. Do trabalho livre nos textos da Segunda Escolástica Peninsular: manuscritos portugueses no final do século XVI. In: SEIXAS, Margarida; SILVA, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021. p. 250.

⁸³ EISENBERG, José. *Antônio Vieira and the justification of indian slavery*. New Haven: Yale University, nov. 1997. 15 p. p. 5.

⁸⁴ Professora da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa que trabalhou no projeto “A Escola Ibérica da Paz”, coordenado por Pedro CALAFATE. Confira SEIXAS, Margarida. Do trabalho livre nos textos da Segunda Escolástica Peninsular: manuscritos portugueses no final do século XVI. In: SEIXAS, Margarida; SILVA, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021. p. 239-263.

⁸⁵ SEIXAS, Margarida. Do trabalho livre nos textos da Segunda

justiça comutativa torna o instituto uma relação entre iguais, por mais desigual que possa parecer à sensibilidade contemporânea o padrão poder castigar o empregado ou não lhe pagar um salário. Por oposição, na escravidão mesmo, não haveria igualdade. O empregado é igual ao padrão obviamente não na situação econômica (os autores utilizam a expressão “jurisdição econômica”), mas porque não haveria nenhuma diferença de *capitis*: ambos eram livres e cidadãos do império.

Em segundo, o pertencimento da questão no *ius civili*, enquanto a escravidão defluiria do *ius gentium*, revela-se muito significativo. Não se trata de mera classificação doutrinária, visto que, em Roma, o primeiro regulava as relações entre os homens livres e cidadãos do império, e o último as relações entre estrangeiros. Embora o direito das gentes se encontrasse mais próximo do direito natural — sendo por muitos escritores até um sinônimo, e a igualdade entre os homens fosse natural, ele permitia derrogações mais “radicais” da lei da natureza do que o *ius civili*. Mas essas alterações se justificavam sempre em função de uma situação concreta mais opressora ainda. Como foi visto, a escravidão do cativo de uma guerra justa constitui um mal menor do que a sua execução sumária; e a escravidão voluntária mostra-se preferível a morrer de fome.

Por fim, a diferença essencial da duração da atividade principia por solapar a própria licitude da escravidão voluntária. No século seguinte, em 1647, Juan de Solórzano Pereira questionou, abertamente, a validade de contratos perpétuos de trabalho: “nos vendidos pela fome, não parece justo que perdurasse a escravidão senão pelo tempo necessário para se quitar o pouco que se deu a eles”⁸⁸. Vieira teve conhecimento disso e chega a citar o próprio Solórzano Pereira para rechaçar os contratos de privação perpétua da liberdade. No vernáculo dos quinhentistas, o índio poderia vender a sua liberdade — visto que se trata de uma faculdade dele, um direito subjetivo derivado do direito das gentes —, mas não poderia vender o próprio corpo, posto que não pode haver domínio disso. E um contrato perpétuo de venda da liberdade equivale a uma alienação do corpo. A ideia que já começa a se introduzir de forma bastante sutil é a de que a pessoa poderia, em verdade, vender o trabalho, não a liberdade.

⁸⁸ “Y en los vendidos por hambre, aun no parecía justo, que durase la servidumbre, mas de quanto se pudiesse desquitar lo poco, que se dio por ellos.” SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *Política Indiana*. 3. ed. Madrid: Mateo Sacristan, 1736. v. 1, t. 1, L. 1, a. 25. cap. 1. p. 60.

Assim, o instituto da escravidão voluntária, embora expressamente previsto no *Corpus Iuris Civilis*, já não poderia mais ser aceito. Por isso, no seu projeto, Vieira não mais permitiu a venda de menores de idade (*sanguinolentos*) pelo pai, tampouco a alienação por grave ou mesmo extrema necessidade. Porém, admitiu que o índio aldeado trabalhasse, durante metade do ano, na lavoura dos colonos, em troca de uma remuneração. O fato de o trabalho ser compulsório não implicava escravidão, tanto na cabeça de Vieira como na dos escolásticos salmantinos. Ainda não se pode falar de abolicionismo, mas a ideia de escravidão voluntária havia se tornado um oxímoro.

Convém ressaltar o fato de o instituto da escravidão voluntária consistir numa derrogação da lei natural pelo *ius civili*, não pelo *ius gentium*. Apesar de conviverem com esta e com outras formas de escravidão instituída por aquele direito (como resultado da aplicação de uma pena e em consequência do princípio romano *partu sequitur ventrem*), prova da longevidade e saúde do direito comum, como regra geral, os escolásticos hispânicos não permitiam a revogação da lei natural pela lei humana. Ao contrário, esta deveria se conformar aos limites fixados por aquela.⁸⁹ O direito das gentes, no entanto, por sua conexão mais próxima com a lei natural, não criava tantas dificuldades teóricas. Por essa razão, Suárez e a maioria dos escolásticos espanhóis sequer abordaram o problema da escravidão voluntária. E revela-se curioso que tanto Vieira como Nóbrega, no século anterior, não houvessem aceitado essa forma de escravidão que era consagrada pelo direito romano. Possivelmente, o pertencimento a uma organização “globalizada” como a Companhia de Jesus os tornou mais dispostos a dialogar com as ideias vindas da Espanha e, desta feita, mais atentos a essa tendência do pensamento salmantino do que outros pensadores portugueses tradicionalmente mais refratários a espanholismos⁹⁰, mesmo aqueles mediados por Coimbra e Évora. Ainda que não se possa

⁸⁹ Confira MACEDO, Paulo Emílio Borges de. *O nascimento do direito internacional*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009. p. 120-122. E também o DL suareziano, em especial, todo o livro III, cap. 12.

⁹⁰ Essa assertiva constitui, em verdade, uma simplificação. Torgal mostra muito bem como os pensadores portugueses da restauração dialogavam com ideias estrangeiras e, em especial, da escolástica espanhola; porém, explica como elas eram adaptadas e “nacionalizadas”, além de submetidas ao escrutínio de incorporar somente o que fosse útil para a emancipação e construção do Estado lusitano. TORRAL, Luís Reis de. *Ideologia política e Teoria do Estado na restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981. v. 2. p. 24-33.

comprovar essa hipótese em definitivo, permanece o fato de Vieira (a despeito do clamor dos colonos e das necessidades da economia colonial) restringir a escravidão, apenas, para títulos do direito das gentes.

7 A escravidão africana até Vieira

Com a descoberta do Novo Mundo, os escolásticos ibéricos se prontificaram a apresentar uma defesa do que consideraram os excessos da conquista. Escreveram diversos tratados voltados para a condição jurídica e teológica dos índios. Porém, não houve o mesmo empenho em relação à escravidão africana. Isso não significa que não houve vozes dissonantes, mas convém primeiro mostrar por que esse cativo não se tornou um problema.

Francisco de Vitória constitui um bom exemplo do pensamento vigente. Embora tenha entrado para a História como um grande defensor dos direitos dos índios, ao restringir diversos títulos jurídicos cruéis pelos quais poderiam ser conquistados pelos espanhóis, ele não dedica o mesmo engenho para o problema da escravidão africana em suas *relecciones*. A escravidão africana parece não existir. Mas, numa carta ao Frei Bernardino de Vieira de 18 março de 1546 (ano provável), o autor procurou responder a algumas perguntas sobre a chamada *contratación*, o comércio português de escravos na costa oeste africana, do qual os espanhóis também aproveitavam para o fornecimento de mão-de-obra. Frei Bernardino indagou primeiro, se os portugueses atraíam as almas com bugigangas para depois as sequestrar; segundo, sobre a licitude da guerra da qual resultou a escravidão; terceiro, sobre a existência de costumes dos africanos em alienar criminosos condenados à morte como maneira de comutação da pena, e se tal escravidão deveria ser temporária ou perpétua; e, por fim, se podemos confiar que o Rei de Portugal e o seu Conselho não permitiriam um comércio injusto.⁹¹

Vitória mostra-se bastante direto nas suas respostas. Em relação à primeira, afirma, categoricamente, que considera pouco provável que o rei português permi-

ta tamanha desumanidade, e os cavalheiros que comprarem os escravos já na Espanha não deveriam nutrir muitos escrúpulos sobre isso. Para a segunda dúvida, o autor desonera totalmente os portugueses de perquirir sobre a justiça da guerra entre os “bárbaros”: “basta que o homem seja escravo de fato ou de direito, que se pode adquiri-lo sem maiores preocupações”. Na terceira resposta, Vitória apela para a noção de “mal menor” em face de práticas legais menos civilizadas. Salienta que, na Espanha, um homem livre jamais poderia se tornar escravo, mas em locais onde alguém poderia ser escravizado de diversos modos — até mesmo de forma voluntária —, não haveria problema dessa pessoa acordar livremente em ser escravizada por aquele que vai resgatá-la. Acrescenta, ainda, que essa escravidão poderia perdurar por toda a sua vida. Por fim, embora os reis e os seus conselhos “não consigam ver muito longe”, Vitória repudia qualquer verossimilhança nessa suspeita.⁹²

Mas a parte mais sugestiva de toda a carta é uma admoestação para o tratamento digno do escravo:

um escrúpulo maior do que qualquer um destes, e é mais do que um mero escrúpulo, é que em geral eles [os donos de escravos] tratam os seus escravos de forma desumana, os senhores se esquecem que os seus escravos são seus semelhantes e olvidam da lição de São Paulo sobre o fato que tanto senhores como servos têm um mestre no céu, a quem devem prestar contas (Col. 4:1). Se tratados com humanidade, é melhor que sejam escravos entre cristãos do que livres em suas próprias terras; além disso, é-lhes verdadeira fortuna tornar-se cristãos.⁹³

⁹¹ VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: VITÓRIA, Francisco de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 334. Existe uma edição da carta no idioma original publicada por Beltrán de Heredia, mas não está disponível para acesso livre; por este motivo, utilizou-se esta versão já traduzida para o inglês.

⁹² “[...] it is hardly likely the king of Portugal would permit such inhumanity, or that there should be no one to inform him of it. At any rate, without further information, I see no reason why the gentlemen who purchased the slaves here in Spain should have any scruples”. Adiante: “I see no reason to raise great scruples here either, for the Portuguese are not obliged to discover the justice of wars between barbarians. It suffices that a man is a slave in fact or in law, and I shall buy him without a qualm.” Depois: “But in a country where one can be enslaved in numerous ways, or even sell oneself voluntarily, why should not a man voluntarily agree to become the slave of someone who is prepared to rescue him, especially if by the laws of the same country he would become a true slave of any native who cared to ransom him? Besides, a Christian could buy him from the person who had ransomed him; why not directly from himself? In my view he can be considered a slave for the duration of his life.” E, por fim: “kings often think from hand to mouth, and the members of their councils even more so. But as for a thing so outlandish as the one mentioned in the first article, it lacks the likelihood of truth.” VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: _____. *Political Writings*. Editado por A. PAGDEN and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 335.

⁹³ “A greater scruple than any of these, and more than a mere scruple, is that in general they treat their slaves inhumanly, the masters

O argumento do consolo caritativo de Vieira agora não parece mais tão original. Vitória não chega a aprovar a escravidão, mas revela que os senhores podem redimir-se perante o tribunal da consciência eterna, se tratarem os seus escravos com humanidade, pois ambos compartilham da mesma natureza e se encontram sob o *dominium* de outro Senhor. E, quanto aos escravos, embora não se encontrem em condições ideais, devem procurar algum conforto que estão na melhor condição que lhes seria possível. Para Vitória, seria melhor ser escravo e cristão do que um homem livre sem o conhecimento da verdadeira fé.

Já no século XVI, o mercado de almas promovido pelos portugueses havia se tornado o maior comércio de escravos de toda a história europeia. É fato notório que os portugueses não criaram o negócio, mas o expandiram de tal maneira que se deveria ter levantado alguma suspeita sobre se todos os cativos provinham mesmo de modalidades lícitas de escravidão. Mas isso não ocorreu. Os portugueses parecem ter ficado dependentes intelectualmente da escolástica espanhola para promover qualquer crítica, e como esta não havia (pelo menos não ainda) voltado as suas atenções para o tema, não existia problema. E é Vitória quem estabelece a maneira “não fale, não pergunte” que prevaleceu no século XVI de como lidar com o tráfico de africanos. Em síntese, pode dissecar-se todo o pensamento de Vitória em apenas dois argumentos distintos: a escravidão africana como um dado, não como um problema, em razão de uma confiança absoluta na virtude dos envolvidos no tráfico, e conforto no consolo que, se tratados com humanidade, os escravos se encontrariam em melhor posição agora que se converteram ao cristianismo do que antes.

Foge ao escopo deste trabalho determinar se essa credulidade de Vitória sobre as circunstâncias do tráfico de escravos se deve à boa fé ou a uma cegueira ideológica. Mas é fato que alguns dos seus discípulos e companheiros não pensaram assim e se mostraram mais críticos. Poucos, no entanto. Domingos de Soto, prior no convento dos dominicanos e professor de *vespera* de

Teologia em Salamanca (enquanto Vitória era professor de *prima*), talvez seja o primeiro a incorporar o problema da escravidão africana aos seus escritos científicos — não apenas numa correspondência privada. Ele retoma o tema da escravidão voluntária, mas confere bastante ênfase ao requisito da necessidade extrema. Soto não admite mais esse costume entre cristãos, mas salienta que ainda existe entre os etíopes. E, assim, aceita a sua validade porque, mais preciosa do que a liberdade, seria a vida. Porém, em caso de fraude, os compradores, traficantes e demais envolvidos no negócio deveriam libertar as almas e suportar o prejuízo. Ademais, Soto rechaça a possibilidade aberta por Vitória de encontrar consolo em cristianizar o africano que foi escravizado com fraude:

se alguém pensa que pode escusar-se com a ideia de que se está a fazer-lhes um grande bem ao darmos a eles o benefício do cristianismo em troca da escravidão, saiba que está, com efeito, a causar injúria para a fé — a qual deve ser ensinada e incentivada com a máxima liberdade; Deus está muito longe de admitir a desculpa deles.⁹⁴

Soto deixa bastante claro que a escravidão africana deveria começar a receber o mesmo tratamento que a indígena. O fato de os africanos já terem sido encontrados pelos europeus escravizados não pode mais impedir a análise da justiça ou injustiça da sua condição.

Embora não fosse um intelectual do naipe de Vitória ou Soto, por causa do impacto das suas palavras em seu tempo, merece menção Bartolomeu de Las Casas. Como se sabe, antes de se tornar a maior voz em defesa dos índios, foi ele mesmo um *encomendero*. Também as suas posições sobre a escravidão africana sofreram uma mudança radical. Inicialmente, ele não observou nenhum problema em intensificar a escravidão africana para substituir a indígena. Chega até mesmo a propor a escravização de mouros, o que, como bem demonstra Castilla Urbano⁹⁵, iria de encontro à política real

forgetting both that their slaves are fellow-men, and St Paul's saying that masters and servants both have a Master in heaven to whom they must render account (Col. 4: 1). If treated humanely, it would be better for them to be slaves among Christians than free in their own lands; in addition, it is the greatest good fortune to become Christians.” VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: VITÓRIA, Francisco de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 335.

⁹⁴ “Quod si quis id sibi praetexte re cogitauerit, quod praeclare cum illis agitur dum pro servitute beneficium eis Christianismi rependimus, iniurium se noverit esse in fide, quae summa est libertate docenda, ac persuadenda: tantum abest ut eorum excusationem Deus admittat.” FRATRIS DOMINICI SOTO SEGOBIENSIS, Theologi, ordinis Praedicatorum. *De Iustitia & Iure libri decem*. Salmanticae: expensis Benedicti Boyerii bibliopolae apud Ioannem Mariam à Teranoua, 1566, IV q. II a. II.

⁹⁵ CASTILLA URBANO, Francisco. The Salamanca school on Slavery: from naturalism to culture and awareness. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, n. 2020-02, jan. 2020. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=3526000>. Acesso em: 30 jul. 2022. p. 17.

que concebia o Novo Mundo um lugar exclusivo para católicos. Alterou-se essa opinião somente em meados da década de 1540, quando descobriu que a escravização africana, tal como a indígena, não provinha de uma guerra justa, mas de uma demanda dos europeus por escravos. Las Casas passou a condená-la também e o faz de forma expressa e pública em sua *História das Índias* de 1562.⁹⁶

Tomás de Mercado foi o primeiro escolástico ibérico a dedicar um capítulo inteiro da sua obra para tratar da escravidão africana. A *Suma de Tratos y Contratos* de 1571 consiste na segunda edição aumentada de livro publicado dois anos antes, o *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*. O capítulo XXI do livro II, embora intitulado *Del trato de los negros de Cabo Verde*, de fato, se refere a toda costa ocidental portuguesa da África. Mercado principia com a observação de que vai se eximir de abordar os títulos de jurisdição pelos quais o rei português poderia exercer império naquelas paragens, por se tratar de verdadeiro “labirinto”; em vez disso, pretende aceitar esta situação como um dado. Porém, ele também aceita, por “voz pública e fama”, que há “dois mil enganos” e “mil fraudes” para trazer o africano de lá. Ele explica que o *ius gentium* autoriza a escravidão como resultado de uma captura numa guerra justa. Também as leis locais punem o infrator de crimes graves com a perda da liberdade. Por fim, um último título consiste na venda do filho pelo pai, em caso de extrema necessidade. Esses três títulos (e somente eles) tornam justa a escravidão e, por conseguinte, a alienação lícita. Mas então adverte que, em meio a essas causas, existem várias outras fingidas, forçadas e fraudulentas, perpetradas tanto por africanos como por ibéricos que lá se encontram para lucrar com este comércio. Mercado também descreve os maus tratos que os africanos sofrem durante a viagem: a super-

⁹⁶ “Siguió se de aquí también que como los portugueses, de muchos años atrás, han tenido cargo de robar a Guinea y hacer esclavos a los negros, harto injustamente, viendo que nosotros mostráramos tanta necesidad dellos y que se los compráramos bien, diéronse y dan cada día priesa a robar y captivar dellos por cuantas vías malas e inicuas captivallos pueden; ítem, como los mismos ven que con tanta ansia los buscan y quieren, unos a otros se hacen injustas guerras y por otras vías ilícitas se hurtan y venden a los portugueses, manera que nosotros somos causa de todos los pecados, que los unos y los otros cometen, sin los nuestros que en comprallos cometemos.” LAS CASAS, Bartolomeu de. *Historia de las Indias*. In: LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras escogidas*. Madrid: Sánchez de Ocaña y Cia, 1957. L. 3, cap. 29, p. 275. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Editado por J. Pérez de Tudela Bueso y E. López Oto. Madrid: Sánchez de Ocaña y Cia, 1961, v. II, p. 488.

lotação, a fome e a sede que, não raramente, redundam na morte dos cativos. Por isso tudo, os europeus não deveriam estranhar o tratamento que os turcos dispensam aos prisioneiros cristãos em suas masmorras.⁹⁷

Portanto, segundo Mercado, há títulos justos para a escravização do africano. Soto também disse o mesmo e prescreveu que, se porventura se descobrir que a escravização ocorreu por título injusto, deve se libertar o escravo e desfazer o negócio. Mas Mercado dá um passo adiante e inverte a pressuposição de boa-fé do negócio, em razão da má fama generalizada. Para que o trato seja válido, o comprador deve se informar exhaustivamente se houve um título justo. Em princípio, o negócio não pode ser concluído.⁹⁸ Cabe observar que, na prática da época, vigorou o princípio *in dubio pro possidenti*⁹⁹ (na dúvida, em favor do possuidor); então, mesmo dúvidas prováveis não invalidavam a transação, e apenas a certeza da injustiça poderia nulificá-la. Mercado, em definitivo, não queria contemporizar. Parece anacronismo supor que o autor subscreva a algum tipo de tese abolicionista. Porém, de fato, ele não admite mais a dualidade de tratamento entre os tipos de escravidão, e o negócio não goza mais de presunção de validade.

No século XVI, o escolástico que dedicou o maior número de linhas para o problema da escravidão africana foi Luís de Molina.¹⁰⁰ O tema ocupa as *disputaciones* 32

⁹⁷ MERCADO, Tomás de. *Suma de tratos y contratos*. [S. l.]: Editorial del Cardo, 2006. Disponível em: www.biblioteca.org.ar. Acesso em: 30 jul. 2022.

⁹⁸ “Regla general es que para ser una venta y compra lícita es menester que esté seguro yo sea suyo del mercader lo que vende y lo tiene con justo título; a lo menos requiérese no haya fama de lo contrario, y si la hay, estoy obligado a no tomarle nada”. MERCADO, Tomás de. *Suma de tratos y contratos*. [S. l.]: Editorial del Cardo, 2006. Disponível em: www.biblioteca.org.ar. Acesso em: 30 jul. 2022.

⁹⁹ AMEZUA AMEZUA, Luis-Carlos. La Cláusula Suareciana sobre la esclavitud de los negros. *Pensamiento*, v. 74, n. 279, p. 237-261, 2018. p. 246.

¹⁰⁰ Na realidade, o escolástico ibérico que mais se debruça sobre a escravidão africana e chega até mesmo a avançar teses abolicionistas é Epifânio de Moirans, que dedica uma obra inteira ao tema, *Servi Liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio*. Contudo, visto que este trabalho foi provavelmente redigido, em Havana, em 1681, datado de 1682, mas publicado somente em 1982, quando foi redescoberto, parece pouco provável que houvesse sido lido por Vieira, e, por este motivo, não figura nesta lista de influenciadores. Mas vale a pena conferir o excelente artigo D’OCA, Fernando Rodrigues Montes. Tráfico de Escravos e Consciência Moral: o pensamento antiescravista de Epifânio de Moirans. *Dissertatio*, n. 46, pp. 130-172, 2017. Outrossim, há outros autores que abordam o tráfico africano, mas não figuram aqui por não avançarem o tema além de Mercado e Molina e por não influenciarem Vieira: Bartolomeu de Albornoz (1519-1573), *Arte de contratos*, livro III, tit. IV, *folios* 130 e 131; Fernão

a 40 do livro II do *Tractatus de Iustitia et de Iure*. O livro foi publicado em Cuenca em 1593, mas essa parte revela-se tão articulada e desenvolvida que parece provável que tenha sido elaborada antes, como apostila de aula, nos vinte e seis anos em que lecionou em Coimbra e Évora.¹⁰¹ O autor chega a listar tantos detalhes etnográficos e sociológicos dos diversos locais de origem dos africanos e das características de suas autoridades políticas que causa espanto a historiadores contemporâneos.¹⁰² Visto que a compra não era constitutiva do estado de escravidão, Molina julgou necessário proceder a este tipo de investigação para avaliar o justo título.

Molina, ao seguir diretriz fixada por Vitória, não aceitou a doutrina da escravidão natural, mas acredita haver quatro possibilidades de escravização justa. O título mais forte de todos consiste na escravidão decorrente de uma guerra justa, que o autor trata mais à frente no livro. Em geral, ele se alinha a todos os argumentos defendidos por Vitória e pelos escolásticos espanhóis; todavia, diferentemente destes, não aceita como causa de uma guerra justa o impedimento à liberdade natural de comunicação. Argumenta que, conquanto constitua um direito *de iure gentium*, nada obsta que não possa ser proibido pelas leis locais o comércio de alguns bens, como a pesca, bem como o uso de portos por estrangeiros (exceto no que toca às coisas de que o estrangeiro necessita gravemente — a qual deveria ser livre pela lei da caridade). De fato, era o que os reis de Espanha e Portugal faziam na costa do Algarve e Sevilha em relação à pesca do atum. Mas, por óbvio, isto não se estende à liberdade de predicar o evangelho, que deveria permanecer livre.¹⁰³ Já que os portugueses se encontravam em África tão-somente para o tráfico de escravos, a conse-

quência desse argumento mostra-se bem clara: não haveria nenhum título justo de guerra entre europeus e os africanos que desejassem encerrar este comércio.

Mas resta averiguar se haveria algum título justo nas guerras entre os africanos, das quais resultaria a escravidão inicial e, por fim, a venda aos portugueses. Embora haja essa possibilidade, Molina sentencia que essas guerras “rarissimamente se presumem que sejam justas. Com efeito, os que se julgam mais poderosos buscam injustamente invadir e oprimir os outros”¹⁰⁴. Os conflitos africanos assemelham-se mais a latrocínios do que a verdadeiras guerras, e, por conseguinte, aquele comércio só serviria à depravação dos costumes.

Como as demais causas de guerra justa não se aplicam, Molina aceita a escravização como punição a um crime grave. O problema — argui o autor — é que lá se pune o roubo de galinha e outros delitos menores com esta pena. Até mesmo estende-se a pena de escravidão às esposas, filhos e parentes.¹⁰⁵ Por isso, o mercador e o comprador devem tomar muito cuidado ao adquirir um escravo sob estas condições. Mas adverte que esse cuidado, de fato, não existe.

A terceira causa, a qual, pela extensão, parece a mais importante, é a da escravidão voluntária. Molina expõe o que disciplina o direito comum sobre o assunto (a alienação própria do maior de idade e a do filho pelo pai, em caso de extrema necessidade), mas acrescenta que estas condições só se aplicam onde o direito romano seria válido. Nos outros locais, vige o princípio de direito natural *volenti et consentienti non sit iniuria* (a vontade e o consentimento excluem a injustiça). Por isso, não se exige a possibilidade da retrovenda, nos casos de alienação infantil, para a validade do negócio.¹⁰⁶ Molina suavizou bastante a ideia de “extrema necessidade” tal como Quirício Caxa (e, quiçá, neste quesito específico, tenha havido uma influência mesmo), mas abriu a questão de tal maneira a ponto de excluir a aplicação do direito romano como um todo. Essa abertura, no entanto, não poderia conduzir a arbitrariedades. A causa mais óbvia desse tipo de escravidão seria a fome. Uma venda que não ocorreu por essa razão, ou que se haja negado o alimento depois, deve ser desfeita e o comprador ar-

de Rebelo SJ (1546-1608), *Opus de obligationibus iustitiae*, pars I, lib. I, q. 9-10; Tomás Sánchez SJ (1550-1610), *Consilia seu opuscula moralia*, lib. I, cap. 1, dub. 4; Alonso de Sandoval SJ (1576-1652), *De instauranda Aethiopia salute*; e Diego de Avendaño SJ (1594-1688), *Thesaurus indicus*, tit. IX, cap. 12, §8.

¹⁰¹ HESPANHA, Antônio Manuel. Luís de Molina e a Escravização dos Negros. *Análise Social*, v. 35, n. 157, p. 937-960, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41011477>. Acesso em: 30 jul. 2022. p. 937.

¹⁰² HESPANHA, Antônio Manuel. Luís de Molina e a Escravização dos Negros. *Análise Social*, v. 35, n. 157, p. 937-960, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41011477>. Acesso em: 30 jul. 2022. p. 940. Outros chegam a afirmar que haveria em Molina uma verdadeira sociologia política das chefaturas africanas. AMEZUA AMEZUA, Luis-Carlos. La Cláusula Suareciana sobre la esclavitud de los negros. *Pensamiento*, v. 74, n. 279, p. 237-261, 2018. p. 244.

¹⁰³ MOLINA, Luís de. *De Iustitia et de Iure Tractatus*. Venetiis: Sessas, 1611. II, CV. Doravante, esta obra será denominada apenas de “*De Iustitia et de Iure*”.

¹⁰⁴ “Sane quam rarissime praesumendu est ea iusta esse. Etenim, qui se inter eos potentiores arbitrantur, alios iniuste invadunt et opprimere conantur”. De Iustitia et de Iure, II, XXXV.

¹⁰⁵ De Iustitia et de Iure, II, XXXIII e XXXV.

¹⁰⁶ De Iustitia et de Iure, II, XXXIII.

car com o prejuízo. Ademais, esse negócio só existe em benefício do necessitado, que pode escolher o melhor comprador (inclusive aquele que não quiser escravizá-lo). Porém, Molina, de modo paradoxal, admite que o valor dado aos escravos em troca da liberdade possa ser uma bagatela, ou mesmo uma quinquilharia qualquer, visto que objetos banais para os europeus, como espelhos, possam ser raros naquelas paragens.¹⁰⁷

A quarta possibilidade de escravidão apresenta-se menos controversa para a época: o filho de mãe escrava também é escravo.¹⁰⁸ Não importa se o pai é homem livre, nem se a criança resulta de união legítima ou de fornicção. Kaufmann salienta que se trata do princípio romano *partus sequitur ventrem*, já que se mostra mais fácil seguir a linhagem materna — pois, na maior parte das vezes, não se conhece o pai —, mas Molina propositalmente não se detém em nenhuma sutileza que esta regra comporta.¹⁰⁹

Por fim, Molina, tal como Soto, não permite o consolo oferecido pelo batismo para escravizações injustas. Salienta que o tráfico como um todo se encontra corrompido, porque os mercadores não se preocupam com o bem-estar do escravizado e visam somente o lucro. “Não direi da crueldade com que os escravos são tratados, enquanto são transportados para o interior dos barcos por aqueles chamados Tãgolmaos ou Pomberos.” Pode imaginar-se perfeitamente a que tipos de crueldades Molina se refere. “Também não direi sobre a brutalidade a eles impingida nos barcos; que, para ganhar mais, carregam muitos, os quais ficam confinados até morrerem em espaço muito estreito dias e noites, como numa prisão.” Mercadores e compradores não podem se socorrer na ideia de que todas essas maldades concorrerem para um bem maior. Não se pode cometer maldades para obter objetivos bons. “Porquanto, contudo, não existem males que se tornem bens, e aqueles que os levam não buscam o bem espiritual deles, mas a própria vantagem temporal.”¹¹⁰

¹⁰⁷ De Iustitia et de Iure, II, XXXV.

¹⁰⁸ De Iustitia et de Iure, II, XXXIII.

¹⁰⁹ KAUFMANN, Matthias. Slavery between law, morality, and economy. In: KAUFMANN, M.; AICHELE, A. (ed.). *A Companion to Luis de Molina*. Leiden: Boston: Brill, 2014. p. 197.

¹¹⁰ “Hoc loco nihil de saevitia dicam, qua interdum eiusmodi mancipia tractantur, dum ab illis, quos Tãgolmaos aut Pomberos apelant, ab interioribus locis ad navigia asportantur.” [...] “Nihil item dicam de saevitia, qua in navigiis, dum asportantur, tractarei saepe soleant et quam multi sint, qui, ut multum lucrentur, tam multos asportant, ut necesse sit plurimos illorum mori propter navigii angustias, quibus velut carcere noctes atque dies includuntur.” [...] “Quia

Uma personagem provavelmente conhecida por Vieira é o jesuíta Alonso de Sandoval que redigiu o livro *De instauranda aethiopia salute* (escrito em castelhano, apesar do título em latim), publicado em Sevilha em 1627. O autor passou mais de quarenta anos no entreposto escravagista de Cartagena das Índias e presenciou os horrores do tráfico de escravos africanos para o Novo Mundo.¹¹¹ Dividiu a obra em quatro livros, e no primeiro se encontra a proposição central do trabalho: a evangelização dos africanos e, em especial, o batismo. A escravidão africana, segundo Sandoval, poderia sim ser lícita pelos modos comumente aceitos pelos escolásticos do seu tempo, mas prefere deixar essa determinação para os doutores, e referencia, de modo expresso, Molina.¹¹² A preocupação central do jesuíta é outra. Em regra, presumia-se que os africanos trazidos já tivessem sido batizados e catequizados, mas esta presunção, na maior parte das vezes, não se verificava. O autor desejava que a obra pudesse servir na tarefa de determinar se o batismo havia mesmo ocorrido e então auxiliar na catequese.

De fato, Sandoval denuncia os maus-tratos da escravidão, mas a sua escrita revela também a outra face de Janus do jesuíta. No capítulo II do livro I, ele investiga o motivo pelo qual os africanos apresentam a cor negra. Argui que muitos conjecturam (e aqui chega a citar Aristóteles) que ela viria em decorrência da região quente em que habitam, com o sol abrasador. Mas não aceita a ideia totalmente, porque os espanhóis continuam a gerar prole branca nessas regiões, e os africanos, na Europa, geram filhos negros. Então, como complemento a esta explicação, invoca a maldição de Cam, filho de Noé¹¹³: os africanos seriam descendentes de Cam, e a

tamen facienda non sunt mala, ut eveniant bona, iiquequi illos asportant, non spirituale eorum bonum, sed temporale suum lucrum quaerunt”. De Iustitia et de Iure, II, XXXV.

¹¹¹ Confira a biografia do autor: VALTIERRA, Angel S.J. Apresentação. In: SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 5-37.

¹¹² SANDOVAL, Alonso de S.J.. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 97.

¹¹³ Em Gen 9: 18-29, encontra-se descrita a maldição de Cam, pai de Canaã. Após embriagar-se, Noé vai dormir em sua tenda, e o seu filho Cam percebe a entrada entreaberta e “viu” a nudez do pai — muitos comentaristas entendem tratar-se de um estupro. Em resposta, Noé amaldiçoa o filho com estas palavras: “maldito seja Canaã! Escravo de escravos será para os seus irmãos” (Gen, 9: 25). Trata-se de outra versão da maldição de Caim e dos seus descendentes aplicadas à cor preta do africano. É bem provável que Sandoval não houvesse criado esta crendice racista, mas foi o primeiro (ao menos

cor preta corresponderia ao estigma desta maldição. E ressalta que Santo Ambrósio ensina que o nome “Cam” originou os termos “cálido” e “calor”.

O que pode ser visto nos etíopes que trazem sua origem de Cam, que foi o primeiro servo e escravo que havia no mundo, como veremos, em quem estava esse calor intrínseco para enegrecer com ele os seus filhos e descendentes.¹¹⁴

Sandoval, contudo, não para aqui. No capítulo XV do livro II, ele questiona o que se sucedeu para que aquela terra e aquela gente, em princípio tão favorecida por Deus, ostente tanta miséria de corpo e alma, escravidão e outros males. Repete esse questionamento de diversas maneiras e, numa delas, afirma que “mudaram a cor branca e bela com que brilhavam as suas almas tanto que, agora, mesmo que quisessem, não poderiam mudar a cor preta e feia de seus corpos”¹¹⁵.

Sandoval pede por um tratamento mais humano dos africanos ao mesmo tempo em que destila terrível preconceito. Um comentarista chegou a afirmar que o jesuíta não aceitaria a noção tão vulgarizada pela escolástica de que os homens são livres por natureza.¹¹⁶ Essa afirmação, no entanto, não pôde ser corroborada e contradiz a sua filiação escolástica. De fato, o autor proclama que os negros são “os pés do mundo”¹¹⁷ — no contexto de uma imagem que os missionários (jesuítas) devem proceder na sua missão tal como Cristo, que lavou os pés dos seus discípulos — e, ao longo de toda a obra, descreve os costumes africanos e as dificuldades de catequização em termos nada lisonjeiros. Porém, no capítulo III do livro III, Sandoval se posiciona de maneira

muito nítida contra os que se opunham a catequizar os escravos porque constituiria perda de tempo, visto que não poderiam compreender a mensagem. Para ele, os africanos revelam-se capazes de livre-arbítrio e somente precisam de instrução apropriada. Para provar este ponto ilustra com alguns exemplos de conversão bem sucedida entre homens e mulheres também. A maior barreira para a evangelização dos africanos consistiria no idioma — que Sandoval considera obscuro —, não os seres humanos mesmos. E, “quando estes negros são tratados por algum tempo com os nossos espanhóis, não se desassemelham a eles no entendimento”.¹¹⁸ A igualdade na razão entre africanos e hispânicos exclui a doutrina da escravidão natural, portanto.

Sandoval combinou o que havia de melhor nos missionários jesuítas com o preconceito mais vulgarizado que existia em sua época. Certamente, não inventou a hipótese da origem maldita da cor preta, mas deu ares de intelectualidade a uma crendice do homem comum. *Los maestros* salmantinos não chegaram a falar contra o racismo, como Vieira, mas, ao menos, não registravam o seu preconceito em seus escritos, e se limitavam a constatar a igualdade natural dos seres humanos. Todavia, ainda que diferente, Sandoval não deixou de ser um homem do seu tempo. Sob pena de anacronismo, não se deve pintá-lo com cores de vilão, como procedem alguns comentaristas.¹¹⁹

O impacto de Sandoval foi muito significativo. Influenciou outro padre jesuíta, seu companheiro em Cartagena das Índias e discípulo: Pedro Claver, santo da Igreja, canonizado em 1888 pelo seu ministério junto aos escravos africanos.¹²⁰ Segundo Valtierra, pode per-

no universo cultural ibérico) a registrá-la por escrito.

¹¹⁴ “Lo cual se puede entender en los etíopes que traen su origen de Cam, que fue el primer siervo y esclavo que hubo en el mundo, como veremos, en quien estaba este calor intrínseco, para con él tiznar a sus hijos y descendientes.” SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 26.

¹¹⁵ “O como se ha obscurecido el oro precioso, fino y de crecidos quilates de la fe y abundante gracia con que la había enriquecido su Dios: mudado han la color blanca y hermosa con que resplandecían las almas de aquellos, que aunque quisieran no pudieran mudar la color negra y fea de sus cuerpos.” SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 260.

¹¹⁶ SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. *Topoi*, v. 7, n. 12, p. 25-59, jan./jun. 2006. p. 40. Cumpre salientar que todas as citações que esta autora faz de Sandoval para demonstrar esta ideia não aparecem na obra dele.

¹¹⁷ SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 6.

¹¹⁸ “[...] Y cuando estos negros han tratado por algún tiempo con nuestros españoles, no les son desemejantes en los entendimientos [...]”. SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 346.

¹¹⁹ Confira a já citada SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. *Topoi*, v. 7, n. 12, p. 25-59, jan./jun. 2006. p. 25-59. Que exagera para caracterizar o autor como favorável à escravidão e também CENCI, M. P. African slavery and salvation in the *De instauranda aethiopia salute* of Alonso de Sandoval S. J. (1577-1652). *Patristica et Mediaevalia*, v. 36, p. 75-89, 4 dez. 2015. Cabe observar que este último texto parecia equilibrado até o autor, na conclusão, afirmar que Sandoval inaugura um “paradigma racial”.

¹²⁰ É bastante conhecido o elogio que o Papa Leão XIII dispensou ao santo: “Depois de Cristo, é o homem que mais me impressionou na História.” PARREIRAS, Aloísio. São Pedro Claver. *Site oficial da Arquidiocese de Brasília*. Disponível em: <https://arqbrasil.com.br/sao-pedro-claver>. Acesso em: 30 ago. 2022. De fato, vale a pena se

ceber-se, no apostolado de Claver, a marca de Sandoval na sua metodologia prática, no espírito que o animou e no que se convencionou chamar depois de sua “sociologia aplicada”, bem como na sua própria vida espiritual e santidade.¹²¹ Outrossim, há grande probabilidade de Vieira haver lido o livro de Sandoval, ou, ao menos, travado contato com o seu pensamento na correspondência da Companhia, cuja divulgação e leitura pública das cartas permitia a unidade da ordem. Há ecos das suas sugestões catequéticas e da sua concepção sobre a “obscuridade” da língua dos africanos em Vieira em relação à catequese e aos idiomas indígenas — sem mencionar a noção relegada por Sandoval, mas aceita por Vieira, da origem da cor preta como resultado de morar “mais perto do sol”¹²²; embora essa última ideia também pudesse provir de outra crendice popular.

8 Considerações finais

O Padre Antônio Vieira deixou um legado imenso e difícil de mensurar, mas o direito das gentes da escolástica ibérica pode constituir uma boa chave de compreensão. Pode desvendar, em especial, o seu pensamento sobre a escravidão. Antônio Vieira não foi nem um abolicionista frustrado, nem um escravocrata enrustido, mas alguém atento aos maestros salmantinos. Estes termos “abolicionismo” e “escravagismo” constituem hoje antípodas mutuamente excludentes, mas as últimas novidades do direito das gentes do tempo de Vieira admitiam “um pouco” de escravidão. Cumpre salientar que isso não significava relativismo moral; Vieira quase deu a própria vida para reduzir os casos de escravidão indígena. A Ibéria do século XVII apenas não concedia valor absoluto à liberdade, e a ideia de abolicionismo teria ainda de esperar um século.

Dessa feita, o autor admitiu três formas de escravidão: a de prisioneiros numa guerra justa, o resgate dos “índios de cordas” e o estranho caso de trabalho compulsório dos índios aldeados, que não era, em ab-

soluto, considerado escravidão no século XVII. Esses casos não foram inventados por Vieira: ele os retirou dos autores que expressavam o progresso da Teologia Moral (bem como do *ius gentium*) do seu tempo. E, a partir desses casos, envidou um plano em 1653 (no *Sermão das Tentações*) e se ateu fiel a ele até o fim da vida, ou ao menos até 1694 (quando escreve o *Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dívidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios*). Em nome desse projeto, influenciou e modificou a legislação do seu tempo, resistiu à pressão dos colonos portugueses, foi expulso do Maranhão em 1661 e foi posto na mira da Inquisição portuguesa. Vieira dedicou grande parte da sua vida ao plano pois, de fato, acreditava nele.

A extinção da modalidade da escravidão voluntária tem importância especial. Ainda que pertencessem ao direito romano, Vieira não podia aceitá-las, pois representavam derrogações do estado natural de liberdade advindas do *ius civilis*, não do *ius gentium*. Dado o estado da arte do instituto da escravidão voluntária no mundo ibérico do século XVII — em particular, as ideias de Solórzano Pereira e dos portugueses Pedro Simões e Cosme de Magalhães — parece pouco provável que essa extinção houvesse sido uma decisão irrefletida ou mera coincidência. Vieira sabia muito bem da existência dessa modalidade de cativo, a julgar pelo caso que participou de venda do filho por um pai indígena¹²³, mas ela não foi prevista pela lei que ele ajudou a criar e, por isso, votou contra. O direito interno de um país como Portugal não poderia, nem deveria derrogar o direito natural. Não poderia porque, em princípio, o direito positivo se encontra num patamar ético inferior e, pois, não se presta a servir de modelo para um direito superior. Não deveria porque um país que possui a vocação de liderança e missionária que Vieira atribuía a Portugal precisa mostrar o exemplo e não deve autorizar as suas leis e os seus costumes a regulamentar tamanho mal como a escravidão.

Isso, contudo, não ocorre com o direito das gentes. Ao eliminar da legislação portuguesa as formas de escravatura admitidas pelo direito nacional e permitir somente aquelas de *iure gentium*, Vieira concedeu a esse direito, com exclusividade, a função de derrogação da lei natural. Não se trata de pouca monta. A dispensa

instruir sobre a vida dele.

¹²¹ VALTIERRA, Angel S. J. Apresentação. In: SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopia salute*: el mundo de la esclavitud negra en América. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 28-31. p. 9.

¹²² VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania, Lisboa, Capela Real, 1662. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 383-384. v. 1, t. 2. p. 384.

¹²³ VIEIRA, Antônio. Informação do modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655. In: Franco, José Eduardo; Calafate, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia. v. 3, t. 4. p. 98.

de um preceito da natureza significa poder demais para ficar nas mãos de um só povo ou de um só soberano. Vieira acreditava em governo responsável — até mesmo porque, do contrário, Deus castigaria os reis. A natureza quis que as pessoas fossem livres, mas, até o século XVII, existiam sim situações piores do que o cativo; porém, segundo o jesuíta, a determinação desses casos não poderia ocorrer por obra humana. O direito das gentes cumpriria essa função.

Outrossim, o que Vieira aprendeu com os escolásticos sobre a escravidão indígena também aplicou à escravidão africana, ao contrário do que apregoam muitos críticos. A sua bisavó paterna era africana; não há motivos para se questionar a sinceridade das suas palavras quando compara o sofrimento dos africanos com o de Cristo. O problema da escravização africana, para Vieira, extrapola o domínio do Direito para a Caridade, e o pregador faz o que qualquer pessoa deveria em face de um mal que não pode retificar: consola a vítima. Se ele deveria ter se movido mais para corrigir essa escravatura consiste em outro problema, o “pecado do tempo” — como nomeou Angel Valtierra. De fato, não agiu. Mas, se o Direito falha, a Caridade não pode faltar, e o jesuíta desvela aos africanos a grande promessa que Deus fez. Nesse tópico, os comentaristas se digladiam sobre se Vieira acreditava nas suas palavras de conforto ou se elas seriam hipocrisia. Isto é um erro. Mais do que consolar os escravos, Vieira consolava a si mesmo; o padre precisava acreditar naquelas frases para que houvesse sentido em sua fé, para que Deus fosse bom e tivesse um plano geral de amor (Caridade) dirigido aos homens.

Mas o silêncio de Vieira sobre a licitude desse cativo é também significativo. Revela que o inaciano se comportou como a maioria dos escolásticos do seu tempo: não percebeu o problema. O direito das gentes não pode resolver todos os males do mundo; somente o daquelas pessoas que se encontram (ou assim se compreende que se encontram) sob jurisdição nacional. Caso contrário, é uma adversidade alheia. O *ius gentium* impõe um mínimo ético, um padrão moral tênue e incompleto, e a Caridade precisa intervir.

Referências

- AMEZUA AMEZUA, Luis-Carlos. La Cláusula Suareciana sobre la esclavitud de los negros. *Pensamiento*, v. 74, n. 279, p. 237-261, 2018.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. t. 6.
- BOXER, Charles. *A igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 2013.
- BOYERII, Benedicti. *Fratris Dominici Soto Segobienensis, Theologi, ordinis Praedicatorum*. Salmanticae: [S. n.], 1589. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=JJMcmn8seJAC&pg=GBS.PA2&hl=pt>. Acesso em: 30 jul. 2021.
- CALAFATE, Pedro. Ética, política e razão de Estado em António Vieira. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 53, n. 3, p. 375–392, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40337202>. Acesso em: 30 maio 2022.
- CASTILLA URBANO, Francisco. The Salamanca school on Slavery: from naturalism to culture and awareness. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, n. 2020-02, jan. 2020. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=3526000>. Acesso em: 30 jul. 2022.
- CENCI, M. P. African slavery and salvation in the De instauranda aethiopia salute of Alonso de Sandoval S. J. (1577-1652). *Patristica et Mediaevalia*, v. 36, p. 75-89, dez. 2015.
- COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da conversão*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.
- D’OCA, Fernando Rodrigues Montes. Tráfico de escravos e consciência moral: o pensamento antiescravista de Epifânio de Moirans. *Dissertatio*, n. 46, p. 130-172, 2017.
- EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. *Análise Social*, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004.
- EISENBERG, José. *Antônio Vieira and the justification of indian slavery*. New Haven: Yale University, nov. 1997. 15 p.
- FERREIRA JUNIOR, Amarílio; BITTAR, Marisa. A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre António Vieira. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n. 84, p. 43-

- 53, 2019. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/1373>. Acesso em: 30 jul. 2022.
- FOUTO, Ana Caldeira. *Dominium na Doutrina de Francisco de Vitória: reflexões para a historiografia de um discurso jurídico moderno*. In: SEIXAS, Margarida; Silva, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021.
- FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (coord.). *Obra Completa Padre António Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. 32 v.
- FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro; Ventura, Ricardo. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. *Cada um é da cor do seu coração*. Lisboa: Círculo de Letras, 2018. p. 19.
- GERSON, Iohannes. Liber de vita spirituali animae, lec. 3a. In: OPERA omnia. Antwerpiae: L. Ellies du Pin, 1706.
- HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão*. Campinas: ed. Unicamp, 2005
- HANSEN, João Adolfo. Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará. *Labor Histórico*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, p. 395-410, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/29834>. Acesso em: 30 jul. 2022.
- HESPANHA, António Manuel. Luís de Molina e a Escravização dos Negros. *Análise Social*, v. 35, n. 157, p. 937-960, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41011477>. Acesso em: 30 jul. 2022.
- HINOJOSA, Eduardo. *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos españoles, anteriores a nuestro siglo*. Madrid: Reus, 1890.
- HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; VAN DER GRIJP, Klaus; BROD, Benno. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: Primeira Época*. Petrópolis: Vozes, 1977. t. 2.
- IUSTINIANUS IMPERATOR; KRUEGER; MOMMSEN. *Corpus Iuris Civilis*. Berlim: Weidmann, 1906.
- KAUFMANN, M.; AICHELE, A. (ed.). *A Companion to Luis de Molina*. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- KAUFMANN, Matthias. Slavery between law, morality, and economy. In: KAUFMANN, M.; AICHELE, A. (ed.). *A Companion to Luis de Molina*. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- KREUTZ, Estanislau Amadeu. *Missões Jesuítico – Guaranis: síntese histórica*. Santo Ângelo, RS: EDIURI, 2007.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. Historia de las Indias. In: LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras escogidas*. Madrid: Sánchez de Ocaña y Cia, 1957. cap. 29.
- LAS CASAS, Bartolomeu de. *Obras escogidas*. Madrid: Sánchez de Ocaña y Cia, 1957. 2 v.
- MACEDO, Paulo Emílio Borges de. O mito de Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? *Revista de Direito Internacional*, v. 9, p. 1-14, 2012. Disponível em <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/rdi/article/view/1602/1591>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- MACEDO, Paulo Emílio Borges de. *O nascimento do direito internacional*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2009.
- MAIOR, Iohannes. In *secundum Sententiarum*. Parisii: Venudatur apud eunde Badium, 1519. Disponível em: <http://capricorn.bc.edu/siepm/books.html>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- MARX, Karl. De l' Alliance de la Democratie Socialiste et l' Association Internationale des Travailleurs. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Contribuição para uma história da América Latina*. Trad. Carlos Alberto Martins. São Paulo: Edições Populares, 1982.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Contribuição para uma história da América Latina*. Trad. Carlos Alberto Martins. São Paulo: Edições Populares, 1982.
- MERCADO, Tomás de. *Suma de tratos y contratos*. [S. l.]: Editorial del Cardo, 2006. Disponível em: www.biblioteca.org.ar. Acesso em; 30 jul. 2022.
- MOLINA, Luís de. *De Iustitia et de Iure Tractatus*. Venetiis: Sessas, 1611.
- MONTESINOS, Antonio de. *Missã do 4º domingo do advento, de 21 de Dezembro de 1511, na Isla Espaniola*. Madrid: Dominicos, 2011. Disponível em: https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesinosermon.pdf. Acesso em: 30 jul. 2022.
- NÓBREGA, Manuel da. Carta IX a el-Rei D. João III, 1551. In: NÓBREGA, Manuel da; CABRAL, Alfredo do Vale; FRANCO, Antonio. *Cartas Jesuíticas I: Cartas*

- do Brasil do Padre Manuel Danóbrega (1549-1560). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. v. 2.
- NÓBREGA, Manuel da; CABRAL, Alfredo do Vale; FRANCO, Antonio. *Cartas do Brasil do Padre Manuel Danóbrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886. (Cartas Jesuíticas, v. 1).
- NYS, Ernest. *Le Droit de la Guerre et les précurseurs de Grotius*. Bruxelles: Leipzigt: Murquardt, 1882.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PARREIRAS, Aloísio. São Pedro Claver. *Site oficial da Arquidiocese de Brasília*. Disponível em: <https://arqbrasil.com.br/sao-pedro-claver>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- PÉCORA, Alcir. A escravidão nos sermões do Padre Antônio Vieira. *Estudos Avançados*, v. 33, n. 97, p. 151-170, 2019.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso. *Itinerario para parobos de índios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Madrid: Ioseph Fernandez de Buendía, 1668. Disponível em: <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/9040>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- PEREÑA, Luciano. Génesis suareciana del ius gentium. In: SUAREZ, Francisco. *De Legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975. (Coleção *Corpus Hispanorum de Pace*, v. 14).
- PERREAU-SAUSSINE, Amanda; MURPHY, James (ed.). *The Nature of Customary Law: Philosophical, Historical and Legal Perspectives*. Cambridge: Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities, 2004.
- PINTO, Porfírio José dos Santos. *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*. 2018. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura) - Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Lisboa, 2018.
- PORTUGAL. *Bula “Romanus Pontifex” do Papa Nicolau V pela qual concedeu ao Rei D. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal e seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a ela adjacentes, desde os cabos Bojador e Não e toda a costa da Guiné, e que nelas possam mandar edificar igrejas cujos padroados lhe ficarão pertencendo*. Portugal: Torre do Tombo, 1455. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3907997>. Acesso em: 30 jul. 2022.
- PORTUGAL. *Cópia do traslado autêntico da Bula “Inter Caetera Divinae Majestati” do Papa Alexandre VI pela qual concedeu a D. Fernando de Castela, à Rainha D. Isabel e a todos os seus sucessores, todas as ilhas e terra firme descobertas e por descobrir, desde o Setentrião até ao Meio Dia, tirada por uma linha desde o polo norte ao polo sul, a cem léguas das ilhas dos Açores e de Cabo Verde para ocidente*, Portugal: Torre do Tombo, 1493. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185853>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- PORTUGAL. Ley que se passou pelo Secretário de Estado em 9 de abril de 1655 sobre os índios do Maranhão. In: ANAIS da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, v. 66, 1 pt, p. 25-28, 1948. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 30 ago. 2022.
- RESOLUÇÕES da junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios, 30 de julho de 1566. In: LEITE, Serafim Soares J (ed.). *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1563-1568. v. 4. p. 354-420. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/MonumentaBrasiliae.aspx>. Acesso em: 30 jul. 2022.
- RIVIER, Alphonse. *Note sur la littérature du droit de gens avant la publication du Jus Belli ac Pacis de Grotius (1625)*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1883.
- RODRIGUES, Ernesto. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2.
- SANDOVAL, Alonso de S.J.. *De instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- SANTIAGO RAMIREZ. Introducción a las cuestiones 95-97. In: AQUINO, Tomás de. *Suma teologica*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Trad. Francisco Barbado Viejo, O.P. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. t. 6.
- SEIXAS, Margarida. Do trabalho livre nos textos da Segunda Escolástica Peninsular: manuscritos portugueses no final do século XVI. In: SEIXAS, Margarida; SILVA, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021.
- SEIXAS, Margarida; SILVA, Cristina Nogueira da (coord.). *Estudos Luso-Hispanos de História do Direito*. Madrid: Editorial Dykinson, 2021.

- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de. *Política Indiana*. 3. ed. Madrid: Mateo Sacristan, 1736.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. *Topoi*, v. 7, n. 12, p. 25-59, jan./jun. 2006.
- TIERNEY, Brian. Vitoria and Suarez on Ius Gentium, Natural Law and Custom. In: PERREAU-SAUSSINE, Amanda; MURPHY, James (ed.). *The Nature of Customary Law: Philosophical, Historical and Legal Perspectives*. Cambridge: Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities: University of Cambridge, 2004.
- TORGAL, Luís Reis de. *Ideologia política e Teoria do Estado na restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981, 2v.
- VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira: jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VALTIERRA, Angel S. J. Apresentação. In: SANDOVAL, Alonso de S.J. *De instauranda aethiopiū salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956. p. 28-31.
- VANDERPOL, Alfred. *La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre*. Paris: A. Pedone, 1919.
- VENTURA, Ricardo. Introdução. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola. v. 3, t. 4.
- VIEIRA, Antônio. *Cada um é da cor do seu coração*. Lisboa: Círculo de Letras, 2018.
- VIEIRA, Antônio. Carta a Roque Monteiro Paim, carta 718. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 4, t. 1.
- VIEIRA, Antônio. Carta Ânua, 1626. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014, epistolografia. p. 142-143. v. 1, t. 1.
- VIEIRA, Antônio. Carta ao Rei D. Afonso VI de 1657, Carta 85. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 2, t. 1.
- VIEIRA, Antônio. Informação do modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655. In: Franco, José Eduardo; Calafate, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, varia. v. 3, t. 4.
- VIEIRA, Antônio. Informação que por ordem do Conselho Ultramarino deu sobre as coisas do Maranhão ao mesmo Conselho o Padre Antônio Vieira, 1678. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4.
- VIEIRA, Antônio. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e missões dos índios Obras escolhidas. In: VIEIRA, Antônio. *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 1669. v. 4.
- VIEIRA, Antônio. Representação da Câmara do Pará ao Padre Antônio Vieira, 15 de janeiro de 1661. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4.
- VIEIRA, Antônio. Resposta aos capítulos que deu contra os religiosos da Companhia o Procurador do Maranhão, Jorge de Sampaio. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Dominga Vigésima Segunda post Pentecostes, 1653. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 5, t. 2.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania, Lisboa, Capela Real, 1662. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 383-384 v. 1, t. 2.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Primeira Dominga da Quaresma. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro. *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 228-235. v. 2, t. 2.
- VIEIRA, Antônio. Sermão XIV do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v.8, t. 2.
- VIEIRA, Antônio. Sermão XXVII do Rosário Maria Rosa Mística. In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Loyola, 2015. v. 9, t. 2.
- VIEIRA, Antônio. Voto do Padre Antônio Vieira sobre as Dúvidas dos Moradores de São Paulo acerca da Administração dos Índios, 1694. In: FRANCO, José

Eduardo; CALAFATE, Pedro (ed.). *Obra Completa Padre António Vieira*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 3, t. 4.

VILLEY, Michel. *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1962.

VITORIA, Francisco de. *Comentarios a la Secunda secundae*. Madrid: Beltrán de Heredia, 1932. 6 v.

VITÓRIA, Francisco de. De indis recenter inventis relectio prior. In: VITÓRIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitória: relecciones teologicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

VITÓRIA, Francisco de. *De Indis: De titulis legitimis quibus barbari potuerint venire in ditionem Hispanorum*. In: VITÓRIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitória: relecciones teologicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. p. 705-726.

VITÓRIA, Francisco de. Letter to Fray Bernardino de Vique, OP. In: VITÓRIA, Francisco de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitória: Relecciones Teologicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

VITORIA, Francisco de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (Coleção Cambridge Texts in the History of Political Thought).