

DOI: 10.15175/1984-2503-20157302

Princípios Jurídicos na Colonização do Novo Mundo: O debate sobre a escravidão indígena nas Américas portuguesa e espanhola

Ludmila Gomides Freitas¹

Resumo

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

Palavras chaves: Escravidão; índios; pensamento jurídico-teológico.

Principios Jurídicos de la Colonización del Nuevo Mundo: El debate sobre la esclavitud indígena en las Américas portuguesa y española

Resumen

Durante la colonización del Nuevo Mundo, la esclavitud se desarrolló de forma y en proporciones inéditas. Si por un lado el cautiverio de los africanos no incomodaba la conciencia europea, del otro la esclavitud de los indígenas generó un intenso debate. Este artículo propone exponer las razones que motivaron que negros e indios fueran diferenciados en el sometimiento al orden colonial. En el caso de los indios, analizamos las razones de la polémica surgida en torno a su libertad o cautiverio. Para eso, nos interesamos en las ideas de juristas y teólogos que, durante el siglo XVI, fundamentaron jurídicamente el dominio sobre las tierras americanas; lo que pasaba por la definición del estatuto jurídico de los nativos.

Palabras clave: Esclavitud; indios; ideas teológico-jurídicas.

The Colonization of the New World and its Legal Principles: The debate on indigenous slavery in the Portuguese and Spanish Americas

Abstract

Slavery was imposed and molded to unprecedented proportions during the colonization of the New World. However, while holding Africans captive did not perturb the European conscience, the slavery of indigenous peoples instead generated intense debate. The aim of this article is to outline the reasons why blacks and indigenous people were legally segregated in their subjection to colonial law. In the case of the indigenous peoples, we analyze the controversy surrounding their release and captivity by focusing on the ideas of the jurists and theologians who came to legally found the colonial domains in the Americas in the sixteenth century, through their establishment of the legal status of the inhabitants of these territories.

Keywords: Slavery; indigenous peoples; theological-legal ideas.

¹ Pós-doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Graduação (2001) e mestrado (2006) em História pela Universidade de Campinas (Unicamp). Doutorado (2014) em História pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: ludmilagomide@hotmail.com.

Principes juridiques de la colonisation du Nouveau Monde : le débat sur l'esclavage indigène dans les Amériques portugaise et espagnole

Résumé

Durant la colonisation du Nouveau Monde, l'esclavage a été institué selon des configurations et dans des proportions jusque-là inégalées. Si, d'un côté, la mise en captivité des Africains n'incommodait pas la conscience européenne, de l'autre, la réduction en esclavage des Indiens générait un intense débat. Le but de cet article est de présenter les motifs pour lesquels Noirs et Indiens ont été juridiquement différenciés dans leur soumission à l'ordre colonial. Dans le cas des Indiens, nous avons analysé les raisons de la polémique générée autour de leur liberté et de leur éventuelle mise en captivité. À cette fin, nous avons porté notre attention sur les idées des juristes et des théologiens du XVI^{ème} siècle ayant juridiquement fondé la mainmise sur les terres américaines, ce qui impliquait la définition du statut légal des autochtones.

Mots-clés : Esclavage ; Indiens ; idées théologico-juridiques.

新世界的殖民法律原则：葡萄牙和西班牙对土著奴隶制的争论

摘要：

在新世界的殖民过程中，奴隶制产生并得到空前的发展。如果说奴隶非洲黑人没有对欧洲人的良心产生什么不安，那么，对印第安人的奴隶化却产生了很强烈的争论。本文的目的是研究在司法层面对非洲黑人和印第安人进行区分统治的原因。对于印第安人问题，本文分析了争论的原因，十六世纪印第安人的自由与囚禁，引起的法学界和宗教界的争论，对美洲大陆的土地的征服，直接引起了对土地及其自然所属的法学定义和神学争议。

关键词：奴隶制，印第安人，神学-法学思想。

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

Não é nossa intenção mostrar como a escravidão foi teorizada enquanto instituição. Da mesma forma, não abordaremos o momento e os motivos pelos quais ela se tornou um problema moral concernente ao pensamento laico e teológico. Essa tarefa demasiadamente complexa vai além das pretensões desse artigo. Porém, faz-se necessário apresentarmos algumas ideias da tradição clássica e cristã sobre o tema, uma vez que teólogos e juristas, espanhóis e portugueses, remeteram-se a essa tradição para

argumentar contra ou a favor da escravidão dos índios. Como ponto de partida, devemos ter em mente que o dilema da escravização dos habitantes do Novo Mundo não foi, em última instância, o questionamento ou a crítica dos fundamentos do escravismo, pois no início dos tempos modernos, a instituição era sancionada pelos dispositivos jurídicos e plenamente aceita no universo cristão.

Para o historiador David Brion Davis,

[...] a contradição inerente à escravidão não se encontra em sua crueldade ou em sua exploração econômica, mas na concepção subjacente do homem como uma posse transmissível sem qualquer autonomia de desejo e de consciência a mais do que um animal doméstico. Essa concepção levantou uma série de problemas e raramente vigorou sem causar suspeitas.²

Eventualmente a escravidão foi criticada e para ser considerada lícita deveria obedecer a uma série de critérios, todavia, desde o Mundo Antigo até fins do século XVIII, ela nunca foi considerada um mal intolerável que precisasse ser erradicado. A proposta desse artigo será apresentar os motivos pelos quais negros e índios foram juridicamente diferenciados ao serem submetidos à ordem colonial. No que diz respeito aos índios, investigaremos as razões da polêmica gerada em torno de sua liberdade e cativeiro. Como percurso metodológico apresentaremos, primeiramente, os argumentos da tradição ocidental que conceituaram teoricamente o escravismo. Em seguida, analisaremos a ressonância dessa tradição entre os teólogos e juristas que debateram a natureza do homem americano, bem como as formas de introduzir os indígenas na ordem colonial e no grêmio da Igreja. Responsáveis pelo aconselhamento político dos príncipes sobre as questões indígenas, os teólogos e juristas da Segunda Escolástica foram centrais na elaboração de políticas de dominação e projetos de missionação, o que, ao cabo, compôs as justificativas para as ações de conquista já em curso.

A escravidão na tradição ocidental

Na Antiguidade Clássica a escravidão foi percebida como uma condição insatisfatória, porém tinha sua razão de existir por fazer parte do equilíbrio e ordenação do mundo. Aristóteles definiu a existência da escravidão natural ao expor sua relação com as estruturas e os objetivos do ser. Ela emergia, segundo ele, da família primitiva e era tão

² Davis, David Brion (2001). *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.81.

natural quanto às outras relações de domínio entre superiores e inferiores, tais como a alma e o corpo, o homem e a mulher, ou o pai e filho. Ao considerar a escravidão como uma relação essencialmente doméstica, Aristóteles aproximava-a do paternalismo. Ao mesmo tempo, o filósofo transpôs o conceito de escravo do plano social para o plano ontológico, ao estabelecer uma diferença de *natureza* entre o escravo e o homem livre. Para ele, a verdadeira escravidão derivava de uma deficiência inata na beleza e na virtude da alma. Por nascimento, alguns homens são marcados para sujeição, outros para governar. O escravo natural não tinha liberdade moral e intelectual para tomar decisões ou fazer escolhas, ainda que se admitisse possuir uma razão elementar e uma alma parcial.³

Séculos mais tarde, após o advento do cristianismo, a escravidão foi percebida como um desvio do *jus naturale* (direito natural), mas instituída pelo *jus gentium* (direito das gentes): a escravidão era, pois, um conflito entre o direito natural e o direito consuetudinário. Surge assim a dúvida: como explicar a aparente contradição da escravidão ser exterior a natureza e ao mesmo tempo ser amplamente aceita entre as sociedades? ⁴

Nota-se nos teólogos da Idade Média um grande esforço no sentido de superar uma conceituação do escravo que, por um lado, se lhes afigurava desumana, mas, por outro lado, estava intimamente ligada a uma instituição que sempre existiu, fazendo parte da estrutura da sociedade e do universo mental dos homens. A Igreja medieval aceitou a escravidão pelo princípio de que havia uma lei natural adaptada e modificada para a condição intrínseca do homem como pecador. Importantes teólogos como Santo Isidoro de Sevilha e Santo Agostinho consideraram a escravidão, juntamente com outros instrumentos seculares de coerção e governo, como ferramentas de controle e punição dos homens marcados pelo pecado original. Além disso, os descendentes dos filhos de Cam seriam os irremediavelmente marcados pela condição cativa. Santo Agostinho foi,

³ Aristóteles (1998). *Política*, São Paulo: Martins Fontes. Ver livro primeiro, capítulos terceiro e quarto. Por pressupor a perfeita harmonia entre a natureza e a sociedade, Aristóteles definiu as características físicas que distinguiam os escravos por natureza, tais como a força e a brutalidade dos movimentos. A delicadeza, o corpo esguio e a inteligência caracterizavam, pois, os homens livres.

⁴ O problema do consentimento da escravidão torna-se mais complicado se levarmos em conta a conotação semântica que os termos “escravidão” e “liberdade assumem na Bíblia. Basta lembrar que escravidão está relacionada à idéia de viver em pecado. Porém, quando o homem livra-se da corrupção da alma e ascende à virtude pelo conhecimento de Deus, ao mesmo tempo, coloca-se como escravo de Cristo. Esta sujeição é a expressão máxima de devoção. Quando os cristãos conceberam o pecado e a salvação em termos de escravidão e liberdade, as palavras adquiriram diferentes significados que, inevitavelmente, afetaram o sentido da instituição. Ver: Vendrame, Calisto (1981). *A Escravidão na Bíblia*, São Paulo: Ática.

enfim, o primeiro a notar a relação entre escravidão em geral e a maldição de Cam exposta no *Gênesis*. Segundo o teólogo, até o momento da narrativa do pecado de Cam – que observou com escárnio a nudez de seu pai Noé – o termo “escravo” estava ausente na Bíblia.⁵

O principal teólogo que tratou sobre a questão da natureza do escravo foi São Tomás de Aquino, que, sob muitos aspectos, reproduziu as ideias aristotélicas revestindo-as de uma aura cristã.⁶ Porém, São Tomás defende a crença da unidade intrínseca da espécie humana. Se existe justificativa para a existência da escravidão, esta não era fundamentada segundo uma razão absoluta, mas sim por suas consequências úteis. De acordo com os primeiros teólogos da Igreja, a igualdade e a liberdade originais eram de certo modo indestrutíveis e inalienáveis, uma vez que o corpo pode estar na condição de sujeição, mas a mente e a alma continuariam livres. Aqui está subjacente a concepção ontológica sobre o homem que distingue as instâncias do corpo e da alma, de modo que a verdadeira liberdade refere-se à finalidade divina do ser, ou seja, a salvação em Cristo. Segundo Silvio Zavala, com os primeiros padres da Igreja

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

A Igreja medieval, portanto, afirmava o princípio que os homens eram iguais não pelo direito positivo, mas por serem todos, sem exceção, filhos de Deus. Todos tinham alma e, assim, participavam por graça da substância metafísica de Deus. Dessa forma, o cristianismo não deve ser visto numa relação antitética com o escravismo. Ao mesmo

⁵ Davis, David Brion (2001). Op.Cit., p.85.

⁶ A obra *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino comenta a *Política* de Aristóteles – obra que expõe a teoria da escravidão natural. Santo Tomás de Aquino comenta: “[...] diz-se livre aquele homem que não é causa de outro (*alterus causa*), mas é causa de si mesmo. Com efeito os escravos pertencem aos senhores e agem por causa dos senhores, e tudo quanto adquirem, adquirem para eles.” Os dois aspectos que caracterizam os escravos – ser movido pela inteligência de um outro e agir por fim de um outro – são afirmados por São Tomás. Ainda seguindo Aristóteles, o teólogo fala “[...] da deficiência da força da inteligência do escravo e de como a natureza compensa esta deficiência conferindo ao escravo maior força do corpo e da matéria. [...] E atribui à natureza a condição de senhor e a do escravo.” Aquino, São Tomás de (2001). *Summa Theologica*, São Paulo: Edições Loyola. (ver: Ia, q.96, a.4).

⁷ Zavala, Silvio (1984). *Filosofia de la Conquista*, tercera edición, primera reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica, p.42-43.

tempo em que a doutrina cristã contém racionalizações para aceitá-lo, proporciona também ideias potencialmente abolicionistas.⁸

A escravidão na América e o estatuto jurídico do índio

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

Dentro do arrazoado da época, a diferença de opinião sobre a legitimidade da escravização de africanos e índios não estava relacionada com a cor da pele, com o desenvolvimento cultural ou com o fato deles serem ou não idólatras. A questão residia na condição político-jurídica que diferenciava os índios e dos africanos. Os últimos provinham de terras onde a coroa portuguesa não tinha nenhum compromisso político: não era responsabilidade dos reis averiguar se os escravos eram bárbaros ou prisioneiros de *guerra justa*.⁹ A Coroa não requeria o *dominium* sobre as terras africanas e apenas feitorizava a costa do continente. Já os americanos eram vassallos das monarquias ibéricas e, portanto, sua escravização não era simples de ser justificada.¹⁰

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

⁸ Davis, David Brion (2001). Op Cit., p.109.

⁹ É importante destacar que a questão da legitimidade do tráfico e da escravização dos africanos tornou-se um tema de discussão na segunda fase da Segunda Escolástica. O jesuíta Luís de Molina (1535-1600), lente prima de teologia da Universidade de Évora, foi autor de um tratado que discute os problemas de consciência advindos do tráfico de escravos africanos. Em sua obra *Justitia et Jure* (1594), Molina analisa as dúvidas concernentes às modalidades de apresamento dos escravos e propõe os critérios para os cativos lícitos, os meios de averiguá-los e as condições que legitimariam o trato mercantil de africanos para a América.

¹⁰ No século XVI não havia dúvidas sobre a legitimidade da escravidão como instituição, e ela era praticada há tempos na Península Ibérica. Sobre isso Anthony Pagden nos informa que a escravidão dos mulçumanos foi comum na sociedade cristã espanhola durante séculos, e quando nos séculos XIII e XIV esta fonte começou a decair, os espanhóis começaram a importar escravos brancos da região dos Bálcãs e do Mar Negro. No princípio do século XV, a partir das incursões no norte da África, os portugueses iniciaram o tráfico de escravos negros para as penínsulas Ibérica e Itálica. Ver: Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. esp., Madrid: Alianza Editorial, p.56-58.

Nunca consideramos este tráfico ilícito. Os padres do Brasil também não, e sempre houve, naquela província, padres eminentes pelo seu saber. Assim, tanto nós como os padres do Brasil compramos aqueles escravos sem escrúpulos [...]. Na América todo escrúpulo é fora de propósito [...]. É verdade que, quando um negro é interrogado, ele sempre pretende que foi capturado por meios ilegítimos [...]. É verdade que, entre os escravos que se vendem em Angola nas feiras, há os que não são legítimos [...]. Mas estes não são numerosos e é impossível procurar estes poucos escravos ilegítimos entre os dez ou doze mil que partem cada ano do porto de Luanda.¹¹

Podemos perceber pela carta que a ilegitimidade do cativo dos negros não gerava embaraço para os jesuítas; inversamente ao fato quando tratava-se da justiça da guerra contra os indígenas americanos e sua escravização.

Devemos ter em mente que a discussão sobre o estatuto jurídico do índio estava indissociavelmente ligada à discussão sobre os princípios morais, jurídicos e filosóficos que justificavam o domínio sobre a América. Tais debates aconteceram num momento em que a conquista já era um fato consumado, mas as dúvidas persistiam, tais como: as Coroas tinham mesmo direito de colonizar as Índias? As bulas papais teriam mesmo validade para outorgar esse direito?¹² Como justificar a sujeição dos índios americanos? Essas questões impunham formulações intelectuais que iam muito além das descrições que cronistas e conquistadores podiam dar. Por isso, foram debatidas em meados do século XVI num ambiente intelectual composto por teólogos, professores universitários e juristas, sobretudo na corte espanhola, que ficou conhecido como Segunda Escolástica.

Durante séculos os escolásticos haviam atuado como conselheiros dos reis em questões morais e intelectuais nas várias monarquias da Europa. Na Espanha, durante os reinados de Carlos V e de Felipe II, as universidades ampliaram sua participação nos assuntos do Estado, ao compor as juntas de doutores em teologia, direito civil e direito

¹¹ Brandão, Luis Apud Boxer, Charles (2007). *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, São Paulo: Companhia das Letras, p.47.

¹² A conquista e colonização da América foram concebidas como etapas fundamentais da formação do Império cristão universal. A Igreja era a única instituição capaz de conferir o traço de sacralidade que caracterizaria o Império como único. Nesse sentido, as bulas emitidas pelo Papa legitimavam as conquistas ultramarinas de Portugal e Espanha, assim como a subjugação dos povos que seriam então evangelizados. Segundo Pagden: *"Para mantener el equilibrio del poder entre las dos naciones, [o papa] Alejandro VI había concedido a España todas las "gracias, privilegios, excensiones, libertades, facultades, inmunidades e indultos" ortogadas anteriormente al rey de Portugal, una lista que no podía dejar de incluir el derecho concedido a Afonso V por Nicolas V (en 1455) de reducir a la esclavitud perpetua a los habitantes de todos los territorios africanos desde el Cabo Bojador y el Cabo Num, "y desde allí todas las cosas del sur hasta su termino". Pues si los portugueses poseían el derecho a esclavizar a los paganos que encontraran por ser "os enemigos de Cristo", se podría sostener que también lo tenían los castellanos".* In Pagden, Anthony (1988). Op.Cit. p.54. Ainda segundo o autor: *"Las Bulas (cinco en total) emetidas por el papa Alejandro VI en 1493 concedían a los Reys Católicos el derecho a ocupar una región vagamente definida como "todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar hacia el Occidente y Mediodía."* Pagden, Anthony (1997). *Señores de Todo el Mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Ediciones Península, p.48.

canônico. Os pareceres emitidos pelas juntas na maioria das vezes tinham a função de legitimar as decisões políticas já tomadas, e, por isso, não as julgavam. Porém, nas difíceis questões morais e teológicas, como aquelas relativas aos índios, as opiniões não foram unânimes e por vezes se opuseram à política do rei. É, pois, dessa época os principais tratados sobre a natureza do índio, assim como as inovações conceituais sobre o *direito natural* e o *direito das gentes*.¹³

Em Portugal, os questionamentos teológicos e morais sobre o *dominium* da América e de seus habitantes parecem não ter sido preocupações tão prementes. Ao contrário dos vizinhos espanhóis, os teólogos e juristas lusos não alcançaram grande destaque no assunto.¹⁴ Embora o debate em Portugal não tenha alcançado o mesmo fôlego do debate de Castela, não podemos negar sua influência em terras lusas. Acreditamos, portanto, na intertextualidade entre os discursos colonialista espanhol e português.

Por certo a polêmica suscitada em torno da escravização do ameríndio foi mais intensa e acalorada nas cortes castelhanas. Façamos, a partir de agora, um breve retrospecto da história dessa polêmica. Seu marco inaugural data do terceiro domingo de dezembro de 1511, quando na Ilha Hispaniola o padre Antonio de Montesinos proferiu, em nome de toda a ordem dominicana, um sermão condenando veementemente a ação dos colonos no tratamento cruel dado aos índios. Para Montesinos, o estado de pecado mortal em que estavam os colonos, condenavam-lhes tanto quanto aos mouros ou turcos que ignoravam ou desprezavam a fé de Jesus Cristo.¹⁵ Nota-se que o sermão do dominicano não colocava em dúvida a validade da conquista, nem protestava contra a escravização legítima de alguns índios, mas sim denunciava o cativo dos índios já batizados submetidos à *encomienda*.

¹³ Uma intensa polêmica seguiu-se às décadas posteriores ao descobrimento do Novo Mundo acerca da legitimidade dos títulos de conquista de espanhóis e portugueses. Ambientado no contexto da Segunda Escolástica, as discussões sobre o domínio das terras e submissão dos índios americanos promoveram “[...] a elaboração conjunta da noção moderna ou pré-moderna de *direito natural* e a *determinação nova do direito das gentes, compreendidos como direito internacional interestatal*.” Coutrine, Jean-François (1998). “Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez”. In: Novaes, Adauto (Org.) (1988). *A Descoberta do Homem e do Mundo*, São Paulo: Companhia das Letras, p.293-333.

¹⁴ Segundo Quentin Skinner, as teorias da Segunda Escolástica tiveram grande importância na fundação do pensamento político moderno. Na sua primeira fase, houve a primazia dos teólogos dominicanos espanhóis, como por exemplo, Francisco de Vitória, Covarrubias, Melchior Cano e Domingo de Soto – na primeira metade do século XVI. Já na segunda fase, destacam-se os jesuítas Francisco Suarez e Luis Molina, ambos professores em Portugal, o primeiro em Coimbra, o segundo em Évora. Skinner, Quentin (1996). *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, São Paulo: Companhia das Letras. Ver a parte 5, “O Constitucionalismo e a Contra-Reforma”, especialmente, o capítulo 14.

¹⁵ *Ibidem*, p.293.

Décadas mais tarde em 1550, num ato excepcional, Carlos V suspendeu os direitos e os títulos espanhóis sobre a América e convocou os mais doutos teólogos e juristas para debaterem sobre a legitimidade da conquista. Imediatamente o cerne da discussão se transformou na aceitação ou recusa da tese de que os americanos eram os escravos por natureza, e, em última instância, se os índios eram ou não bárbaros. Os dois célebres confrontadores foram o jurista e teólogo Juan Guines de Sepúlveda e o também teólogo e frei dominicano Bartolomé de Las Casas. Esta acirrada disputa teológico-política ocorreu em Valladolid entre os anos de 1550 e 1551 e tornou-se emblemática ao mitificar Las Casas como o grande defensor da liberdade indígena, enquanto Sepúlveda representa os interesses econômicos da dominação de Castela.¹⁶

Não obstante tenha sido John de Mair¹⁷ (teólogo escocês) o primeiro a defender a escravidão indígena – ao identificar os habitantes das Antilhas como escravos por natureza – o maior apologista dessa idéia foi Sepúlveda. Pautado nos princípios aristotélicos da servidão natural, acrescentou ainda argumentos que condenavam os índios por infringirem as leis da cristandade e da natureza. Para Sepúlveda, por serem mentalmente inferiores e possuírem corpos robustos, os índios estavam habilitados para o trabalho pesado. Incapazes de gerir sua própria vida, a colonização espanhola seria para eles um bem, ao introduzi-los na verdadeira religião e civilização. A bestialidade, o barbarismo dos costumes e a resistência em aceitar a autoridade espanhola, justificavam a guerra contra eles. Portanto, a sugestão de que os índios podiam ser os escravos por natureza descrito por Aristóteles, foi apresentada como solução ao problema da legitimidade dos títulos de Castela sobre o Novo Mundo. Ao mesmo tempo em que a teoria apontava respostas para um dilema político, resolvia também o problema da condição jurídica dos naturais da terra.

¹⁶ Segundo José Alves de Freitas Neto, o debate de Valladolid “[...] não foi um espetáculo amorfo; representou caminhos e perspectivas para a continuidade da colonização. Era um projeto político-religioso e cultural que se universalizava, que ampliava fronteiras, mas não, necessariamente, via o Outro.” Freitas Neto, José Alves de (2002). *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*, São Paulo: Annablume, p.55.

¹⁷ Em seu *Commentatorium in II Sententiarum* (Paris, 1510), *distinctio* 44, *questio* 3, John Mair afirma: “Os habitantes das Antilhas vivem como animais. Já o dizia Ptolomeu no *Tetrabiblos* [2,2] que, na zona tórrida e nos pólos, vivem gentes selvagens: é precisamente isso que a experiência nos confirmou. Daí o fato de os primeiros a ocuparem essas terras poderem dominar de pleno direito os que aí habitam, pois que se trata de escravos naturais, como ficou demonstrado. No primeiro livro da *Política*, capítulo terceiro e quarto, o filósofo afirma com certeza que certas pessoas são escravos naturais e que outros são livres; e também é certo que isso é proveitoso para alguns dentre eles e que é justo que alguns comandem e outros obedeçam, e que é natural que alguns devam mandar, e portanto dominar, e os demais obedecer.” Mair, John Apud Zeron, Carlos A. M. (2011). *Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*, São Paulo: EDUSP, p.196.

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

Para Las Casas, Sepúlveda estava equivocado quando afirmou que os índios são bárbaros pois Deus *“determinou que lhes faltasse razão”*. Se num sentido são bárbaros, por não serem cristãos, isso não implicava que fossem incapazes de formar uma sociedade política legítima. De fato, sua sociedade tinha *“suficiente conhecimento natural e capacidade para dirigir e governar a si mesma”*. E *“[...] como construíram uma sociedade sem o benefício da revelação, não pode haver razão para usar sua falta de entendimento cristão como desculpa para escravizá-los.”*¹⁸

O bispo de Chiapas foi o responsável pela mais difundida e duradoura representação sobre os índios e sobre os violentos acontecimentos da conquista.¹⁹ Las Casas não se opôs às bulas papais de doação, porém as interpretou como cartas de evangelização.

A despeito dos mitos que o debate de Valladolid consagrou – o de Las Casas como o grande defensor da liberdade dos índios e o de Sepúlveda como a voz do interesse conquistador – devemos perceber que em nenhum momento os teólogos rejeitaram a

¹⁸ Las Casas, apud. Skinner, Quentin (1996). Op.Cit. p.447.

¹⁹ Para Freitas Neto: *“A força da narrativa de Las Casas pode ser medida pela reprodução permanente na memória da América da visão do índio bom e pacífico, em contraposição ao espanhol, europeu, mau e ambicioso. Ao inserir os índios dentro de sua perspectiva cristã, utilizou-se dos adjetivos e das histórias que a Bíblia já havia consagrado, fazendo, na América a continuação do plano divino. A descoberta do Novo Mundo, pelos espanhóis, tinha que estar no plano de Deus e a tarefa dos religiosos se assemelhava como a dos apóstolos e missionários, que deveriam seguir a ordem de Cristo e evangelizar a todos os povos.”*. Freitas Neto, José Alves de (2004). *“Bartolomé de Las Casas. A apologética lascasiana: a construção indígena e seus espelhos”*. In: *Ideias (cronistas da América)*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP): Ed. UNICAMP, v. 11, n. 1, p.66-67.

ingerência dos europeus sobre os povos da América. Vale também notar que, muitos dos argumentos mobilizados a favor ou contra a escravidão dos índios reportavam-se à tradição clássica e cristã, não apresentando, assim, conceituações originais. Não obstante, a polêmica entre estes exímios oradores ficou consagrada na memória americana como um dos capítulos marcantes da história da conquista.

Embora menos consagrado pela memória histórica, o teólogo Francisco de Vitória foi, sem dúvida, o responsável pela maior contribuição teológico-jurídica no que diz respeito à questão indígena no século XVI. Vitória analisou a legitimidade da conquista sob um ponto de vista diferente e em período anterior ao debate de Valladolid²⁰. O fundamento básico de sua teoria era o conceito de Estado como comunidade política perfeita. Para ele, o Estado é uma instituição de direito natural que garante a sobrevivência e a conservação dos homens – seres frágeis e carentes de tudo, e, por isso, sociáveis por natureza. A cidade é a morada natural dos homens e o lugar onde podem desenvolver uma vida política organizada, além de ser o espaço para a prática da virtude. Ao considerá-la como um signo de civilização (uma metonímia de toda a comunidade humana)²¹, Vitória desmonta o argumento de que os índios eram bárbaros, e, por isso, escravos por natureza. Vale lembrar que sua argumentação foi construída referindo-se aos astecas, e, desde as primeiras crônicas espanholas, a grandiosidade de suas cidades foi reverenciada.

Segundo Vitória o poder que emana do Estado é de direito natural e humano, e essa premissa é válida para a totalidade dos Estados. Portanto, a ausência da fé cristã não desqualificava o poder que os índios tinham sobre suas terras. Os povos infiéis possuíam tanto quanto os povos cristãos, as prerrogativas jurídicas decorrentes de sua comunidade política.²² Esse argumento opunha-se à ideia de que a legitimidade do domínio espanhol nascia do direito imediato de conquista. Com certa ironia Vitória diz que

²⁰ O frei Francisco de Vitória (1485-1546) foi jurista e conselheiro de Carlos V e um dos principais nomes da Segunda Escolástica. Vitória nada publicou, portanto, suas ideias são conhecidas com base numa série de *relectiones* manuscritas que chegaram a nós. A *Relectio de Indis* (1539) contém as lições intituladas “Dos índios recém-descobertos e dos títulos não legítimos, pelos quais os bárbaros do Novo Mundo puderam passar para o poder dos espanhóis” e “Dos índios ou do direito de guerra dos espanhóis contra os bárbaros”. Esses títulos já sugerem as ideias que sustentam.

²¹ Pagden, Anthony (1988). *La Caída del Hombre Natural*. Op.Cit., p.103. A ideia de que a cidade (*pólis*) é um signo de civilização tem origem na *Política* de Aristóteles.

²² Recuperando as ideias de Tomás de Aquino, Vitória diz: “É preciso levar isso em conta: a soberania e a autoridade entram aí pelo direito humano, a distinção entre fiéis e infiéis é, ao contrário, de direito divino, porém esse direito divino que vem da graça não destrói o direito humano que vem da razão natural. É por isso que a distinção entre fiéis e infiéis, tomada em si, não suprime a soberania nem a autoridade dos infiéis sobre os fiéis.”, Vitória apud Coutrine, Jean-François (1998). Op.Cit., p.326, nota 31.

“[...] em si mesmo, esse título [o direito de descoberta] não justifica de modo algum a posse desses territórios, como também não se os bárbaros nos houvessem descoberto.”²³

Valendo-se das ideias tomistas, Vitória argumenta que todos os homens, pagãos ou cristãos, têm capacidade para estabelecer suas próprias sociedades políticas. Segundo ele, era falso o pretense direito de guerra contra os índios sob o pretexto de convertê-los à força. Vitória conclui que, *“[...] mesmo que a fé cristã tenha sido enunciada aos bárbaros com argumentos completos e suficientes e ainda assim eles a tenham recusado, isso não constitui razão para fazer-lhes guerra e despojá-los de seus bens”*.²⁴

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

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

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

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

²³Ibidem, p.305.

²⁴ Vitória, apud Skinner, Quentin (1996). Op.Cit., p.446.

*quanto se diz, não se deve por isso recusar-lhes um poder verdadeiro nem os incluir entre os escravos legítimos [...].*²⁵

Segundo Vitória, a rudeza e a bestialidade dos costumes dos índios derivavam de uma educação má e bárbara (descrita como uma segunda natureza). Refutando a ideia da servidão natural, os considerou efetivamente humanos, livres, racionais, dotados de livre-arbítrio e capazes de receber a graça da salvação. Segundo Anthony Pagden ao insistir que a educação era responsável pelo comportamento indígena,

*[...] Vitória o havia liberado efetivamente de uma semi-racionalidade intemporal e vazia, e o havia colocado em um espaço histórico onde podia estar sujeito às mesmas leis de transformação, progresso e crescimento intelectual que os demais homens, cristãos ou não cristãos, europeus ou não.*²⁶

Vitória tampouco creditou validade às Bulas papais.²⁷ Para o teólogo, enfim, o direito de *dominium* derivava de uma causa superior de humanidade. A justiça da interferência dos Estados ibéricos nos Estados idólatras estava fundada, primeiramente, no direito absoluto e inquestionável de pregação e expansão da fé cristã. Como segundo princípio, Vitória sustentava a ideia de que

*[...] da mesma maneira que a maioria do Estado pode estabelecer um rei sobre o Estado inteiro, a despeito da oposição dos outros, a maioria dos cristãos pode legitimamente, mesmo que todos os outros se oponham a isso, escolher um único monarca, a que todos os príncipes e todas as províncias seriam obrigados a obedecer.*²⁸

Deste princípio, deriva-se um terceiro, que é o direito de proteger os inocentes contra a tirania, bem como os convertidos contra a ameaça dos pagãos.

²⁵ Vitória Apud Coutrine, Jean- François (1998). Op.Cit., p.309. Anthony Pagden comenta que Vitória expôs de forma não intencional a contradição do modelo aristotélico. “*Pues si el esclavo natural es incapaz, como afirma Aristóteles, de participar en el estado de felicidad (eudaimonía), también será incapaz de lograr su fin apropiado (télos) como hombre. Si la naturaleza nunca crea nada que sea incapaz de lograr sus fines por sí mismo – porque algo así sería inútil – entonces, el esclavo natural no puede ser un hombre. Por el mismo argumento, el indio que ha demostrado tantos atributos de hombre no puede ser un esclavo natural.*” Pagden, Anthony (1988). *La Caída del Hombre Natural*. Op.Cit., p.135.

²⁶ Pagden, Anthony (1988). *La Caída del Hombre Natural*. Op.Cit.p.141. (tradução nossa).

²⁷ Segundo Francisco de Vitória, o papa não era senhor civil e temporal de todo o orbe, e, se caso o fosse, isso não lhe daria direito de repassar o poder temporal ao reis cristãos. Quentin Skinner comenta que Vitória escreveu num período anterior ao Concílio de Trento, quando a posição da Igreja não havia de todo enrijecido. Por essa razão, o dominicano “parece bem menos papista do que os teóricos jesuítas que lhe sucederam”. Skinner, Quentin (1996). Op.Cit, p.422-423.

²⁸ Vitória Apud Coutrine, Jean-François (1998). Op.Cit., p.311.

A violação de algum desses princípios por parte dos índios dava aos espanhóis o direito de mover uma *guerra justa* contra eles. Ao vencedor caberia o poder de vida e morte sobre apreso; a escravidão, portanto, era vista como uma opção salvadora.²⁹ Enfim, Francisco de Vitória sistematizou as justificativas da legitimidade do domínio espanhol sobre o Novo Mundo sem, contudo, derivar esse direito da condição natural dos indígenas.

No contexto da conquista e da colonização das terras e dos povos americanos, os debates político, jurídico e teológico que inquietaram a corte de Castela acabaram justificando as ações e as políticas que já se mostravam irreversíveis. Poucas foram as vozes dissonantes como a do frei Bartolomé de Las Casas, que, em hipótese alguma, considerou lícita a guerra e a escravização dos índios. Prevaleceu, dessa forma, a idéia de que a guerra e a escravidão eram legítimas desde que respeitados os critérios legais, visto que tais dispositivos eram entendidos como uma exceção. O fundamento ético da guerra justa estaria, pois, na afirmação do bem comum: faz-se a guerra para obter a paz.³⁰

Se comparada à ética de guerra medieval contra o infiel, temos que a guerra justa definida no contexto americano, não visava o extermínio do índio hostil. Ao invés disso, tal dispositivo era pensado como um meio de submissão que, em última instância, facultaria a entrada do indígena na ordem colonial. Assim, no lugar da sentença de morte (ainda que muitas fossem decorrentes dos combates), era sob a condição jurídica de escravo legítimo que o índio passaria a fazer parte da sociedade colonial. Se por um lado, as razões econômicas para essa política são evidentes, por outro, é essencial demarcar que a condição de pagão impunha alternativas condizentes com a missão evangelizadora e civilizatória das monarquias ibéricas pós-tridentina. Diferente dos infiéis, as almas dos pagãos americanos não estavam irreversivelmente condenadas e, portanto, mesmo sob a condição cativa poderiam os índios tornar-se cristãos e súditos produtivos para a economia colonial.

²⁹ Esta conceituação da guerra justa tem suas raízes no direito romano e na concepção medieval da guerra justa contra o infiel.

³⁰ Conforme explica João Adolfo Hansen, referindo-se à colonização da América portuguesa: “A Coroa sempre alega que os meios e os fins da razão de Estado visam a paz do “bem comum”. Logo, a guerra declarada contra os que são produzidos como “bárbaros” porque não se submetem é definida como “justa” porque feita para manter a paz do corpo político do Estado.” Hansen, João Adolfo (2010). *Manuel da Nóbrega*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, p.93

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

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

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

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

Mesmo reconhecendo o abismo entre as concepções teológico-jurídicas e a legislação, por um lado, e a prática indiscriminada da escravização indígena, por outro; não podemos diminuir o papel dos discursos teológico-jurídicos na edificação dos projetos

coloniais ibero-americanos. Enfim, compartilhamos da opinião de Todorov quando propõe que,

Os discursos são, eles mesmos, acontecimentos, motores da história, e não apenas suas representações. Sozinhas, as ideias não fazem história, as forças sociais e econômicas também agem; mas as ideias não são apenas puro efeito passivo. De início tornam os atos possíveis; em seguida, permitem que sejam aceitos: trata-se, afinal de contas, de atos decisivos.³¹

Referências

- Aquino, São Tomás de (2001). *Summa Theologica*, São Paulo: Edições Loyola.
- Aristóteles (1998). *Política*, São Paulo: Martins Fontes.
- Boxer, Charles (1981). *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, Lisboa: Edições 70.
- Coutrine, Jean-François (1998). “Direito Natural e Direito das Gentes. A refundação moderna, de Vitória a Suárez”. In: Novais, Adauto (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Davis, David Brion (2001). *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Freitas Neto, José Alves de (2002). *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*, São Paulo: Annablume.
- _____ (2004). “Bartolomé de Las Casas. A apologética lascasiana: a construção indígena e seus espelhos”. In: *Idéias (cronistas da América)*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas (SP): Ed. UNICAMP, v.11, n.1.
- Hansen, João Adolfo (2010). *Manuel da Nóbrega*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana.
- Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. esp, Madri: Alianza Editorial.
- _____ (1997). *Señores de Todo el Mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Ediciones Península.

³¹Todorov, Tzvetan (1993). *Nós e os Outros. A reflexão francesa sobre a diversidade humana*, Rio de Janeiro: Zahar, p.14-15.

Skinner, Quentin (1996). *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, São Paulo: Companhia das Letras.

Todorov, Tzvetan (1993). *Nós e os Outros: A reflexão francesa sobre a diversidade humana*, Rio de Janeiro: Zahar.

Vendrame, Calisto (1981). *A Escravidão na Bíblia*, São Paulo: Ática.

Vitória, Francisco de (1981). *Relectio de Iure Belli o Paz Dinâmica*. Escuela Española de la Paz. Primera generación, 1526-1560, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Corpus Hispanorum de Pace, v. VI.

Zavala, Silvio (1984). *Filosofia de la Conquista*, terceira edição, primeira reimpressão, México: Fondo de Cultura Económica.

Zeron, Carlos Alberto de Moura (2011). *Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a Escravidão no Processo de Formação da Sociedade Colonial*, São Paulo: EDUSP.