

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

RODRIGO HENRIQUE FERREIRA DA SILVA

**A LINGUAGEM POLÍTICA DO BOM GOVERNO NAS *LEIS NOVAS*:
FRANCISCO DE VITORIA E O TOMISMO ESPANHOL, 1493-1543**

**FRANCA
2016**

RODRIGO HENRIQUE FERREIRA DA SILVA

**A LINGUAGEM POLÍTICA DO BOM GOVERNO NAS *LEIS NOVAS*:
FRANCISCO DE VITORIA E O TOMISMO ESPANHOL, 1493-1543**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História.

Área de concentração: História e Cultura Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal.

**FRANCA
2016**

Silva, Rodrigo Henrique Ferreira da.

A linguagem política do bom governo nas *Leis Novas*:
Francisco de Vitoria e o tomismo espanhol, 1493-1543 / Rodrigo
Henrique Ferreira da Silva. – Franca : [s.n.], 2016.

129 f.

Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientadora: Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

1. Vitoria, Francisco de 1492-1546. 2. Bom governo. 3. Tomismo.
I. Título.

CDD – 946.03

RODRIGO HENRIQUE FERREIRA DA SILVA

**A LINGUAGEM POLÍTICA DO BOM GOVERNO NAS *LEIS NOVAS*:
FRANCISCO DE VITORIA E O TOMISMO ESPANHOL, 1493-1543**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTE: _____

Prof.^a. Dr.^a. Ana Raquel Portugal, UNESP/Franca

1º EXAMINADOR: _____

Prof. Dr. Anderson Roberti dos Reis, UFMT

2º EXAMINADOR: _____

Prof. Dr. Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, UFOP

SUPLENTE: _____

Prof. Dr. Marcos Sorrilha Pinheiro, UNESP/Franca

SUPLENTE: _____

Prof. Dr. Luis Guilherme Assis Kalil, UFRRJ

Franca, ____ de _____ de 2016

Para meus pais, Lorraine e
avós maternos (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Escrever os agradecimentos significa a finalização de um árduo caminho do escritor, aquele momento de alívio ao ver um longo texto formado pelos últimos anos de intensa e gratificante leitura e escrita, embora sejam atos solitários em nosso tempo. De qualquer forma, o trabalho de pesquisa como um todo não pode ser feito sozinho, intelectual e emocionalmente. Nossos resultados apenas são possíveis pela cooperação e pelo esforço de outros antes de nós. Definitivamente, a academia é cheia de surpresas e certezas (deixo para a livre interpretação do leitor).

Sem muita enrolação, quero me desculpar por possíveis injustiças esquecendo pessoas que me ajudaram, mas pretendo fazer jus a todas que participaram nesses anos. A começar pelos familiares sanguíneos mais próximos, muito obrigado. Aos meus pais, Sonia e Marco, que podem não entenderem a dificuldade de ter que se afastar involuntariamente e passar horas do dia sentado em uma cadeira na frente dos livros e do computador para produzir um texto dessa magnitude, com a sensação de “não acabar nunca”. Entretanto, tenho certeza que sabem da relevância do que isso representa; por isso, segue o trabalho do único filho que vocês possuem. Depois de seis anos sem o carinho tão presente de meus avós maternos, gostaria de proporcionar e compartilhar mais uma alegria à vida de meus segundos pais. Este trabalho é para vocês também. Saudades.

Agradeço aos amigos que fizeram parte de todo esse processo da vida acadêmica, em especial ao Mateus, William e Monique pelas idas e vindas de Ribeirão a Franca para as aulas e as boas conversas e risadas de variados assuntos da vida. Já em Franca, juntam-se ao Diego, Clara e Neto (José Inácio) por algumas noites e madrugadas de entretenimento caseiro, além, claro, dos seminários e trabalhos finais. Nas viagens a eventos acadêmicos, menciono novamente William, Monique, Diego e Clara pela agradável companhia na cidade de Maceió, à Carol em Niterói, e ao Elvis e Renato em Niterói e Campo Grande.

Um pouco longe dos tempos de Mariana, os amigos vulvarenses e agregados continuaram sendo importantes para mim nesses últimos anos, mesmo que limitado a conversas virtuais no grupo República Vulvaros e nos chats particulares. Vocês me cobram por uma segunda visita e eu sempre respondo que cumprirei a promessa, e agora esse dia já está chegando. E sempre farão parte das minhas melhores amizades.

À UNESP, ao Programa de Pós-Graduação em História e à CAPES por possibilitarem a presente dissertação, obrigado. Agradeço ao Prof. Dr. Marcos Sorrilha pela disposição em

participar da banca de qualificação e me oferecer bons conselhos metodológicos e teóricos para o seguimento do trabalho, e agora por aceitar o convite como suplente na defesa. Ao Prof. Dr. Anderson Reis por também ter sido membro de banca na qualificação e me auxiliar com valiosos questionamentos e referências bibliográficas; e para a defesa, fico contente por dar continuidade ao acompanhamento do meu trabalho, e estou certo que será muito construtivo pela sua grande competência como historiador. Ainda referente à qualificação, meu obrigado ao Prof. Dr. Alberto Aggio pela participação como suplente.

Ao Prof. Dr. Luiz Estevam (o Duda) agradeço desde já por também ter se disposto à suplência no momento da qualificação, e agora, ao lado do Anderson como membro da banca, tenho certeza que fará uma leitura excepcional do meu texto por lhe conhecer mais de perto há cinco anos. Quero agradecer ao Duda novamente, um professor e historiador raro e ímpar que tenho enorme carinho e admiração. Foi com ele que surgiu meu interesse em América colonial e acreditou nas minhas capacidades de pesquisa e escrita, desde o projeto de iniciação científica à defesa da monografia, sempre com muito apoio e confiança. Sua orientação foi indispensável ao meu progresso profissional, e por esse motivo não tenho a menor dúvida que a avaliação dessa dissertação está em boas mãos. E para completar, agradeço ao Prof. Dr. Luis Kalil por se dispor a ser suplente para a defesa e ter se interessado na leitura do meu trabalho. Com esse trio (Duda, Anderson e Kalil) me sinto seguro e confortável.

Ao Prof. Dr. Rafael Ruiz pela referência bibliográfica de uma das fontes documentais dessa dissertação.

Por último, mas valendo a máxima dos primeiros, à orientadora Prof^a. Dr^a. Ana Raquel, a principal responsável pelo fruto da dissertação. Agradeço por aceitar me orientar e ter tido confiança em mim pela liberdade de pesquisa. Foram poucas reuniões, mas extremamente proveitosas e valiosas pelas dúvidas, propostas, caminhos e indicações de leitura. Finalizo essa etapa mais maduro pela autonomia que me deu.

Finalmente, a minha Lorraine, que em meio aos obstáculos impostos conseguiu ter a paciência necessária para finalizar a graduação. Você não faz ideia de como estou feliz por isso. Novamente, a distância fez parte desses últimos anos, mas os telefonemas diários, as poucas visitas e as férias atenuaram as dificuldades. Mesmo assim, sempre contribuiu com o amor que dividimos, saindo mais fortalecido dessa etapa. Sempre será privilégio de poucos compartilhar a vida com alguém que acompanha seus sentimentos e sua produção de forma verdadeira e sincera. E nós fomos privilegiados.

“Igualdade significa: poder ser diferente dos demais sem medo. Por isso sempre importa mais, aos seres humanos, a sua capacidade de ser peculiar que a sua capacidade de generalizar: sua competência para a diversidade. E toda universalização há de promover a diversidade ou não serve para nada”.

Odo Marquard

“Só pessoas éticas têm amigos. Uma pessoa não ética tem apenas cúmplices, e não amigos. [...] Só pessoas boas têm amigos. Pessoas desonestas têm cúmplices. [...] A desonestidade torna a vida complicada, torna a vida difícil, torna a vida acidentada. [...] Todo o resto que é importante são as grandes causas pelas quais a vida vale a pena, por exemplo ética, por exemplo a luta contra o preconceito. Estas são as causas que valem a pena e para as quais nós temos que ter justa indignação”.

Leandro Karnal

“Não existe governo corrupto numa nação ética. E não existe nação corrupta com governo transparente e democrático”.

Leandro Karnal

SILVA, Rodrigo Henrique Ferreira da Silva. **A linguagem política do bom governo nas *Leis Novas***: Francisco de Vitoria e o tomismo espanhol, 1493-1543. 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2016.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é compreender como a doutrina escolástica-tomista foi concebida pela monarquia espanhola através das ideias defendidas pelo padre dominicano Francisco de Vitoria (1492-1546), por meio de sua obra *Relectio de Indis*. Nesse período de discussões intelectuais sobre o Novo Mundo, muitos teólogos e juristas procuraram estabelecer diretrizes sobre as populações indígenas e o modo de governar da Coroa castelhana. No caso de Vitoria, líder e mestre catedrático da Universidade de Salamanca, as soluções para o problema das Índias foram pensadas pelas suas teses tomistas de colonização, tendo como base a prática do bom governo que administra a justiça para o bem comum dos “bárbaros” a fim de garanti-los na “civilização” cristã espanhola e “inserir-los” nos *corpora* da hierarquia universal ordenada moralmente pelas leis eterna, divina, natural e humana positiva, sendo as leis naturais mediadoras de toda a justiça e direito do bom governo.

Palavras-chave: Francisco de Vitoria. Tomismo. Bom governo. Lei natural.

SILVA, Rodrigo Henrique Ferreira da Silva. **A linguagem política do bom governo nas *Leis Novas***: Francisco de Vitoria e o tomismo espanhol, 1493-1543. 2016. 129 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2016.

ABSTRACT

The aim of this work is to understand how the scholastic-thomist doctrine was conceived by Spanish monarchy through the ideas defended by Dominican priest Francisco de Vitoria (1492-1546), through his work *Relectio de Indis*. In this period of intellectual discussions about the New World, many theologians and jurists sought to establish guidelines about the indigenous people and the way of governing the Castilian crown. In the case of Vitoria, leader and master professor of the Salamanca University, solutions to the Indias problem were thought their colonization thomist theses, based on the practice of good government that administer justice to the common well of the “heathens” in order to ensure them in Spanish christian “civilization” and insert them into the *corpora* of the universal hierarchy morally ordered by eternal, divine, natural and positive human laws, which the natural laws are mediators of all justice and right of good government.

Keywords: Francisco de Vitoria. Thomism. Good government. Natural law.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
CAPÍTULO 1 O RENASCIMENTO ESPANHOL NA INTELLECTUALIDADE QUINHENTISTA	16
1.1 O Humanismo	19
1.2 Os “humanismos”	22
1.3 O humanismo nas concepções de História e na filosofia moral	29
1.4 O humanismo espanhol.....	36
1.5 A colonização espanhola.....	38
<i>1.5.1 Os três pilares: bula papal, requerimiento e encomiendas</i>	<i>39</i>
CAPÍTULO 2 A ESCRITA RELIGIOSA QUINHENTISTA E O LUGAR DE PRODUÇÃO DE FRANCISCO DE VITORIA	44
2.1 A escrita colonial religiosa quinhentista	44
<i>2.1.1 O “escritor de vista” e o “escritor de gabinete”</i>	<i>47</i>
<i>2.1.2 A ideia de “verdade” nos escritos religiosos.....</i>	<i>50</i>
<i>2.1.3 Escrita religiosa: retórica ou experiência?</i>	<i>51</i>
2.2 Francisco de Vitoria	56
2.3 O lugar social: A Universidade de Salamanca	58
2.4 A obra de Francisco de Vitoria	63
<i>2.4.1 A historiografia da Relectio de Indis</i>	<i>66</i>
2.5 Governo, justiça e direito.....	70
<i>2.5.1 A teologia moral.....</i>	<i>75</i>
CAPÍTULO 3 A ESCOLÁSTICA TOMISTA DE VITORIA	80
3.1 A natureza e civilização indígena	85
<i>3.1.1 Índio como “escravo por natureza”?</i>	<i>86</i>
<i>3.1.2 Os indígenas “civilizados”</i>	<i>89</i>
3.2 Injustos títulos e justos títulos	96
<i>3.2.1 Os sete títulos ilegítimos</i>	<i>96</i>
<i>3.2.2 Os sete títulos legítimos</i>	<i>101</i>
3.3 A “qualidade dos gentios”: os indígenas de Francisco de Vitoria	107
3.4 O tomismo espanhol de Francisco de Vitoria	112
<i>3.4.1 Os corpora celeste e político no tomismo</i>	<i>112</i>
<i>3.4.2 O tomismo vitoriano e as Leis Novas</i>	<i>115</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS.....	124

APRESENTAÇÃO

No “ano admirável” de 1492, ideia cunhada por Bernard Vincent, um de seus eventos “decisivos” foi a chegada de navegadores espanhóis em terras desconhecidas que mais tarde levariam o nome de América¹. Os primeiros contatos com as populações indígenas locais causaram enorme estranhamento aos hispânicos a ponto de se perguntarem sobre a humanidade dos nativos devido a seus costumes e crenças serem considerados “bárbaros” e até pertencentes ao demônio. Com isso, baseados em ideias pré-concebidas sobre a outra parte do mundo, diversos homens, entre eles conquistadores, soldados e religiosos (missionários, juristas e teólogos) produziram cartas, crônicas, tratados, histórias e relações com o esforço de transportarem para o papel a realidade presenciada nos anos vividos na América e os modos de vida dos índios americanos; além de escritos produzidos pelos próprios nativos.

Dentro da Espanha também houve quem registrasse de alguma maneira esses conhecimentos mesmo sem nunca ter estado no Novo Mundo, buscando as informações pelos viajantes que testemunharam os percursos e acontecimentos ao descreverem os aspectos geográficos, naturais e culturais dos povos encontrados, com informes acerca dos costumes, alimentação, vestuário, religião, educação, família, visão de mundo, jogos, organização social e política. No meio universitário, letrados eruditos faziam parte desse grupo de homens que permaneceram em seus “gabinetes”, pessoas que mesmo sem ter tido a experiência do vivido americano, tiveram seu grau de importância nas informações relatadas. O dominicano Francisco de Vitoria, principal objeto deste trabalho, pertenceu a esse grupo e teve enorme contribuição com suas teses, como será visto ao longo desse texto.

Os caminhos teórico-metodológicos tomados para o desenvolvimento do trabalho seguem a linha da História Cultural. As reflexões de Roger Chartier sobre as “representações” de uma determinada realidade social configurada pelos interesses de grupo que a constrói e se apropria das ideias em certo tempo e espaço; o modelo epistemológico do “paradigma indiciário” abordado por Carlo Ginzburg, o qual os pequenos detalhes permitem captar realidades mais profundas e complexas; e a instituição como “lugar social de produção” para a operação histórica, tratada por Michel de Certeau, o qual há uma relação importante entre um indivíduo ou grupo com seu objeto na definição de um saber, sendo possíveis pelo lugar

¹ Eventos “admiráveis e decisivos” ocorreram na península ibérica então: a expulsão ou conversão dos judeus e dos mouros, a publicação da gramática de Antonio de Nebrija, a primeira de uma língua moderna europeia, segundo o autor, e a descoberta da América. Cf. VINCENT, 1992.

social.

Com a necessidade de analisar vários pontos do período em que o frade está inserido, para melhor compreensão de suas ideias, a dissertação foi dividida em três capítulos de tamanhos relativamente semelhantes, cada um com sua importância ao entendimento das pretensões movidas pelo religioso. O primeiro capítulo se atentará ao contexto histórico de praticamente toda a vida de Vitoria (1492-1546), a qual abarca do final do século XV até quase meados do século XVI, e foca na discussão sobre o Renascimento e algumas medidas cruciais adotadas pela monarquia espanhola que estruturaram as primeiras décadas de colonização do ponto de vista político, jurídico e religioso.

No movimento do Renascimento e suas origens italianas no século XIV, é fundamental destacar a questão da ruptura ou continuidade ao período da Idade Média, pois os homens quinhentistas não utilizavam apenas os autores da Antiguidade greco-romana, mas também as autoridades medievais e as Sagradas Escrituras como base de seus argumentos. Sobre a noção de história mestra da vida, os ensinamentos do passado e dessas obras eram lidos pelos indivíduos do presente como inspiração e exemplos de suas ações e escritas. No caso de Vitoria, as principais referências que moldavam seu pensamento eram a Bíblia, Tomás de Aquino e Aristóteles.

O significado desses ideais na Espanha força a tratar do assunto aos métodos de Chartier, Ginzburg e Burke; ou seja, um movimento múltiplo e plural, os “renascimentos”, devido aos contextos sociais e adaptações das tradições locais de cada região europeia. O mesmo vale para os diferentes “humanismos”. No território ibérico, destaca-se a emulação às autoridades dos séculos anteriores, que vai além da imitação com o sentimento de avanço e superioridade muito pelos feitos das grandes navegações e descobertas de novos territórios, façanhas que os antigos não haviam feito.

Em relação ao início da colonização nas Índias, o capítulo se basta em apresentar as determinações jurídicas, políticas e religiosas – em perspectiva legalista – da bula papal *Inter caetera*, de 1493, documento que pauta o modo como os monarcas hispânicos devem exercer o domínio sobre o Novo Mundo e suas populações indígenas. Dele, deriva a prática da *encomienda* – trabalho compulsório de índios em troca da evangelização católica –, além da leitura do *Requerimiento de los conquistadores* – texto que força os nativos a se submeterem às ordens dos reis da Espanha e dos colonos, e reconhecerem a fé de Cristo em consequência de guerra justa.

O capítulo dois pretende tratar de algumas formas da escrita colonial religiosa quinhentista, como certos gêneros documentais que acabam sendo generalizado em crônicas, algo problemático que prejudica a compreensão dos caracteres específicos de cada um e as motivações e interesses de cada autor ou grupo na tentativa de propor as soluções aos problemas advindos dos territórios americanos. Enquanto a crônica registra narrativas organizadas em ordem cronológica de origens e fins causais, como a História Universal cristã associada à história mestra da vida, o documento referente a Vitoria tem o sentido de uma *relección* (repetição), organizada pelo desenvolvimento de um assunto de alguma autoridade clássica, podendo conter o Providencialismo divino.

A “biografia intelectual” do frade também será analisada junto ao círculo de erudição da época a fim de privilegiar suas relações com o lugar social de fala; isto é, o espaço universitário de Salamanca, onde Vitoria tornou-se mestre catedrático e formou inúmeros discípulos. Como característica do humanismo espanhol, a universidade salmantina mantém o predomínio intelectual do tomismo escolástico e adota seus métodos na composição das *relecciones*, um método de produção de conhecimento que está embasado na disputa de questões, no levantamento de razões e no afastamento de possíveis objeções, tudo com base nos antigos e medievais. Na *relección* de Vitoria, nota-se claramente a emulação à *Suma Teológica* de Aquino.

A obra do mestre, particularmente a *Relectio de Indis*, é debatida em perspectiva historiográfica na busca por um suposto “texto original”, pois havia a ideia de que os manuscritos e os impressos não teriam sido redigidos das próprias mãos do dominicano, mas pelas *relecciones* de seus alunos ao longo dos cursos ministrados. Já em estudos posteriores, chega-se à conclusão de que poderia haver um texto em comum de Vitoria que serviu de guia aos outros escritos.

Ainda pelo segundo capítulo, discute-se as concepções tomistas de governo, justiça e direito como conceitos explicativos das teses do frade. O *regimen* cristão do bom governo molda suas propostas de legitimar a colonização do Novo Mundo, e a justiça com seu objeto, o direito, a virtude responsável por garantir o bem comum do *regimen* de acordo à prudência das circunstâncias espaciais e temporais.

Finalmente, o terceiro e último capítulo abordará as questões presentes nas partes da *Relectio* do mestre salmantino no modo de governar da monarquia espanhola e o tratamento aos indígenas, configurados pelas relações de poder político às modalidades de sujeição

ligadas ao conceito de *dominium* dentro de uma lógica social tripartite composta por livres, libertos e escravos.

Dentro desse aparato do *dominium*, Vitoria busca apresentar suas soluções nos âmbitos jurídico e moral, e na defesa da humanidade dos índios. Com isso, faz um levantamento de sete medidas injustas ou ilegítimas que a Coroa castelhana e os colonos estavam realizando nas Índias, para depois expor outros sete títulos justos ou legítimos que justifiquem a necessidade da presença espanhola no Novo Mundo. A partir desses títulos, o frade estabelece que os indígenas possuem o domínio de propriedade de seus territórios, mas não o domínio de jurisdição por estarem nos mais baixos níveis civilizacionais e no estado de ignorância semelhante ao infantil.

O *status* dos nativos os colocaria, portanto, na condição de servos civis – ou vassalos – diretos do rei para que possam ascender na civilização pela educação tomista e humanista, receber os ensinamentos da religião católica e se inserir em um mundo hierarquicamente ordenado pelas leis eterna, divina, natural e positiva.

No mais, o capítulo também conclui ao leitor a tentativa dessa dissertação em mostrar como essas teses de Vitoria contribuíram decisivamente ao modo de governo estabelecido pela monarquia espanhola, baseadas no projeto colonial tomista do bom governo e no bom tratamento dos povos indígenas.

CAPÍTULO 1 O RENASCIMENTO ESPANHOL NA INTELLECTUALIDADE QUINHENTISTA

“Porque os homens, quase sempre, caminham por estradas batidas por outros e agem por imitação”.

Maquiavel, *O Príncipe*

A discussão proposta pela primeira parte deste trabalho abordará o período vivenciado por Vitoria para ampliar a compreensão das ideias e intenções do frade nas suas propostas de discutir os problemas surgidos com o contato entre espanhóis e indígenas. É importante atentar-se ao contexto histórico e intelectual em que os autores produziram seus textos para tentar entender suas pretensões, categorias e conceitos empregados em seus escritos, com o objetivo de interferir em suas realidades sociais concretas.

Nesse momento das grandes navegações e dos descobrimentos marítimos pelos ibéricos, darei destaque a dois outros grandes eventos interconectados e que foram indispensáveis para sustentar os escritos vitorianos e de outros homens contemporâneos. A começar pelo Renascimento dos séculos XV e XVI e seu significado na Espanha. Para isso, é necessário analisar o Humanismo e a expressão de seu pensamento na leitura dos clássicos antigos.

O movimento tradicionalmente conhecido pelo nome de Renascimento – com R maiúsculo – fez parte de um considerável período na história da Europa ocidental, tendo alvorecido na primeira metade do século XIV até fins do XVI. Essa ideia de uma suposta Renascença foi consagrada pelo historiador suíço Jacob Burckhardt (1818-1897), através de sua obra *A cultura do Renascimento na Itália*, publicada em 1860. O autor é conhecido por ser um dos principais fundadores da vertente interpretativa clássica sobre o tema: a definição do período nos conceitos de “individualismo” e “modernidade”. Entretanto, suas teses já foram contestadas com novos estudos feitos na segunda metade do século passado e inícios do XXI.

Burckhardt apresenta a Itália como berço do Renascimento devido às transformações políticas e econômicas que algumas cidades italianas estavam enfrentando. Para ele, o desenvolvimento de uma vida cívica na região teria acarretado no despertar de um sentimento patriótico, o que fez com que as heranças arquitetônicas das ruínas romanas e os legados literários das bibliotecas monásticas fossem valorizados para a construção de uma memória

nacional². Além disso, simbolizaria o surgimento de um novo homem autoconsciente de si e do mundo que o rodeia.

No século XIV, o feito provocou a retomada (“renascença”) dos autores e ideais da Antiguidade greco-romana, vista como o período de ouro da civilização, substituídos pelo que alguns sujeitos do período denominaram pejorativamente de “Idade Média”; ou seja, um longo momento de “trevas” entre a “esplendorosa antiguidade” e sua “recuperação gloriosa”. O autoconhecimento do homem despertaria sua busca pelos autores antigos, lhe trazendo fama, glória e honra; processo que Burckhardt indaga ser o nascimento do individualismo moderno em relação à coletividade do homem medieval. Com isso, o autor afirma o aparecimento de biografias e pinturas que retratam o interesse pelo indivíduo e seus feitos.

Toda a análise feita pelo suíço demonstra a ideia de ruptura com o medievo por ser o que ele chama de “movimento espiritual”, que trouxe grandes transformações a partir do retorno aos clássicos gregos e romanos, marcando o início da modernidade.

Ao surgirem as primeiras críticas ao autor no século XX, as novas interpretações trazem à tona o debate do Renascimento como ruptura ou continuidade à Idade Média. Um dos principais autores que questionou as abordagens de Burckhardt foi o historiador Peter Burke ao considerar superficial querer analisar alguns indivíduos do período estar rompendo com um passado mais próximo e simplesmente se voltando a outro mais longínquo. De acordo com o autor, os renascentistas

[...] na prática emprestaram de ambas as tradições e não seguiram nenhuma das duas inteiramente. Como acontece com frequência, o novo era acrescentado ao velho em vez de substituí-lo. Os deuses e deusas clássicos não expulsaram os santos medievais da arte italiana, mas coexistiram e interagiram com eles.³

Burke enxerga o Renascimento oitocentista de Burckhardt como um mito, pois valoriza a presença de tradições medievais nos comportamentos, crenças e ideais em muitos desses homens, e não só os valores clássicos antigos. “A experiência sugere que até Petrarca, ‘um dos primeiros homens verdadeiramente modernos’ segundo Burckhardt [...], partilhou muitas das posturas que podemos encontrar nos séculos que descreveu como ‘negros’”⁴.

² BURCKHARDT, 1991, p. 114.

³ BURKE, 2014, p. 28.

⁴ Ibid., p. 13. Burke menciona outros exemplos em que pode-se verificar essa coexistência de comportamentos, como Lorenzo de Médici, um leitor do filósofo medieval Tomás de Aquino e poeta em estilo novo; o rei da Espanha Carlos V como um entusiasta do gênero medieval de romances e, ao mesmo tempo, apreciador das pinturas de Ticiano.

Entretanto, alguns autores precedentes a Burke já demonstravam o reconhecimento às permanências em relação ao momento histórico antecedente. É o caso de Paul Oskar Kristeller, que se dedicou a fundo ao estudo da época renascentista para tentar mostrar as contribuições medievais e, assim, desconstruir a noção de “idade das trevas” ou “época obscura”. Para ele, o Renascimento era unido a precedentes medievais somados à introdução de fontes e problemas novos para buscar soluções e ideias originais que satisfizessem os anseios do presente. Logo, não seria possível falar em ruptura, mas sim em transformações a partir das heranças do passado^{5 6}.

O questionamento ao Renascimento de Burckhardt ainda foi visto por Burke como sendo problemático tratá-lo como um momento uno e singular. Concorde que o movimento tenha começado e se desenvolvido nas cidades italianas, mas pensa ser essencial colocá-lo em seu contexto social específico, pois afirma ser um evento que se difundiu em diferentes partes da Europa, não só no lado ocidental, mas nas outras localidades e até em outros continentes, como o asiático. Logo, seria fundamental se desfazer do binômio de que os italianos eram ativos, criativos e inovadores, e o estrangeiro passivo e mero receptor de influências. Para Burke, é preciso estudar a forma como os elementos italianos e clássicos foram adaptados, recriados, domesticados e transformados nas tradicionais estruturas locais de outras regiões⁷.

Tratar as análises deste período pelos métodos de Burke seria pensá-lo no plural, em que o autor alega ter havido vários “renascimentos” temporais e espaciais.

Em que ponto ficamos? Houve de facto um Renascimento? Se descrevermos o Renascimento em termos de púrpura e oiro, como um milagre cultural isolado, ou como o súbito emergir da modernidade, a minha resposta será “não”. [...] Se, no entanto, o termo “Renascimento” for usado – sem prejuízo para os feitos da Idade Média, ou para os do mundo não europeu – para refletir um importante conjunto de mudanças na cultura ocidental, então pode ser visto como um conceito organizador que ainda tem o seu uso.⁸

⁵ KRISTELLER, 1993, p. 152 e 185.

⁶ “Renascimento e Idade Média são telas culturais apenas em parcial confrontação, não em total e conseguida superação/diferenciação”. Cf. BARRETO, 1983, p. 40.

⁷ “[...] os textos italianos (e, nalguns casos, as imagens) eram adaptados às necessidades e expectativas dos leitores estrangeiros. A aceitação do Renascimento – tal como de qualquer novo sistema de valores – estava necessariamente ligada à percepção que dele se tinha”. Cf. BURKE, op. cit., p. 64.

⁸ Ibid., p. 15-16.

Com isso, seria necessário abordar cada revivalismo e suas características específicas⁹. “A polifonia de vozes, a multiplicidade de tendências que se multiplicam, profusamente, a tecitura de concorrência e complementaridade retratam toda a mundividência renascentista”¹⁰.

1.1 O Humanismo

Pode-se classificar o Humanismo como pertencente a um campo intelectual do Renascimento por estarem intimamente interligados e por remeter a uma diversidade de teorias, métodos e filosofias associados a um dinâmico programa educativo centrado no antropocentrismo; ou seja, nos interesses e valores humanos. Da mesma forma que o Renascimento, o Humanismo vem a ser um termo bastante elástico, com diferentes significados para distintas regiões, grupos sociais e indivíduos. Segundo Burke, a gênese etimológica da palavra *Humanismus* foi utilizada pela primeira vez na Alemanha, em princípios do século XIX, para designar a tradicional educação clássica posta em causa por homens que se importavam com os textos gregos e latinos.

A expressão oitocentista refere-se ao termo *humanisti*, originado pelos contemporâneos do século XV com a intenção de definir o “humanista”, o estudante e o professor universitário de “humanidades”, ligado às letras. Tendo a valorização do homem e da literatura clássica greco-romana como principais características, os humanistas se basearam em um antigo programa acadêmico: a expressão romana *studia humanitatis*. Nele, constavam as cinco disciplinas que “aperfeiçoariam” o homem: Gramática, Retórica, Poesia, História e Ética ou Filosofia moral¹¹. O mundo clássico era o modelo para a formação intelectual e moral.

A intenção de selecionar essas áreas de estudos para “aperfeiçoar” o homem denota o grande legado aristotélico¹² dos humanistas, pois tendo aquele como centro de todas as medidas, era necessário caracterizar o que diferencia o ser humano (leia-se o “homem”) dos outros animais, como o uso da razão e a capacidade da fala, indispensável para distinguir o bem do mal¹³. Nisso se justifica a escolha da Gramática, Retórica e Poesia no que diz respeito

⁹ Peter Burke ainda alerta sobre a observação de alguns historiadores em não pensar apenas nas recepções, mas também não deixar de lado as resistências ao Renascimento, e cita o exemplo da Rússia, onde a religião era o cristianismo ortodoxo e a língua eslava era usada na liturgia.

¹⁰ MARTINS, 2010, p. 141.

¹¹ BURKE, op. cit., p. 26.

¹² A tradição aristotélica manteve-se muito forte ao longo da época renascentista nas diversas regiões europeias, ampliando-se mais ainda em algumas situações. KRISTELLER, op. cit., p. 52.

¹³ ARISTÓTELES, 2015, nota 131, p. 78-79.

à linguagem, e a História e Filosofia moral para ensinar os jovens a seguirem bons exemplos e tornarem-se cidadãos. De acordo com Jean Delumeau, o humanismo priorizou a instrução como principal meio da educação¹⁴.

O que é visto em todo esse programa, portanto, é o ideal do homem renascentista, com a ideia de universalizá-lo¹⁵ (*homo universale*) e elevá-lo ao nível máximo da civilização, dominando simultaneamente as áreas do saber. O critério adotado para avaliar o grau de humanidade do indivíduo também é baseado na autoridade dos autores antigos.

Os princípios básicos dos humanistas estão primorosamente ilustrados num diagrama de um tratado do século XVI do humanista francês Charles de Bouelles. Segundo este diagrama (na linha de Aristóteles) há quatro níveis de existência. Em ordem ascendente, são os seguintes: existir (como uma pedra), viver (como uma planta), sentir (como um cavalo) e pensar (como um homem). Há por sua vez quatro tipos correspondentes de ser humano: o mandrião, que sofre de preguiça; o glutão; o vaidoso, representado segurando um espelho; e o estudioso, sentado junto do seu atril. Por outras palavras, a humanidade é perfectível mas só os humanistas são verdadeiramente humanos.¹⁶

Vê-se que o homem só alcança os valores civilizacionais pelos *studia humanitatis*, e apenas neles é que chegará ao quarto e último nível de existência e humanidade. “A literatura adornava o espírito. Aquele que se alimentou nos bons autores [...] há-de ser melhor e mais civilizado”¹⁷. E o espaço por excelência para pôr em prática os “projetos das letras” viria a ser o ambiente favorável de algumas universidades, tendo as obras de Aristóteles como ponto de partida dos comentários e debates¹⁸.

Esse feixe de conhecimentos pertencia às chamadas “artes liberais”¹⁹, as quais eram levadas mais seriamente pelos letrados humanistas por classificarem-na como superiores a outras artes, como as “mecânicas” (pintura, escultura, arquitetura, agricultura, tecelagem). Por isso eram as matérias que estariam no mais alto patamar do aprendizado e da erudição.

É importante destacar agora as três primeiras disciplinas citadas mais acima dos *studia*. Na Gramática, na Retórica e na Poesia, o objetivo era ensinar as “belas letras” para formar o

¹⁴ DELUMEAU, 1984, p. 83.

¹⁵ É preciso destacar que, mesmo ao falar em universal, a proposta era voltada apenas à pequena parcela da sociedade letrada, a qual se refere a intelectuais, a aristocracia e a poderosas famílias burguesas.

¹⁶ BURKE, op. cit., p. 28.

¹⁷ DELUMEAU, op. cit., p. 84.

¹⁸ KRISTELLER, op. cit., p. 58.

¹⁹ As artes liberais pertencem a uma tradição da Antiguidade clássica, sendo dividida em sete áreas de conhecimento: gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, astronomia e música. Essas disciplinas foram

cidadão. Para isso, o indispensável estava no contato com a literatura clássica da Antiguidade. Os humanistas consideravam importante a busca pelas obras originais dos autores por possibilitarem um conhecimento muito mais significativo, e, em seguida, realizar traduções do grego para novas versões em latim; logo, a abordagem filológica foi priorizada em decorrência a seus antecessores medievais, aos quais acusavam de tratar as fontes de forma puramente estilística.

Cumprir essa missão do ponto de vista gramatical e retórico seria a leitura e interpretação dos oradores e poetas, com os objetivos de atingir uma sabedoria satisfatória das línguas vistas como cultas: o latim e o grego; estas justamente pertencentes aos textos greco-romanos. Além disso, há o domínio da arte de pensar e falar bem como importância social e moral, assim como obter modelos louváveis de estilo literário, pois não apenas o conhecimento das coisas era tido como necessário, mas também a capacidade de expressá-lo através de uma escrita elegante e culta. Percebe-se, então, a questão das línguas clássicas como sendo de suma importância aos humanistas, não insistindo apenas no seu aprendizado e uso constante pela gramática, mas também por meio da conversação retórica.

No que se refere às línguas, Delumeau sustenta que o ideal relativamente espalhado no mundo dos humanistas foi a formação do *homo trilinguis*; logo, há uma terceira extremamente fundamental quanto as outras duas: o hebraico. A função deste era buscar a linguagem original das Sagradas Escrituras e tentar decifrar os segredos de Deus, além de ser outro pilar para a formação do cidadão renascentista, que também passou a ser elevada à categoria de “clássico” por esses homens.

Em síntese, a abordagem dos humanistas aos Textos da Bíblia era, sobretudo, a mesma que utilizavam para as grandes obras da literatura grega e romana; ou seja, uma análise erudita com preocupações filológicas e novas traduções.

Havia sido criada, então, a plataforma necessária à tradução da Bíblia propriamente dita. No que respeita às línguas dos textos originais (hebraico e aramaico no Antigo Testamento, grego no Novo Testamento), as dificuldades estavam agora ultrapassadas: o grego era estudado e aperfeiçoado, e o hebraico e o aramaico, graças às comunidades judaicas, nunca haviam desaparecido, tendo a sua aprendizagem estado sempre disponível.²⁰

sendo valorizadas e utilizadas de acordo com as necessidades e expectativas de cada espaço e tempo. No período estudado, as artes liberais estão relacionadas aos *studia humanitatis*.

²⁰ OLIVEIRA, 2009, p. 48.

O método humanista de estudar as línguas originais com afincamento para produzir traduções fidedignas das Sagradas Escrituras também se concentrou em importantes questões de sofisticação. A própria tradução oficial da Igreja Católica, a versão latina da Vulgata, foi alvo de um conjunto de notas, comentários e correções por alguns contemporâneos.

A preocupação com as versões bíblicas se refletiu não só na Itália, mas em outros locais da Europa. Susana Oliveira expõe um exemplo de publicação na Espanha, feita por um grupo de humanistas sob a liderança do cardeal Cisneros. Contendo seis volumes de textos e traduções do Antigo e Novo Testamento, foram produzidas versões multilíngues para que fossem sempre minimizados os erros de tradução e aproximar a versão final aos textos originais. Devido a essa característica, foi nomeada de “Bíblia poliglota” de Alcalá, pelo fato de Cisneros ter sido fundador da Universidade de Alcalá, em 1508²¹.

No mesmo período e como consequência da Bíblia de Alcalá, Oliveira mostra o esforço de Erasmo em produzir uma edição do Novo Testamento em grego, mas o próprio autor foi realizando sucessivas melhoras e correções nas edições posteriores, o que revela sua preocupação com a fiabilidade das versões disponíveis dos Textos Sagrados e a necessidade de redirecionar os leitores para a mensagem original²². Portanto, vê-se que, além dos textos clássicos da Antiguidade greco-romana, a Bíblia mantinha-se como um texto fundamental e incontornável no Renascimento. “[...] la tradición judaico-cristiana bíblica y la tradición clásica están entrelazadas, profundamente interconectadas”²³.

1.2 Os “humanismos”

A discussão sobre o Humanismo também rendeu frutos em outras regiões da Europa. O movimento surgiu e desenvolveu-se na Itália em princípios do século XIV; mas, não ficou limitado apenas a seu local de origem, sendo propagado de forma mais significativa na Península Ibérica, Inglaterra, França, Alemanha e Países Baixos.

Um dos grandes feitos de meados do século XV foi a criação da impressão por tipos móveis metálicos, a tipografia, pelo ourives alemão Johannes Gutenberg. Para Débora Bernardo, este foi um grande fator crucial para a expansão dos ideais humanistas, pois com a produção de livros em larga escala, mais eficaz e rápida, o acesso às obras teria sido facilitado por todos os interessados. Além disso, algumas dessas regiões chegaram a instaurar oficinas

²¹ Ibid., p. 50.

²² Ibid., p. 51.

²³ CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 25.

de impressão, tendo seu número dobrado ou triplicado no século seguinte²⁴. “De facto, [...] sem imprensa não teria havido Renascimento de todo”; ou seja, “[...] a chamada ‘difusão’ do Renascimento foi muito facilitada pela nova tecnologia”. Portanto, é “difícil imaginar como se pôde desenvolver a crítica textual dos humanistas antes de terem surgido meios de preservar, assim como de emendar, os textos”²⁵.

Por outro lado, devido ao predomínio do iletramento nessas sociedades, Burke chama a atenção para a importância da oralidade na cultura erudita para a expansão dos interesses humanistas dentro da Itália e nas outras localidades. Algumas obras-primas literárias, como as de Thomas More, Erasmo de Roterdã, Miguel de Cervantes, Rabelais, e outros, teriam se inspirado em características da cultura popular tradicional, a qual era predominantemente oral, para comporem seus escritos.

O diálogo, uma das mais importantes formas literárias do período, [...] era frequentemente moldado a partir de discussões reais e o seu estilo combina elementos literários com aquilo a que se chama “resíduo da oralidade”, tornando difícil dizer se era a oralidade que era assimilada pela imprensa, ou a imprensa pela oralidade.²⁶

Essa ligação do oral com o escrito remete-se a uma dinâmica de relações recíprocas entre os dois, em que Carlo Ginzburg define não como uma mobilidade social, mas por uma circularidade sociocultural de “baixo” para “cima” e vice-versa, com o objetivo de enxergar a época tratada de forma ampla e complexa²⁷.

Outra questão interessante mencionada por Bernardo foi a troca de experiências promovida pelos humanistas nos intercâmbios entre a Itália e os outros locais europeus no mesmo período. Letrados estrangeiros que aportavam na Península Itálica entravam em contato com as ideias humanistas. A exemplo do notável impulso dado pelos humanistas ao estudo do grego, os contatos destes com intelectuais bizantinos teriam contribuído diretamente para a expansão da literatura clássica grega à Europa ocidental²⁸.

Os intercâmbios de alguns artistas e humanistas italianos ao exterior também aconteciam por motivos que pouco tinham a ver com o Renascimento. Diversos eruditos emigravam em busca de empregabilidade ou patrocínios particulares, o tradicional

²⁴ BERNARDO, 2005, p. 27.

²⁵ BURKE, op. cit., p. 87-89.

²⁶ Ibid., p. 89-90.

²⁷ GINZBURG, 1987. passim.

²⁸ KRISTELLER, op. cit., p. 121.

mecenato²⁹, no caso dos artistas. Alguns foram em missões diplomáticas, outros por exílios políticos devido ao insucesso de uma conspiração; exílios religiosos a fim de escapar da Inquisição por ter se tornado um herege; e exílios por motivos pessoais. Havia ainda quem fosse convidado por outros reis para prestar serviços em suas cortes³⁰.

Por outro lado, cabe destacar o tráfego no sentido oposto, seja por bons motivos renascentistas ou não. Para Burke, muitos estudantes chegavam à Itália para estudar Direito e Medicina nas universidades de Bolonha e de Pádua; artistas que migravam em busca dos novos estilos de pintura ou os vestígios da escultura e arquitetura antigas; acadêmicos e escritores que pesquisavam textos inacessíveis em suas terras natais. Um grande exemplo mencionado pelo autor foi a vinda de Nicolau Copérnico, da Polônia, que estudou grego, matemática e astronomia no final do século XV, fundamental na construção da sua grande doutrina do heliocentrismo (o Sol como centro do universo), publicada como obra em 1543³¹.

Entretanto, o foco mantém-se na tentativa dos humanistas em expandir os projetos de currículo voltado para os *studia humanitatis*, seu conteúdo e método. E como já exposto anteriormente, as universidades foram importantes espacialmente, seja para maiores ou menores aceitações, e também para possíveis rejeições³². Essas variações dependeriam de cada região europeia, devido ao predomínio de outros conhecimentos epistemológicos.

Como nos “renascimentos”, esses conhecimentos variados nas diferentes localidades, pressupõe tratar o humanismo como “humanismos”, dentro de um ambiente policêntrico, o qual seus desenvolvimentos seguem rumos independentes e variáveis. Tendo como foco as singularidades do humanismo espanhol, aproxima-se às reflexões formuladas pelo historiador francês Roger Chartier em relação ao que ele denomina como campo das “lutas de representações” e, mais amplamente, à sua definição de História Cultural: “[...] tal como a entendemos, [ela] tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. “[...] é preciso pensá-la [a história cultural] como a análise [...] das configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço”³³.

²⁹ A prática do mecenato era muito comum na época tratada. Muitos desses artistas, com seus objetivos, eram patrocinados pelos “mecenatas”, estes geralmente interessados nos trabalhos daqueles com a intenção de obter riquezas e *status* social. Os mecenatas normalmente eram membros de ricas famílias aristocratas, do clero, e em alguns casos, até de governantes.

³⁰ BURKE, op. cit., p. 56-58.

³¹ Ibid., p. 60-62.

³² BERNARDO, op. cit., p. 27.

³³ CHARTIER, 1990, p. 16-17 e 27.

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.³⁴

Em outras palavras, a análise do humanismo espanhol e suas particularidades permite trabalhar com um modelo epistemológico abordado por Ginzburg ao que ele chama de “paradigma indiciário”, surgido no final do século XIX, em que se buscam nas fontes históricas pistas do que quer se comprovar e que não podem passar despercebidas aos nossos olhos. Para Ginzburg, essas pistas são os indícios imperceptíveis que chegam a ser negligenciados pela maioria dos pesquisadores, mas que as minúcias características permitem captar uma realidade mais profunda e complexa. Logo, são esses pormenores “elementos reveladores de fenômenos mais gerais: a visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de toda uma sociedade”. “Minúsculas particularidades [...] como pistas que permitiam reconstruir trocas e transformações culturais”³⁵.

Pela necessidade de esclarecer alguns pontos do humanismo espanhol, o “paradigma indiciário” exposto por Ginzburg possui no âmbito de suas disciplinas a filologia e crítica textual, áreas de conhecimento tão caras a muitos humanistas em seus trabalhos de estudar as obras clássicas diretamente do grego e, assim, produzirem novas traduções; além da realização deste mesmo trabalho filológico aos textos hebraicos das Sagradas Escrituras. E justamente no momento de invenção da imprensa a crítica textual dos diversos humanistas se consolidou pela aparição de edições mais confiáveis dos clássicos³⁶.

Outros humanismos, como nas diferentes regiões da península ibérica e (ou) nas do “norte dos Alpes” (expressão de Burke), são definidos por algumas perspectivas historiográficas como “humanismo cristão”, para se diferenciarem do movimento na própria Itália. Este ponto de vista vem sendo questionado por se assentar na suposição de que os humanistas italianos seriam “pagãos” em contraste aos intelectuais externos como sendo homens pios e religiosos preocupados em defender os dogmas do cristianismo.

Como visto no tópico anterior, italianos também se dedicaram com afinco aos estudos filológicos da Bíblia, tendo um grau de importância tanto quanto os autores greco-romanos e pertencendo sistematicamente aos projetos educacionais do homem renascentista.

³⁴ Ibid., p. 17.

³⁵ GINZBURG, 2007, p. 177-178.

³⁶ Ibid., p. 157.

De facto, os líderes do movimento italiano – Valla e Ficino, por exemplo – preocupavam-se tanto com a divindade como se preocupavam com as humanidades, e fizeram um esforço consciente para harmonizar a sua devoção pela Antiguidade com o seu Cristianismo, tal como fizeram alguns Pais da Igreja. Na realidade podem ser descritos como fiéis a duas Antiguidades: a dos Padres e a dos clássicos.³⁷

A aparente contradição entre a Antiguidade pagã e a religião cristã vem a ser uma das grandes características do Renascimento, segundo Delumeau, o que teria provocado certa humanização na religião. De acordo com o autor, essa relação é tão íntima que o próprio espírito crítico desenvolvido pelos humanistas na análise das línguas originais das autoridades bíblicas e pagãs, se tornava autêntico a partir das exigências cristãs³⁸.

Não se deve, com isso, diferenciar os outros humanismos em “cristãos” por ser uma expressão muito vaga, pois vários italianos também eram “humanistas cristãos” da mesma forma. Para Burke, a diferença seria apenas por um maior interesse nos estudos sagrados, tanto pela imprensa ter divulgado mais textos religiosos quanto pelo predomínio deles nas universidades³⁹. Logo, não é necessário deixar de lado o termo “humanismo cristão”, mas ressignificá-lo e ampliar suas definições; e sempre levando em conta as reflexões de Chartier e Ginzburg.

Na realidade, esse termo permite duas definições, uma geral e outra específica. De acordo com a primeira, poderíamos dizer que todos os intelectuais que aceitavam os dogmas cristãos ou eram membros de alguma Igreja cristã, mesmo sem se debruçar sobre temas religiosos, eram humanistas cristãos. Conforme a segunda, mais restrita, aplicaríamos o termo àqueles eruditos com formação humanista que se dedicaram, parcial ou totalmente, a estudos teológicos.⁴⁰

A relação entre os humanismos e os estudos teológicos teve seu apogeu nas duas primeiras décadas do século XVI, segundo Burke, com o famoso exemplo da fundação da universidade “trilíngue” de Alcalá, na Espanha em 1508, para estudar as três línguas da Bíblia: hebraico, grego e latim⁴¹.

O interesse de humanistas pelos textos religiosos e o predomínio da tradição teológica medieval dos escolásticos em parte das universidades europeias, teria provocado um debate

³⁷ BURKE, op. cit., p. 73.

³⁸ DELUMEAU, op. cit., p. 120.

³⁹ BURKE, loc. cit.

⁴⁰ BERNARDO, op. cit., p. 28.

⁴¹ Para ler outros exemplos em mais regiões europeias do auge da associação entre humanismo e teologia, Cf. BURKE, op. cit., p. 75-76.

entre humanistas e escolásticos durante dois séculos e dividido em três fases distintas, com a intenção dos primeiros questionarem as metodologias acadêmicas dos segundos em relação aos assuntos religiosos⁴².

Enquanto os humanistas se baseavam nas áreas de conhecimento dos *studia humanitatis*, os escolásticos cultivavam os campos da jurisprudência, medicina, teologia, matemática e filosofia natural, sendo esta última com o auxílio da lógica e da dialética. Todo o conteúdo da filosofia escolástica⁴³ tinha como ponto de partida as obras de Aristóteles, seja nas universidades fora e dentro da Itália⁴⁴.

A primeira fase deste debate ficou circunscrita à Itália ainda em fins do século XIV, de caráter literário e estilístico. Enquanto os escolásticos adotavam um estilo lógico e explícito, os humanistas recorriam à retórica e elaborados mecanismos estilísticos e etimológicos. Um dos argumentos apresentados pelos escolásticos foi classificar o discurso humanista como retórico, pseudo-dialético e artificial, em contraposição ao seu como simples e natural, e, por isso, estaria mais próximo dos Textos Sagrados.

A expansão dos humanismos a outras universidades europeias fez com que o debate fosse além dos limites geográficos italianos, o qual as posições ocupadas por cada um provocou o surgimento de uma segunda fase, cujo tema foi centrado nas qualificações acadêmicas e suas respectivas metodologias. Nesta etapa, os escolásticos acusavam os humanistas de não entenderem dialeticamente os assuntos teológicos; e as críticas destes “[...] consisten en atacar el mal estilo latino de los autores medievales [escolásticos], la ignorancia de éstos en cuestiones de historia y literatura antigua y su interés en cuestiones supuestamente inútiles”⁴⁵.

No que se referia à metodologia aplicada ao uso das fontes, a preferência dos escolásticos recaía sobre as autoridades medievais cristãs e nas referências aos clássicos antigos, principalmente Aristóteles. Por outro lado, os humanistas concentravam-se nos textos originais gregos e nas explicações e comentários patrísticos abrangentes.

⁴² OLIVEIRA, op. cit., p. 53.

⁴³ “O problema fundamental da Escolástica é levar o homem a compreender a verdade revelada. A Escolástica é o exercício da atividade racional (ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica) com vistas ao acesso à verdade religiosa, à sua demonstração ou ao seu esclarecimento nos limites em que isso é possível, apresentando um arsenal defensivo contra a incredulidade e as heresias. A Escolástica, portanto, não é uma filosofia autônoma, como, por exemplo, a filosofia grega: seu dado ou sua limitação é o ensinamento religioso, o dogma”. Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 344.

⁴⁴ Kristeller aponta que o escolasticismo aristotélico na Itália é menos conhecido em relação às outras localidades. Para ver uma breve análise da circulação desse conhecimento nas universidades italianas e suas relações com as francesas e inglesas, Cf. KRISTELLER, op. cit., p. 140-142.

⁴⁵ Ibid., p. 125.

Por fim, a terceira e última fase se deu no início do século XVI com o advento da Reforma Protestante. Nesse momento, a discussão foi além das questões estéticas, linguísticas, estilísticas, metodológicas e o poder que exerciam nas universidades, para a tentativa de aferir qual dos dois grupos teria mais capacidade de tratar dos assuntos religiosos e saber a verdade de Cristo. Muitos escolásticos chegaram a associar diversos humanistas, principalmente os que lidavam com temas religiosos, a Martinho Lutero, desencadeador da Reforma e transformado em herege pela Igreja Católica. Com isso, escolásticos passaram a ser vistos como corruptores da verdade bíblica e intransigentes defensores do Papa. Para Oliveira, o debate se estendeu, também, sobre a primazia das artes.

Por um lado, a apologia dos escolásticos consistia no facto de defenderem, entre outros, argumentos como os seguintes: a eloquência interfere na verdade; a eloquência e a sabedoria são incompatíveis, porque os seus objetivos são distintos; a Retórica é demasiado vaga para aplicar a um estudo rigoroso dos Textos Sagrados; a leitura secular afasta o ser humano da virtude.

Por outro lado, a apologia dos humanistas consistia em defender, entre diversas questões, a literatura secular como enriquecedora, a aplicação da Retórica e da Filologia como processos incontornáveis de análise da Bíblia, a Eloquência como sabedoria, a Poesia e (ou) Literatura como artes de ensino superior.⁴⁶

É importante compreender que esse debate escolástico-humanista, durante a época renascentista, não teria sido algo profundo com ofensividades a ponto de considerar o humanismo como nova filosofia surgida em oposição e substituição à escolástica, pelo que sustenta a tradicional historiografia do Renascimento como ruptura da Idade Média. Segundo Kristeller, “[...] ese ataque humanista era en igual medida cuestión de rivalidad entre dos departamentos, que un choque de ideas filosóficas opuestas”⁴⁷.

Esas controversias, por interesantes que resulten, no pasan de significar meros episodios de un largo periodo de coexistencia pacífica entre el humanismo y el escolasticismo. A decir verdad, los humanistas peleaban entre sí tanto como con los escolásticos. Más aún, equivocado sería pensar que esas controversias fueron batallas serias respecto a principios fundamentales; muchas de ellas significaron meros feudos personales, simples torneos intelectuales o simples ejercicios de retórica.⁴⁸

⁴⁶ OLIVEIRA, op. cit., p. 58. Toda a análise exposta sobre as três fases do debate entre escolásticos e humanistas teve como base o texto de Susana Oliveira. Cf. p. 54-58.

⁴⁷ KRISTELLER, op. cit., p. 143.

⁴⁸ Ibid., loc. cit.

Ao sustentar o argumento de que os escolásticos e humanistas divergiram em apenas algumas questões intelectuais, Kristeller mostra que estes nunca permaneceram desintegrados das tradições medievais, até porque ambos surgiram, desenvolveram e coexistiram em tempos semelhantes durante todo o período renascentista.

Por tanto, podemos sacar en conclusión que el humanismo y el escolasticismo del Renacimiento surgieron en la Italia medieval por la misma época; es decir, hacia finales del siglo XIII. Que coexistieron y se desarrollaron durante el Renacimiento y más allá como ramas distintas de la erudición de aquella época.⁴⁹

Mesmo que ambos ocuparam um lugar importante nos “renascimentos”, tendo o predomínio da escolástica em universidades da Espanha, por exemplo, não podem ser considerados como a totalidade deste contexto histórico, pois há a presença de outras epistemologias de conhecimento e até crescentes movimentos antiaristotélicos⁵⁰. De qualquer forma, os temas abarcados nas obras de Aristóteles ainda possuíam solidez para responderem aos problemas quinhentistas dos eruditos renascentistas. Logo, “en muchos sentidos, el Renacimiento sigue siendo una época aristotélica”⁵¹.

As divergências entre os escolásticos e humanistas, entretanto, não deve ser reduzida a uma mera separação entre os grupos, na ideia de “um para cada lado”. As relações de ambos são complexas, principalmente quando se trata dos humanistas mais voltados ao estudo dos textos religiosos. Dadas as diferenças singulares, eles partilhavam não só as Sagradas Escrituras como texto fundamental e incontornável, mas uma proposta educacional segundo as crenças cristãs; e, no caso de muitos humanistas, uma formação acadêmica de acordo com metodologias escolásticas, como o dominicano Francisco de Vitoria. Pode-se dizer que as análises bíblicas e aristotélicas foram grandes fatores de ligação de humanistas e escolásticos, e da forte associação entre humanismo e teologia no território espanhol.

1.3 O humanismo nas concepções de História e na filosofia moral

⁴⁹ Ibid., p. 147.

⁵⁰ Os movimentos antiaristotélicos culminaram seus êxitos apenas no século XVII, principalmente no campo da física, em que a teoria de Aristóteles foi questionada e combatida pela chamada “ciência moderna”. Cf. Ibid., p. 68-72.

⁵¹ Ibid., p. 72. Será visto nos próximos capítulos a contribuição direta da *Ética* e *Política* de Aristóteles nas questões coloniais espanholas e nas teses desenvolvidas por Francisco de Vitoria.

Para o desenvolvimento desse tópico, é preciso recapitular as áreas de conhecimentos propostas pelos humanistas nos *studia humanitatis*. Foram analisadas apenas as funções da Gramática, Retórica e Poesia, restando ainda a História e a Filosofia moral, sendo esta o ponto central de discussão de vários humanistas espanhóis. No entanto, é de suma importância compreender as concepções de história que permeavam esse período renascentista para clarear as inquietudes e intenções desses homens em seus escritos.

A definição de história baseia-se no emprego cunhado pelo filósofo romano Cícero (106-43 a.C.) da expressão *historia magistra vitae* (história mestra da vida), conceito muito bem trabalhado pelo alemão Reinhart Koselleck. Para o autor, o uso dessa expressão permanece como indício inquestionável de duração quase ileso até por volta da metade do século XVIII. Mesmo com as variações semânticas ao longo do tempo, Koselleck afirma que ela sempre orientou a maneira dos historiadores compreenderem seus objetos e produções. “[A história é a testemunha dos tempos, a luz da verdade, a vida da memória, a mensageira da velhice, por cuja voz nada é recomendado senão a imortalidade do orador]”⁵².

Essa “História” (*Historie*) é tratada no plural (*die Historien*) e tem a função de se valer como fontes de exemplos para a vida, em que as comprovações dos saberes históricos extraíam todo tipo de lições das atitudes dos antigos, bem como suas posturas e comportamentos. Com isso, as “histórias” seriam lembradas pela eternidade e seus exemplos instrutivos conduziram ao aperfeiçoamento moral e intelectual dos contemporâneos e das gerações posteriores, além de fornecerem os instrumentos apropriados para comprovar doutrinas morais, teológicas, jurídicas e políticas⁵³.

Toda essa concepção de história ilustra as intenções de muitos indivíduos em se dedicarem a escrever biografias sobre as vidas virtuosas de homens valorosos do passado greco-romano. Peter Burke afirma que esses textos, seja de imperadores, poetas, lordes, tinham a função de revelar um conjunto de categorias, sendo duas principais: as morais, como a prudência, justiça, coragem, moderação, clemência e liberalidade; e as médicas, pelo caráter sanguíneo, melancolia, cólera e fleugma.

Diante dessas características, o autor se concentra em alguns estudos de caso. Um dos exemplos é o caso de Antonio de Guevara, pregador na corte espanhola do rei Carlos V, no qual escreveu algumas biografias de imperadores romanos, dentre eles Licurgo, Júlio César, Trajano e Marco Aurélio. A proposta de Guevara era redigir os livros concentrando-se nos

⁵² KOSELLECK, 2006, p. 43.

⁵³ *Ibid.*, p. 42-43.

bons exemplos dos governantes romanos e entregá-los a Carlos V para tomá-los como guias, mestres e exemplos, pois alegava que qualquer príncipe temente a Deus deveria seguir os modelos de conduta do passado.

Na biografia “Libro Áureo de Marco Aurelio”, “é de se presumir que Carlos V levou o livro a sério, pelo menos a parte final, pois deixou conselhos para seu filho Filipe que, em algumas passagens, são bem parecidos com a narrativa de Guevara sobre Marco Aurélio”⁵⁴. Segundo Burke, o sucesso da obra deveu-se às numerosas edições em espanhol e às diversas traduções ao francês, italiano, inglês e latim.

A análise dos grandes feitos e façanhas de homens do passado e, mais tarde, das biografias dos próprios príncipes quinhentistas⁵⁵, mostram a noção de exemplaridade da personalidade do indivíduo renascentista, em que as histórias com foco nas categorias morais e médicas ensinam e são “mestras da vida” para servirem de modelo a todas as gerações.⁵⁶

Em tempos de “renascimentos” nas diversas regiões da Europa ocidental, não se deve jamais ignorar os séculos de experiência histórica cristã em relação às “histórias” antigas greco-romanas. Segundo Koselleck, os primeiros “Pais da Igreja” suscitavam certa resistência ao que chamavam de “*historia magistra* pagã” por considerarem as histórias profanas cheias de maus exemplos à salvação eterna dos cristãos. Porém, outros teólogos cristãos posteriores, como os escolásticos, passam a tratar as histórias pagãs como legítimas, desde que sejam seguidos apenas os bons exemplos que compactuem com os valores morais do cristianismo.

Dentro desse contexto, as histórias bíblicas não ultrapassam os limites dentro dos quais é possível deixar-se instruir para o futuro a partir do passado. Elas também tinham a função de guiar os homens a repetirem os grandes feitos pretéritos a fim de preveni-los de antigos erros aos próximos, dentro de uma concepção Providencialista do mundo, na qual os eventos se remetem aos preceitos divinos⁵⁷.

O historiador equatoriano Jorge Cañizares-Esguerra possui um estudo de outra perspectiva no que se refere à forma de entender o passado no espaço da monarquia espanhola quinhentista.

⁵⁴ BURKE, 1997, p. 93.

⁵⁵ Alguns monarcas europeus eram denominados como “novo Augusto” ou “segundo Carlos Magno”, devido à grande importância de se inspirarem nos imperadores do passado. Cf. *Ibid.*, p. 95. Carlos V, especificamente, era chamado de “rei Augusto”.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 93-95.

⁵⁷ KOSELLECK, *op. cit.*, p. 44.

Y en esta conexión el Antiguo Testamento funciona no sólo como fuente de ejemplo e inspiración. Funciona también como forma de entender la conexión entre el pasado y el presente, en el sentido tipológico [...]. Si queremos entender el XVI, el XVII (y también el XVIII), tenemos que respetar esa forma tipológica de pensar el pasado que prefigura el presente. Un saber profético, que hace que la gente encuentre en el Antiguo Testamento las claves que le permiten descifrar el presente y el futuro. Es una forma diferente de entender el pasado.⁵⁸

A partir do trecho acima, vê-se que o aprendizado do passado histórico pelos vestígios bíblicos é pensado de forma tipológica; ou seja, essa tradição consistia em interpretar eventos contemporâneos como a realização de antigos episódios bíblicos. Cañizares-Esguerra ainda esclarece que a interpretação tipológica do passado está presente no interior das próprias Sagradas Escrituras, em que o Antigo Testamento se dá como uma forma de antecipação, de prefiguração do Novo Testamento⁵⁹.

As “histórias” greco-romanas e bíblicas não só justificam as funções da História, estudadas nos *studia humanitatis*, mas também orientam os propósitos da Filosofia moral – ou Ética, de acordo com certos autores. Esta estava intimamente ligada à discussão sobre o ideal de formação do homem e, conseqüentemente, à valorização da razão humana. A preocupação dos humanistas, entre eles alguns espanhóis, era produzirem tratados educacionais como um projeto pedagógico baseado nos valores morais e nas virtudes⁶⁰.

A formação moral, acompanhada da literária, deveria ser realizada através do ensinamento das práticas religiosas e das condutas e virtudes cristãs, cujo início se daria desde os primeiros anos de vida, incentivado inicialmente pelos pais e, posteriormente, por mestres virtuosos. Para o aprendizado das virtudes, era indispensável o conhecimento de autores pagãos, como Cícero, Plutarco e Aristóteles, porém havia a necessidade de estudá-los apenas em seus traços moralizantes a fim de evitar possíveis acusações de desvios aos dogmas cristãos.

⁵⁸ CAÑIZARES-ESGUERRA, op. cit., p. 25.

⁵⁹ “Segundo a análise apresentada por Cañizares-Esguerra (2008), o Novo Testamento foi composto tipologicamente, isto é, os evangelistas se esforçaram em apresentar a vida e os feitos de Cristo, Maria e dos apóstolos como a realização ou cumprimento de tipos do Antigo Testamento. Por exemplo, em Lucas e Marcos, Jesus se tornou o cumprimento de Moisés e Davi. Já na Patrística, a própria história da Igreja foi vazada em moldes tipológicos: Santo Agostinho interpretou o livro das Revelações como a prefiguração da igreja católica, levando ao triunfo final na cidade de Deus. O Bispo de Hipona ainda viu no relato da criação do mundo em sete dias a prefiguração das sete idades da humanidade”. SILVA, 2014, nota 108, p. 112.

⁶⁰ “Podemos, inclusive, dizer que tal discussão é um dos traços característicos não apenas do Humanismo, mas do período renascentista como um todo [...]”. Cf. BERNARDO, op. cit., p. 30.

O humanista espanhol Juan Luis Vives (1492-1540), nascido em Valência, o qual desenvolveu propostas educacionais a partir desses quesitos, orienta e aconselha os mestres e discípulos da seguinte maneira:

Acérquese ya a la lectura de los escritores paganos, como a unos prados amenos de ver, pero de plantas ponzoñosas, con una recia provisión de contrahierba. Vaya a estas lecturas bien apercebido con el antídoto de estas y otras análogas reflexiones: Que la religión junta al hombre con Dios, que fué quien la inspiró y la enseñó; que todo cuanto el hombre excogitare está plagado de errores; que todo lo que va contra nuestra santa creencia tiene su origen y raíz en la vanidad humana y en las imposturas y fraudes del demonio, astuto y mortal enemigo nuestro. [...] Hecho estos apercebimientos, acerquémonos a los autores de una y otra lengua.⁶¹

Assim, o que o humanista valenciano propõe é que o erudito tome como exemplo dos autores clássicos só os bons conhecimentos (estilo, vocabulário, eloquência, virtudes) e “ignore” todas as referências contrárias à religião cristã.

Saber os valores morais que alimentam as produções desses homens quinhentistas é não poder deixar de lado uma de suas principais fontes norteadoras: a ética aristotélica. Nessa obra, o filósofo discorre sobre os caminhos necessários para que o homem possa viver bem e alcançar a felicidade plena na *pólis*. E, para isso, foi preciso analisar os passos do desenvolvimento intelectual e moral.

Esse processo se dá pelo aperfeiçoamento da alma através da virtude, comum a todos os seres viventes. De acordo com Aristóteles, a virtude ainda possui dois graus na formação humana, nos quais só são passíveis de realização em harmonia com a razão. “E a influência da razão consiste em que esta conserva sempre a justa medida, a mediania universalmente válida entre o excesso e a falta. Por isso toda virtude é o termo médio entre dois extremos, ou dois vícios”⁶². Ou seja, pela virtude ser contrária aos vícios opostos, ela deve buscar um equilíbrio entre ambos com o auxílio da razão. “Exemplificando, a fortaleza está em meio à audácia e à covardia; a temperança, entre a prodigalidade e a avareza etc. Os dois extremos são contrários ao meio, e mais ainda entre si [...]”⁶³.

Os graus da virtuosidade aristotélica se dão por etapas no aprendizado humano. O primeiro remete-se à “virtude ética”, a qual o filósofo define suas particularidades:

⁶¹ VIVES, 1948, p. 592.

⁶² ARISTÓTELES, op. cit., p. 16.

⁶³ Ibid., p. 59.

[...] a *fortaleza*, a qual não é o desprezo de todas as coisas, a desonra, por exemplo, deve temer-se. Convém temer tudo o que deriva do vício. [...] Vem depois a *temperança*, que diz respeito aos prazeres corporais. [...] A *liberalidade* é um justo meio de conter-se em relação às riquezas. [...] Afim da liberalidade é a *magnificência*, que é um gastar decoroso, com grandeza proporcionada a quem despense e ao fim, em coisas nobres. [...] E em grandes coisas se aplicará também a *magnanimidade*. Magnânimo é aquele que se julga digno de grandes coisas, sendo-o em verdade. [...] Seguem-se outras virtudes éticas, quais a *brandura*, a *amabilidade*, a *sinceridade* e a *urbanidade* no conversar, e o *pudor*.⁶⁴

Dentre elas, há outra que Aristóteles considera indispensável como requisito para a posse e a utilização de todas:

Entretanto, incomparavelmente mais importante é a *justiça*, cujo significado primário e mais geral é de obediência às leis; e, por que as leis ordenam o bem da comunidade civil e as virtudes que tal bem promove, e proíbem as más ações, assim, no seu mais amplo sentido, pode dizer-se que a justiça abarca todas as virtudes, e que ela é a virtude não só nas coisas próprias, senão também com respeito aos outros todos. [...] Afim da justiça é a *equidade*, que nasce quando a justiça diz respeito a um caso que foge do comum e da generalidade própria da lei; de sorte que a equidade é como uma correção de que a lei, pela sua abstratividade, necessita continuamente.⁶⁵

As características da virtude ética, descritas acima, devem ser adquiridas pelos hábitos e costumes do indivíduo durante seu processo de formação, como pondera Aristóteles. Para ele, esse é o primeiro passo necessário para que se possa avançar à segunda etapa; ou seja, o aprendizado da “virtude dianoética”⁶⁶. Nela, estaria constituída a perfeição da parte racional, desenvolvida apenas com a maturidade mental e moral pela via da educação, e teria, por isso, necessidade de experiência e de tempo.

O ensinamento póstumo aos bons hábitos (éticos) aperfeiçoaria a racionalidade da alma. “E sejam cinco o número das coisas em que a alma, ou afirmando, ou negando, está no verdadeiro, isto é: arte, ciência, sabedoria, sapiência e intelecto”⁶⁷. Em relação à “sabedoria”, seu juízo requerido é conservado pela temperança e prudência.

Após todo o tempo cabível ao desenvolvimento das virtudes dianoéticas, o filósofo

⁶⁴ Ibid., p. 73-74.

⁶⁵ Ibid., p. 74-75. Para uma descrição mais detalhada sobre cada virtude particular, Cf. p. 73-75.

⁶⁶ A *dianoia* é a faculdade intelectual propriamente dita de pensar, é a parte da alma dotada de razão que, quando se refere à prática, é nomeada de “razão prática”, em que seu ofício é deliberar e escolher os meios que conduzem a um fim. Cf. Ibid., nota 97, p. 61.

⁶⁷ Ibid., p. 81-82. Em uma análise completa das singularidades da virtude dianoética, Cf. p. 81-99.

associa os dois graus de aprendizagem para que o homem se torne virtuoso e, conseqüentemente, busque a felicidade. “Além disso, toda ação é perfeita quando conforme à sabedoria e à virtude ética: esta faz que seja reto o escopo; aquela, os meios para atingir”⁶⁸. Com isso, “a virtude ética e a dianoética se condicionam reciprocamente, porque uma faz bom o fim, e com este a escolha dos meios e o propósito (que é obra da *dianoia*); a outra, derivando o critério de juízo e a norma das ações (o ‘justo meio’), dá valor racional ao ato moral”⁶⁹. Logo, a ética e a racionalidade do ato completam-se e reforçam-se mutuamente para a perfeição da ação moral e da reta razão.

É com base na ética aristotélica, portanto, que muitos humanistas trataram suas obras educacionais para pôr em prática os *studia humanitatis*, sempre em acordo com os preceitos da doutrina cristã. Novamente utilizando Vives como exemplo, este descreve minuciosamente como deveria ser o perfil ideal do mestre, principalmente o de filosofia moral, que se dispõe a ensinar aos discípulos os valores humanistas:

El preceptor, en la profesión de esta disciplina, se mostrará íntegro, incorrupto, sin concesión ninguna al vanidoso alarde; debidamente informado, no sólo en muchas disciplinas, sino ejemplar en la vida práctica. De tal manera enseñará los preceptos del bien vivir, que sus discípulos no solamente los aprendan, sino que estimulados por su ejemplo se animen al bien obrar. Será llena de doctrina su palabra, será eficaz, afianzada y autorizada con gravedad de sentencias y ejemplaridad de actos.⁷⁰

Através do trecho acima, pode-se perceber que as exigências de Vives, assim como de vários outros, giram em torno de dois pontos centrais: erudição e moralidade (sábio e virtuoso).

A ideia que Vives apresenta é que o conhecimento deveria ter uma função prática e um fim moral; ou seja, deve servir ao homem a fim de auxiliá-lo na compreensão das virtudes, para que esta o leve à sua finalidade maior, o conhecimento da graça divina e a eterna salvação da alma.

Nota-se o uso da sequência de aprendizado pela ética aristotélica, somado a um modo de vida cristão, nesses tratados pedagógicos renascentistas. A primeira etapa se reduz à formação do juízo e das boas condutas (virtudes éticas); em seguida, as “artes liberais” presentes nas disciplinas dos *studia humanitatis* (virtudes dianoéticas); por fim, só depois de todo esse processo, e com um comportamento moral adequado e letramento, o indivíduo

⁶⁸ Ibid., p. 90.

⁶⁹ Ibid., nota 162, p. 91.

⁷⁰ VIVES, op. cit., p. 660.

estaria preparado para os ensinamentos mais complexos da religião cristã e o conhecimento de Deus⁷¹.

1.4 O humanismo espanhol

O projeto educacional humanista apresentado no tópico anterior, com ênfase nas letras, por um lado, e na moral e virtude, por outro, teve grande intensidade na região hispânica, sendo Vives um bom exemplo. Em conexão a essas propostas, serão analisadas algumas importantes peculiaridades do humanismo espanhol.

Ao se falar no espaço da península ibérica nos séculos XV e XVI, o tema das grandes navegações torna-se indispensável juntamente com o Renascimento. Entretanto, de acordo com a historiadora portuguesa Marília dos Santos Lopes, os dois assuntos continuam não sendo pesquisados conjuntamente pela indevida atenção da historiografia do Renascimento com a ressonância das viagens marítimas nos destinos e trabalhos oriundos da pena de humanistas, em que estes tiveram fundamental contribuição aos novos conhecimentos sobre o “*orbe terráqueo*”, trazidos pelas descobertas marítimas⁷².

Reduzindo ao território espanhol, foco desse texto, a unificação dos reinos católicos após o término das “guerras de Reconquista” e as terras encontradas nas Índias, ampliou o horizonte sociopolítico hispânico e provocou reflexos na consciência culta castelhana. As novidades geográficas, etnográficas, políticas, militares, técnicas, teria despertado entre os espanhóis o que José Antonio Maravall denominou de “humanismo ao adiante”, no qual seria a consciência de sentido de um tempo dinâmico e um presente de caráter ascendente. Dessa maneira, as circunstâncias do vivido causou um sentimento singular em relação aos povos da Antiguidade clássica: “[...] al medir la incomparable grandeza de los hechos relativos al surgimiento del continente transoceánico, se produce en los escritores españoles del XVI, con la mayor fuerza, una conciencia de superioridad”⁷³.

A história mestra da vida continuava e sempre se manteve como base para os aprendizados desses homens, mas os autores antigos perderiam suas posições de autoridades incontestáveis por não trazerem informações comprovadas pelos castelhanos, como o

⁷¹ DELUMEAU, op. cit., p. 85. “El bien más alto y mejor que pudo darse al humano linaje es la religión, que es conocimiento, amor y reverencia a Dios, Señor y Padre del universo mundo. [...] Por la religión, se conoce a Dios; conocido, no puede ser que no se le ame y se le adore”. Cf. VIVES, 1947, p. 1227.

⁷² LOPES, 2012, p. 87.

⁷³ MARAVALL, 1998, p. 435.

desvendamento da esfericidade da Terra, a existência de uma “quarta parte” do mundo habitável e a acessibilidade aos diversos mares. Esses feitos, e outros mais, surtiram a sensação de que poderiam ser tão grandiosos, e até superiores, aos da antiguidade. As próprias letras hispânicas seriam aperfeiçoadas e valorizadas nos mesmos moldes do latim, grego e hebreu, principalmente após a publicação da nova gramática castelhana por Nebrija, em 1492, que, combinado com o crescente interesse das línguas vulgares, floresceria a literatura.

Essa “consciência do avanço”, segundo Maravall, representa a característica central do humanismo espanhol. Para o autor, enquanto o “modelo italiano” se reduz à “imitação” (*imitatio*) dos antigos, o “modelo castelhano” baseia-se na “emulação” (*aemulatio*) dos mesmos. Sempre em consonância com a história mestra da vida e seu valor moral – para o homem seguir o caminho reto – e o Providencialismo cristão, o ponto de partida é imitar os bons exemplos dos antigos e tê-los como um “espelho” de virtudes para transformar os feitos presentes (desconhecidos dos predecessores) em atitude de emulação e de superioridade. Em seguida, as façanhas são “comparadas” para provar que nem tudo ainda estava desenhado e decifrado⁷⁴. E, finalmente, expor a superioridade como resultado de um processo “acumulativo” e crescente⁷⁵. “[...] mucho debemos a los antiguos como a quienes han puesto ‘un cimiento fuerte sobre el que se puede edificar’, pero más a los modernos como ‘a quien prosigue y levanta el edificio’”⁷⁶.

A ideia da “emulação” também é justificada por Maravall pela intensa conservação de elementos culturais cristãos da Idade Média, principalmente com a forte presença dos escolásticos nos meios universitários.

Outra característica do contexto renascentista espanhol, mas não exclusivamente, e que está associada à *imitatio* e à *aemulatio*, é a busca de humanistas, soldados conquistadores e governantes por honra, fama e glória, incentivados também pelos valores cavaleirescos de séculos anteriores como conduta moral. Um exemplo é a postura de Hernán Cortés ao abandonar a expedição de Diego Velásquez e partir rumo à exploração das novas terras ignotas e direcionar ao rei Carlos V suas cinco *Cartas de Relación* entre os anos de 1519 e 1526:

⁷⁴ “A procura pelas novidades e a façanha pelos atos nunca realizados eram uma atitude que historicamente definia o homem dessa época [...]”. Cf. JOSÉ, 2011, p. 32.

⁷⁵ MARAVALL, 1984, p. 94-96.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 96.

[...] jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta y que estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados, [...] ganábamos la gloria y en este conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó.⁷⁷

Ao proporcionar a conquista dos maiores reinos e senhorios do mundo que nenhuma geração de homens havia alcançado, Cortés busca ser reconhecido pelo rei como digno de glória entre os principais nomes da história, além de exaltar o seu papel que Cristo lhe imputou.

Os pedidos de *mercedes* não ficavam alheios às honrarias: “Porque tengo fe y no sin mérito, que por ellas me ha de mandar vuestra majestad cesárea muy grandes y crecidas mercedes [...] a quien tan bien y con tanta fidelidad sirve como yo le he servido”⁷⁸. Nota-se que o conquistador também reivindicava recompensas junto à Coroa como reconhecimento de seus méritos pelos serviços prestados.

Toda essa análise feita até aqui foi importante para a compreensão de uma parte do contexto histórico e intelectual em que Francisco de Vitoria se encontra na elaboração de suas teses. Discernir sobre os “renascimentos” e “humanismos” e suas particularidades na Espanha, foi necessário para entender o lugar de produção de um frade que é ao mesmo tempo um humanista e um escolástico, como será visto nos próximos capítulos. Antes disso, é preciso destacar alguns pontos centrais do outro grande evento interconectado que possibilitou as problematizações de Vitoria e outros homens contemporâneos. Trata-se das primeiras décadas de colonização espanhola das Índias, sob as perspectivas política, jurídica e religiosa.

1.5 A colonização espanhola

As grandes navegações marítimas ocidentais e os primeiros achados capitaneados por Colombo e seu grupo de navegantes, provocaram o sentimento renascentista da emulação e fez com que esses homens sentissem estarem realizando algo que sobrepassava as proezas dos antigos povos greco-romanos. A expansão geográfica, tendo como modelo e ponto de referência os limites territoriais alcançados pelos romanos, permitiu aos hispânicos irem além das “colunas de Hércules” nas fronteiras da península ibérica.

Os novos territórios encontrados também estendeu a limitação do que é possível denominar para esse período o termo “monarquia espanhola”. Em sentido meramente

⁷⁷ CORTÉS, 2003, p. 102.

⁷⁸ Ibid., p. 440.

geográfico, o historiador inglês John Elliott define a expressão como pertencente à própria Espanha, suas posses na península itálica e norte da Europa e as novas terras americanas⁷⁹. Já Maravall problematiza essa questão e busca compreender diferenças entre “monarquia” e o conceito de “coroa da Espanha” e seu alcance. Durante o reinado dos Reis Católicos, o termo “coroa” não possuía vínculo territorial e era simbolicamente designado à instituição real com base política pluralista; ou seja, ela representaria cada reino dentro da Espanha, como as “coroas” dos reinos de Castela, Aragão, Leão, Granada e, em 1515, a incorporação jurídica da coroa do reino de Navarra. “[...] Navarra formará por sí sola una Corona”⁸⁰.

No reinado de Carlos V, o conceito adquire maior amplitude e complexidade, pois todos os reinos, senhorios, estados e ilhas de posse do rei mundo afora, ora pertenciam singularmente às coroas de Castela e Aragão, ora pertenciam também às outras coroas⁸¹. Para o autor, isso se dá pela imprecisão do termo no espaço ibérico, fazendo com que não fosse possível a existência do título “coroa da Espanha” no século XVI. “La penetración en España del uso del concepto de Corona es más impreciso y tardío que en Europa Central y Francia”⁸². Já a ideia de “monarquia” possuía frequente utilização e significado histórico-político no período e abarcava a conexão jurídica entre as coroas⁸³.

1.5.1 Os três pilares: bula papal, requerimiento e encomiendas

O retorno de Colombo a Castela, já em 1493, fez com que os Reis Católicos providenciassem o reconhecimento da posse dos territórios descobertos no ocidente. Estabelecer um senhorio real era o primeiro problema moral e jurídico de vários títulos justos e legítimos que a Coroa procuraria resolver. No repertório político desse momento, as terras recém-encontradas ainda eram interpretadas como ilhas, e, com isso, a cultura jurídico-política ibérica sugeria o domínio ao primeiro ocupante, desde que o local não houvesse nenhum rei constituído.

Entretanto, o acontecimento de 1492 provocou reações do rei português d. João II ao

⁷⁹ ELLIOTT, 2007, p. 27.

⁸⁰ MARAVALL, op. cit., p. 453.

⁸¹ Ibid., p. 454. De acordo com Maravall, a expressão “coroa”, no singular, surge apenas no início do século XVIII. “Según mis datos, estimo que la primera vez que en un texto legal se habla de la Corona de España, en singular y la vez con una significación general, es en la famosa Pragmática Sanción de Felipe V, dada en Madrid, a 10 de mayo de 1713 [...]”. Cf. p. 463.

⁸² Ibid., nota, p. 464. Para uma análise das transformações do conceito de “coroa” na Espanha, posteriormente a Carlos V, até o reinado de Felipe V nas primeiras décadas do século XVIII, Cf. p. 456-464.

⁸³ Ibid., p. 451. Nessa dissertação, os usos semânticos de “coroa” em todo o texto referem-se à coroa de Castela.

reivindicar o cumprimento do acordo entre Portugal e Espanha pela repartição de novos territórios encontrados no oceano Atlântico, com base no pacto de “Alcáçovas-Toledo”, de 1479. A garantia jurídica do “pacto” deveria ser aprovada e abençoada pela autoridade pontifícia, o Papa Sisto IV, o qual concedeu o pedido pela bula *Aeterni regis*. Ancorados nessa tradição, os Reis Católicos recorreram ao Sumo Pontífice para efetivar a jurisdição das novas terras. O então Papa Alexandre VI publicou em 3 e 4 de maio de 1493 a bula *Inter caetera*, que oficializava as solicitações de Fernando e Isabel e os destinava exclusivamente o documento. “Alejandro [obispo, siervo de los siervos de Dios]. Al queridísimo hijo en Cristo Fernando y a la queridísima hija en Cristo Isabel, ilustres reyes de Castilla, León, Aragón y Granada, salud [y bendición apostólica]”⁸⁴.

A bula papal havia estabelecido um meridiano que passava cem léguas a ocidente das ilhas de Cabo Verde e Açores. Todas as ilhas e territórios descobertos e por descobrirem que estivessem situados a oeste daquele meridiano, e não ocupados previamente por qualquer outro rei cristão, pertenceriam política e juridicamente aos monarcas espanhóis⁸⁵, por concessão e doação do Papa.

[...] haciendo uso de la plenitud de la potestad apostólica y con la autoridad de Dios Omnipotente que detentamos en la tierra [...], os donamos concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados, y las que se encontrasen en el futuro y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano [...]. Declarando que por esta donación, concesión, asignación e investidura nuestra no debe considerarse extinguido o quitado de ningún modo ningún derecho adquirido por algún príncipe cristiano.⁸⁶

Além das concessões, os privilégios e exclusividades dados aos Reis Católicos seriam semelhantes aos adquiridos por Portugal, algumas décadas antes, pela Sede Apostólica, nas ilhas e terras do continente africano.

⁸⁴ FERNÁNDEZ, 2004, p. 5.

⁸⁵ D. João II se sentiu prejudicado pela linha alexandrina e recusou a acatá-la. As negociações diplomáticas entre ambas monarquias só teve um acordo no ano seguinte e uma nova demarcação geográfica foi criada para realizar as expedições, a qual culminou com a assinatura do Tratado de Tordesilhas, em 7 de junho de 1494. Nele, o mundo seria dividido em dois hemisférios, separado por um meridiano que se estendia a 370 léguas a oeste do arquipélago de Cabo Verde: a porção ocidental ficaria pertencendo a Espanha, cabendo a Portugal a porção oriental.

⁸⁶ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 6.

Y como quiera que algunos reyes de Portugal descubrieron y adquirieron, también por concesión apostólica algunas islas en la zona de África, Guinea y Mina de Oro y les fueron concedidos por la Sede Apostólica diversos privilegios, gracias, libertades, inmunidades, exenciones e indultos; Nos, por una gracia especial, por propia decisión, con plena conciencia y usando de la plenitud apostólica, queremos extender y ampliar de modo semejante, a vosotros y a vuestros sucesores, respecto a las tierras e islas halladas por vosotros o las que se hallasen en el futuro, todas y cada una de aquellas gracias, privilegios, exenciones, libertades, facultades, inmunidades e indultos [...].⁸⁷

Através dessas singularidades da bula *Inter caetera* aos reis hispânicos, o Sumo Pontífice os outorga a missão espiritual de expandir a religião cristã no Novo Mundo, somada à obrigação de enviar homens sábios, doutos e virtuosos para instruírem os nativos na fé católica e nos bons costumes.

Lo que más entre todas las cosas agrada a la divina Majestad y deseables para nuestro corazón existe ciertamente aquella importantísima, a saber, que, principalmente en nuestro tiempo, la fe católica y la religión cristiana sean exaltadas y que se amplíen y dilaten por todas partes y que se procure la salvación de las almas y que las naciones bárbaras sean abatidas y reducidas a dicha fe [...]. Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que haciendo todas las debidas diligencias del caso, destinéis a dichas tierras e islas varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a pobladores y habitantes, lo cual nos auguramos y no dudamos que haréis, a causa de vuestra máxima devoción y de vuestra regia magnanimidad.⁸⁸

A tarefa do Papa Alexandre VI era, portanto, encaminhada aos monarcas Fernando e Isabel, sendo estes os únicos a disporem de todos os cargos administrativos, judiciais e eclesiásticos, com a proibição de qualquer pessoa, inclusive reis, de realizar qualquer tipo de atividade sem autorização prévia, sob pena de excomunhão da Igreja e punição de Deus para qualquer tentativa de infração ao documento pontifício.

Y bajo pena de excomunión *latae sententiae* en la que incurrirá automáticamente quien atentare lo contrario, prohibimos severamente a toda persona de cualquier dignidad, estado, grado, clase o condición, que vaya a esas islas y tierras después que fueran encontradas y recibidas por vuestros embajadores o enviados con el fin de buscar mercaderías o con cualquier otra causa, sin especial licencia vuestra o de vuestros herederos y sucesores [...]. Si alguien pues [se atreviese atentar esto sepa que incurre en la ira de Dios omnipotente y de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo].⁸⁹

⁸⁷ Ibid., loc. cit.

⁸⁸ Ibid., p. 5 e 6.

⁸⁹ Ibid., p. 6 e 7.

As bulas papais foram apenas um dos três instrumentos jurídicos adotados pela Coroa no início da colonização. O outro era o *Requerimiento de los conquistadores*, documento tradicional do mundo jurídico espanhol muito utilizado por soldados e conquistadores. Em estudos sobre o *Requerimiento*, a historiadora Patricia Seed o define como o principal meio escolhido pela monarquia para a criação e sanção de sua autoridade política sobre o Novo Mundo, tendo estado em vigor entre os anos de 1512 a 1573. No cerne do *Requerimiento* estava um discurso ritualizado de “cerimônia de posse” – expressão da autora – que deveria ser lido aos indígenas no momento do encontro para que os “requissem” ao reconhecimento e submissão da superioridade religiosa católica e do domínio hispânico⁹⁰. O historiador Rafael Ruiz aponta alguns trechos fundamentais de forma sintetizada:

[...] (a) Jesus Cristo tem o domínio universal do mundo e, conseqüentemente, seu vigário, o Papa, é o senhor do universo; (b) o Papa fez doação das terras dos índios aos Reis da Espanha, para facilitar a sua evangelização; (c) os povos que aceitaram esse domínio estão sendo bem tratados e prosperando; (d) convém que os índios que estão sendo “requeridos”, também aceitem a soberania dos Reis da Espanha, pois, caso contrário, haverá guerra; (e) a guerra será justa e os únicos culpados serão os próprios índios, que não aceitaram a submissão aos Reis espanhóis.⁹¹

É possível perceber, na passagem acima, que o *Requerimiento* menciona as doações e concessões dos novos achados aos reis espanhóis para que sejam soberanos da população local e recebam os ensinamentos da catequese. O vestígio também identifica a necessidade dos índios aceitarem todo o estabelecido passivamente, pois a resistência justificaria represálias. Por esse motivo, Seed afirma ser um protocolo formal de exigência com os procedimentos políticos a serem seguidos para legitimar o domínio⁹².

O terceiro quadro institucional foi o documento jurídico da *encomienda*, uma das soluções encontradas para amparar o assentamento dos colonos pela via da exploração da mão de obra indígena. Nos primeiros locais da colonização – as ilhas do Caribe – a *encomienda* se caracterizava como um reparte triplo entre a Coroa, os *encomenderos* e os nativos, em que os reis concediam, por lei, aos colonos, um “contingente” temporário de índios para que realizassem certos serviços e pagassem tributos em troca de um salário e da obrigação

⁹⁰ SEED, 1999, p. 102 e 109.

⁹¹ RUIZ, 2002, p. 77. O trecho completo será mencionado no terceiro capítulo.

⁹² SEED, op. cit., p. 120. A autora observa que o rito deveria ser executado independente das crenças dos conquistadores, mas que em certos locais, como no Peru, o documento quase sempre não era lido aos índios. A maior parte dos conquistadores que cumpriam todos os procedimentos do ritual era aqueles que desejavam um reconhecimento oficial da Coroa.

pontifícia de evangelizá-los. Logo, as *encomiendas* se definiram como trabalho compulsório ameríndio com a permissão do uso da força no caso de não aceitação desse regime de trabalho, devido à grande finalidade da pregação da fé cristã aos povos pagãos.

Em anos mais tarde, especificamente na região do México, o historiador Anderson Reis expõe sobre a criação de uma “segunda” *encomienda*, instituída pelos próprios conquistadores. As diferenças estão na prestação gratuita de serviço pessoal do nativo ao *encomendero* e seu caráter hereditário, o que alterava a condição dos indígenas encomendados, vistos agora como parte do patrimônio familiar do colono. Nessa experiência, os senhores ainda continuavam tendo a obrigação de doutrinar os ameríndios e de lhes cobrar os tributos devidos. Nas “duas *encomiendas*”, os índios mantinham-se obrigados a trabalhar nas terras de particulares ou nas jazidas da Coroa⁹³.

Em abordagem legalista, as primeiras décadas de colonização das Índias, desde as descobertas colombinas, foram marcadas basicamente pelas determinações políticas, jurídicas e religiosas da bula *Inter caetera* e as práticas do *Requerimiento de los conquistadores* e das *encomiendas*. Esses “pilares” provocaram enormes consequências nos espaços ocupados pela monarquia espanhola no Novo Mundo e nas populações nativas que ali habitavam. Fora da perspectiva legalista, durante todo o tempo, muitos teólogos, juristas e outros letrados contestaram a bula papal, questionaram e debateram as condutas estabelecidas pela Coroa e os colonos em relação às jurisdições de governo e os tratamentos dados aos indígenas, tanto para propor novas soluções quanto para legitimar o que já vinha sendo feito.

Discorrer sobre os pontos centrais dos humanismos renascentistas e suas singularidades na Espanha, e as ideias iniciais da colonização hispânica, foram fundamentais para compreender as motivações dos escritos dos religiosos. As consequências dessas ações, de acordo com o parágrafo anterior, serão trabalhadas sob a ótica do escolástico dominicano e humanista Francisco de Vitoria no terceiro capítulo.

⁹³ REIS, 2011, p. 138.

CAPÍTULO 2 A ESCRITA RELIGIOSA QUINHENTISTA E O LUGAR DE PRODUÇÃO DE FRANCISCO DE VITORIA

“Da mesma forma que o discurso hoje não pode ser desligado de sua produção, tampouco o pode ser a práxis política, econômica ou religiosa, que muda as sociedades e que, num momento dado, torna possível tal ou qual tipo de compreensão científica”.

Michel de Certeau, *A escrita da História*

A discussão proposta pela segunda parte deste trabalho abordará as formas da escrita colonial religiosa quinhentista que transcorrem o texto de Vitoria e os pontos em comum que motivaram ele e seus contemporâneos a deixarem considerações, principalmente nos âmbitos religioso, jurídico e político.

Acredita-se que o contexto renascentista europeu que influenciava o homem na busca por um lugar destacado na história, por meio de grandes feitos e valorosas proezas, esteve por trás da produção cronística [...]. A retomada dessas ideias e conceitos retirados de autores antigos vinham do contato com leituras e concepções compartilhadas na época.⁹⁴

É importante deixar claro essas análises para poder prosseguir com as motivações e interesses de Vitoria em tentar propor soluções aos problemas pertinentes levantados com os novos territórios americanos, nas primeiras décadas do século XVI. Em seguida, será enfatizada a formação do religioso e seu lugar social de produção referente ao ambiente universitário de Salamanca para que se possa entender suas escolhas e caminhos tomados em seus percursos. Por fim, considero relevante realizar breve análise da concepção quinhentista do “tripé” governo, justiça e direito, considerados “motores” explicativos das teses do frade, como necessidade de justificar suas ideias expostas no meio letrado.

2.1 A escrita colonial religiosa quinhentista

“A mim assim me parece, pois, podendo deixar correr à larga a pena no encarecer os merecimentos de tão bom fidalgo, parece que de propósito os remete ao escuro; coisa malfeita e piormente

⁹⁴ JOSÉ, op. cit., p. 17.

pensada, por deverem ser os historiadores muito pontuais, verdadeiros, e nada apaixonados, sem que nem interesse, nem temor, nem ódio, nem afeição, os desviem do caminho direito da verdade, que é filha legítima de quem historia, êmula do tempo, depósito dos feitos, testemunha do passado, exemplo e conselho do presente, e ensino do futuro”.

Miguel de Cervantes, *Dom Quixote*

A utilização da crônica e outros textos semelhantes são de suma importância para os estudos sobre o período colonial na América. O uso de tais documentos é um campo aberto que ainda precisa ser mais bem considerado para auxiliar em qualquer pesquisa do período histórico analisado neste trabalho. De acordo com o historiador Leandro Karnal, quase todos os cronistas do século XVI ainda são pouco conhecidos no Brasil e, os que são mais divulgados, têm sua obra pouco trabalhada; e foi apenas na última década que esses estudos começaram a ter mais atenção⁹⁵.

Atualmente, esses textos são documentos fundamentais para o historiador que deseja aprofundar-se nos estudos coloniais. Além das fontes de arquivos e cultura material, os trabalhos sobre o período colonial americano se enriquecem com as crônicas e os tratados, por exemplo; ou seja, eles são indispensáveis para a análise deste momento, pois cada reino do continente americano teve seus próprios cronistas e tratadistas, desde os primeiros contatos entre europeus e indígenas, passando pelo processo de conquista, colonização e catequese.

De modo geral, todo esse *corpus documental* tem a função de conhecer e analisar os eventos que narram, não por serem eles a “expressão do real”, mas a projeção e representação de um território novo, com realidades que se fragmentavam e, paradoxalmente, construíram seu percurso⁹⁶. Por esse motivo, é muito importante que se evite buscar uma abordagem inócua do passado, a exatidão, uma história “tal como ela realmente foi”⁹⁷.

Uma observação feita por Karnal remete-se aos cuidados ao se analisar o outro através do escrito católico, fazendo um paralelo com estudar o herege pelo texto inquisitorial. Para isso, propõe a metáfora do “vidro jateado”, um tipo de vidro que não permite observar plenamente o outro lado, sem distorções, mas que também não impede vislumbrar os

⁹⁵ KARNAL, 2011, p. 3.

⁹⁶ FREITAS NETO, 2004, p. 27-28.

⁹⁷ FERNANDES; KALIL, 2011, p. 65.

contornos, os traços e movimentos do que está contemplado através dele, de sua opacidade⁹⁸. Portanto, como dito no parágrafo acima, a crônica, o tratado ou outros, podem fazer parte dos principais documentos para estudar o período colonial hispano-americano no século XVI, mas nunca se deve tomá-los como uma verdade absoluta; ou, como diz Marc Bloch, jamais o historiador deve acreditar “cegamente” em qualquer tipo de vestígio histórico, e, por isso, deve realizar a crítica documental⁹⁹.

No entanto, os historiadores Luiz Estevam Fernandes e Luis Guilherme Kalil alertam sobre os equívocos desses documentos produzidos por espanhóis, indígenas e mestiços terem sido todos genericamente denominados de “crônicas”. O conceito é muito utilizado pelos historiadores sem problematizá-lo, sendo apenas definido como sinônimo de um simples “relato de viagem” do período colonial sobre o Novo Mundo¹⁰⁰. Isto é, as crônicas possuem características singulares em seus escritos conforme o grupo específico (soldados, clérigos, comerciantes, homens de ciência entre outros) e suas motivações (desde relatos espontâneos até textos produzidos sob encomenda para serem publicados ou enviados à Coroa) para redigir o documento. Logo, a generalidade pode ocultar ou desprezar a coerência interna de cada texto.

É importante ressaltar que o significado etimológico da palavra é atrelado à noção de registro de acontecimentos no tempo, na forma de narrativas organizadas em ordem cronológica de eventos que partem de uma origem causal e visa atingir um fim normalmente esperado como efeito da causa¹⁰¹. “Ou seja, a noção de crônica é muito próxima à antiga acepção de História como mestra da vida, narração e exposição ‘verdadeira’ dos acontecimentos passados e de coisas memoráveis”¹⁰². Tal conceito, possivelmente originado nos primeiros séculos de nossa era, passou por uma série de transformações ao longo da história, fazendo com que novos significados lhe fossem atribuídos¹⁰³. Portanto, “[...] a crônica é filha do tempo, como todo documento histórico”¹⁰⁴.

⁹⁸ KARNAL, 2004, p. 9-14.

⁹⁹ BLOCH, 2002. *passim*.

¹⁰⁰ FERNANDES; KALIL, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰¹ Segundo Walter Mignolo, o termo “crônica” no período colonial era utilizado para “denominar el informe del pasado o la anotación de los acontecimientos del presente, fuertemente estructurados por la secuencia temporal. Más que relato o descripción la crónica, en su sentido medieval, es una ‘lista’ organizada sobre las fechas de los acontecimientos que se desean conservar en la memoria”. Cf. MIGNOLO, 1998, p. 75.

¹⁰² REIS; FERNANDES, 2006, p. 25.

¹⁰³ Uma análise sobre o conceito de crônica nos séculos posteriores ao XVI, até o XX, pode ser conferida em FERNANDES; KALIL, *op. cit.*, p. 47-71. E, desde o período medieval, cf. REIS; FERNANDES, *op. cit.*, p. 25-41.

¹⁰⁴ KARNAL, 2006, p. 19.

Em tempos medievais, no ocidente, a crônica estava a serviço de engrandecer o cristianismo com conteúdos que apresentassem a mensagem de Cristo como triunfo a todo o mundo, no qual fizesse parte de uma História Universal cristã, única e verdadeira, em que a Providência divina torna-se o elemento explicativo das causas dos acontecimentos humanos. Para os historiadores Anderson Reis e Fernandes, as crônicas continuaram com alta produção e circulação na península ibérica no século XVI, enquanto houve queda nas outras partes da Europa¹⁰⁵.

Ao focar nos religiosos espanhóis, tanto os missionários que embarcaram à América, quanto os que ficaram em seus “gabinetes” na Espanha, produziram seus textos como parte dessa História Universal e apoiaram-se nas ideias e crenças que estruturavam o pensamento do homem ibérico quinhentista. Aqui, encontra-se o que a historiadora Ana Raquel Portugal entende como uma mescla dos traços medievais com o reflexo do pensamento renascentista hispânico, em que a produção desses documentos não visava apenas a finalidade religiosa, mas também a busca pela honra para alcançar a fama e ter o próprio nome imortalizado na história¹⁰⁶.

Ao enunciarem comportamentos, modos de ser, de pensar e de agir na descrição dos fatos históricos, as crônicas desses frades cumpriram um papel moralizante no contexto em que foram produzidas, tanto pela história mestra da vida quanto pelo propósito da religião cristã. “[...] lo importante era el carácter de moraleja que se debía extraer como lección de la historia”¹⁰⁷. Logo, essas crônicas só teriam espaço para os valores morais cristãos com o objetivo de serem lembrados pela eternidade e utilizados como exemplo nas gerações futuras.

A história mestra da vida, somada à moralidade cristã, fez com que esses homens se vissem diante do desígnio divino, ao “olharem” os nativos com a visão de mundo cristã, tendo sempre como fim a tarefa de evangelizá-los. Era uma visão decorrente da concepção Providencialista do mundo, encarnada pelo espanhol do século XVI que procurava em todos os sentidos o reflexo divino.

2.1.1 O “escritor de vista” e o “escritor de gabinete”

¹⁰⁵ REIS; FERNANDES, op. cit., p. 26.

¹⁰⁶ PORTUGAL, 2015, p. 44. Outro exemplo são os conquistadores como Cortés e Bernal Díaz que, na busca por recompensas do rei, “redigiam a ‘probanza de mérito’, um gênero de escrita que tinha por finalidade enaltecer os próprios feitos”. Cf. Ibid., loc. cit.

¹⁰⁷ VALCÁRCEL MARTÍNEZ, 1997, p. 431.

Após algumas considerações sobre a questão da crônica religiosa no século XVI espanhol, é importante realizar uma breve análise sobre os dois grupos de escritores para diferenciar algumas características singulares de cada um: o “escritor de vista”, aquele que viu e viveu a experiência do contato com a população indígena, e o “escritor de gabinete”, o que nunca embarcou para a América e mesmo assim produziu informações sobre os nativos e o novo continente, como é o caso de Francisco de Vitoria.

Esse embate colocava em discussão a problemática acerca da verdade em que a experiência pessoal de alguns testemunhos estava em desacordo com o conhecimento livresco de outros autores. No primeiro caso, a testemunha ocular era requisito necessário para confirmar a veracidade do relato e a fidelidade do escritor. Logo, a “vista” e o “vivido” eram importantes para buscar a verdade dos acontecimentos, o que tornava indispensável a presença do redator na América para o exercício da escrita.

Ser testemunho ocular era ter um valioso instrumento de persuasão e legitimidade para sustentar a argumentação. O viajante tinha a função de traduzir a alteridade do mundo que se conta para o mundo em que se conta, responder a um horizonte de expectativas de sua audiência; ou seja, seu público alvo que permaneceu na Espanha à espera das informações. Como diz François Hartog, o olho era a marca de enunciação mais forte e mais valorizada do que o ouvido; o “eu vi” era a intervenção por excelência do narrador em sua narrativa para provar algo¹⁰⁸.

A valorização do “visto” e “vivido” como meios de tornar o relato verídico tenderia a desqualificar o redator que apenas “ouviu” por não ter seu texto como confiável para ser acreditado e tomado como exemplo no futuro assim como era a história contada de “vista”. O “escritor de gabinete” toma conhecimento pela oralidade e pelo escrito alheio, e não pelo testemunho próprio; precisa consultar outro viajante que esteve presente ou ler seu texto para registrar suas informações que lhe interessam. Ele utiliza outra marca de enunciação, “eu ouvi”, para traduzir o outro a seu público alvo. Para Hartog, ouvir é menos crível e persuasivo do que ver do ponto de vista do fazer-criar, devido ao narrador manter-se mais distante de sua narrativa, deixando mais espaço para o ouvinte modular sua crença. Entretanto, o autor não tira sua importância, pois o “eu ouvi” assume quando o “eu vi” não é possível ou não é mais possível¹⁰⁹. Nesse sentido, a leitura do outro também pode exercer o mesmo papel.

¹⁰⁸ HARTOG, 1999, p. 273.

¹⁰⁹ Ibid., p. 281.

Em uma Espanha quinhentista de cultura escrita restrita, em que a maioria da população era iletrada, que ainda engatinhava para uma difusão maior das publicações escritas e das universidades, os “escritores de gabinete” ganhavam espaço com os critérios estilísticos de seu texto, principalmente os de formação humanista pelos conteúdos bem elaborados e atrativos como recursos convincentes da narrativa. Eles poderiam ser bons oradores e utilizar seus próprios aparatos retóricos para compartilhar o saber na população.

Sendo assim, Maria Emilia Granduque José afirma que o aparecimento da imprensa espanhola possibilitou as pessoas letradas terem acesso aos livros impressos, e a maioria iletrada os assimilava por meio da oralidade mediante a leitura em voz alta em casas e praças públicas, como a literatura cavalheiresca. “O exercício da oralidade permitia a apropriação das novelas de cavalaria e de seu conteúdo abordado pelo público ouvinte, que, posteriormente, reproduzia os modos, os comportamentos, as condutas e as visões de mundo dos heróis dos romances”¹¹⁰. Mesmo com a participação da imprensa, a oralidade e os manuscritos mantiveram-se como principais e indispensáveis meios na circulação do conhecimento.

Vê-se que, pelo contexto cultural da Espanha quinhentista, o “escritor de ouvido” também pode ter tanta relevância quanto o “escritor de vista”, pois também pode atender às exigências do momento. “[...] o que os leitores da Renascença [...] geralmente exigiam da literatura de viagem era uma descrição exata do outro, uma visão clara da verdade nua”¹¹¹. O compromisso com a veracidade valia para todos. “O zelo pela transparência da escrita alcançou todos os tipos de cronistas [...]. Letrados ou não, ausentes ou presentes na América e até mesmo os cronistas nativos estiveram compromissados com a verdade dos fatos”¹¹².

Pode-se complementar as análises feitas até aqui sobre as crônicas religiosas do século XVI, como também outras classes de textos religiosos, pela sucinta definição de Fernandes e Kalil:

Durante os dois primeiros séculos de colonização, a crônica fora produzida baseada em premissas salvacionistas e na autoridade da testemunha de um fato ou de um ouvinte de índole incontestável. Logo, saber quem era o informante e qual seu *status* servia de garantia de fiabilidade da informação a ser utilizada.¹¹³

¹¹⁰ JOSÉ, op. cit., p. 46.

¹¹¹ GREENBLATT, 1996, p. 189.

¹¹² JOSÉ, op. cit., p. 54. “Si la experiencia directa o el contacto con testigos oculares y la cercanía de los hechos y acontecimientos que se narran garantizan el conocimiento y la verdad historiográficos, será la crítica de las historias previas y la confrontación de documentos que apoyará tanto la idea del conocimiento histórico como la voluntad de llegar a la verdad de los hechos”. Cf. MIGNOLO, 1981, p. 389.

¹¹³ FERNANDES; KALIL, op. cit., p. 49.

De acordo com o trecho acima, o “ouvinte de índole incontestável” – ou o leitor alheio – também pode ter tanta autoridade quanto um testemunho ocular, principalmente se tiver um grande *status* para que todos possam confiar em suas informações. Posso adiantar ser esse o caso de Francisco de Vitoria, um “escritor de gabinete”, muito prestigiado no meio acadêmico salmantino e que formou diversos discípulos nas décadas posteriores, chegando até a dialogar com o rei Carlos V por meio de correspondências.

2.1.2 A ideia de “verdade” nos escritos religiosos

É necessário, ainda, problematizar sobre o conceito de “relato verdadeiro” dentro dessas obras, o que também faz com que o frade ausente não seja menos relevante que os presentes, pois ambos adequam “suas verdades” aos marcos estabelecido pela tradição religiosa cristã e (ou) autores da Antiguidade clássica greco-romana, cernes da racionalidade espanhola de então. Essas fontes não só forneciam as citações e lições morais, mas, sobretudo, proporcionavam determinada “visão de mundo” que justamente servia de filtro para a apreensão da realidade indígena.

O embate entre os “escritores de vista” e os “escritores de gabinete” ameniza-se com essa discussão. Como são todos religiosos quinhentistas, mesmo podendo ser de diferentes grupos, possuem Deus como único fim, tornando a chave de leitura dos acontecimentos em uma interpretação que recupere a intencionalidade divina e descubra o sentido do retorno a Deus¹¹⁴.

A questão da verdade é um dos elementos principais que estruturam o *corpus documental* do período colonial e é um princípio geral metodológico em situações comunicativas institucionais, denominado por Mignolo de tipologia textual. “La tarea a realizar, en los estudios tipológicos, es la de describir cuáles son las operaciones conceptuales mediante las que los participantes en situaciones comunicativas (autor y audiencia) clasifican los textos”¹¹⁵. Para Mignolo, é na tipologia textual que se encontram os textos e o metatexto, o qual os próprios praticantes e seus papéis institucionais definem as propriedades textuais.

Nessa explicação, o metatexto ilustra os pressupostos epistemológicos das variantes documentais desse período e toma o critério da verdade a partir do que o autor acredita e sustenta ser o verdadeiro com suas fontes disponíveis. Além das crônicas, os tratados também

¹¹⁴ SILVA, op. cit., p. 108.

¹¹⁵ MIGNOLO, op. cit., p. 360.

são bons exemplos de metatexto e se apoiam em uma “causa eficiente” ligada à autoridade do autor e uma “causa final”, associada aos objetivos salvacionistas e da história *magistra vitae*. Com isso, a verdade da “causa final” deve ser legitimada pela responsabilidade ética da “causa eficiente”.

A exigência ética nos tratados faz com que normalmente seus redatores sempre redijam parágrafos – ou até capítulos – dedicados a listar os requisitos éticos e morais básicos ao escritor, que deve ser sábio e preparado para essa atividade, e qualquer indivíduo para o bem viver, sempre nos moldes de verdade da civilização ocidental ibérica¹¹⁶.

Apesar das diferenças específicas na maneira em que esses textos foram estruturados, como as crônicas, tratados, cartas, anais, memoriais e outros, Mignolo acredita que há uma unidade semântica que os une em uma “família textual”, na expressão do autor.

El corpus textual en consideración constituye una *unidad* en la medida en que todos los textos tienen en común tanto el referente como ciertas fronteras cronológico-ideológicas. Pero, por otro lado, por pertenecer a tipos y a formaciones distintas, tal *unidad* puede mejor designarse como una *familia textual* en la que encontraremos, como en toda familia, diversidad de formas y de funciones.¹¹⁷

A unidade coloca o problema do conhecimento histórico e a satisfação dos critérios de verdade como uma constante em toda a historiografia indiana colonial; verdade diretamente ligada à noção de História cristã, da realidade representada na premissa bíblica de Deus significar a verdade, e na ideia renascentista dos sucessos mundanos do indivíduo exemplar, da boa governança e do bem comum.

A análise feita até aqui sobre o conjunto documental dessa “família textual” e algumas características individuais de alguns grupos específicos de textos, como as crônicas e os tratados religiosos, foi importante para esclarecer o equívoco de todos os escritos coloniais serem denominados genericamente de “crônicas” e mostrar as singularidades como problema de tipologia textual. Como ainda será visto neste capítulo, os pressupostos epistemológicos dos escritos do frade Vitoria não se configuram como crônicas, mas se aproximam de tratados político-jurídicos e religiosos.

2.1.3 Escrita religiosa: retórica ou experiência?

¹¹⁶ Ibid., p. 369-370.

¹¹⁷ MIGNOLO, 1998, p. 58.

Por fim, é preciso discutir outro debate historiográfico que permeia a produção de todo esse *corpus documental* colonial: os limites em que esses textos são redigidos levando em consideração o pensamento tradicional europeu – hispânico – e a experiência do contato com outras sociedades indígenas de diferentes costumes e crenças.

O religioso que produziu seu texto no continente americano obteve o apoio da experiência para provar a veracidade do seu relato; o questionamento seria até que ponto ela passa pelo grau da “filtragem” dos conhecimentos pré-estabelecidos do autor. O mesmo vale aos homens que não cruzaram o Atlântico e se informaram diretamente pelos viajantes, por terceiros ou pela leitura de ambos. Nesse diálogo, alguns historiadores, dentre eles Luiz Fernandes, Anderson Reis, Luis Kalil e Renato Denadai da Silva, apresentam essa problemática expondo as polaridades das historiografias referentes ao assunto: a divisão entre partidários da tradição, de um lado, e defensores da experiência, do outro.

Na década de 1960, certos autores começaram a analisar os escritos coloniais pela premissa desse debate. A primeira perspectiva historiográfica coloca as experiências descritas como estando submetidas a uma retórica religiosa pertencente à tradição teológica medieval, tendo as Sagradas Escrituras como autoridade das produções. Nela, a experiência não participaria dos requisitos do escritor nas suas análises sobre o território americano e as populações indígenas.

Já no ponto de vista da experiência, os textos e suas autorias foram interpretados como mais modernos e, conseqüentemente, mais afastados da tradição medieval, fiados mais na razão do que na autoridade e com um repositório de dados etnológicos sobre os diferentes grupos indígenas e seus costumes, o que os tornariam mais confiáveis e realistas e menos imaginativos, principalmente os que se distanciavam mais no tempo em relação à chegada de Colombo. Um exemplo dessa perspectiva é a opinião de Héctor Bruit, o qual esses documentos teriam inegável “valor etnológico”¹¹⁸. O especialista ainda ressaltou as

¹¹⁸ Para Bruit, a “descrição etnológica dos povos” era um dos três pontos básicos existentes em todas as narrativas coloniais (juntamente com a descrição geográfica do local e da narrativa dos fatos da descoberta, conquista e colonização dos territórios). Cf. BRUIT, 2004, p. 17. A ideia do religioso dos Quinhentos como um etnógrafo ou etnólogo deve ser problematizada. Como Bruit trabalhou com a noção da etnografia como um dos elementos estruturantes dos textos coloniais, sua opinião de que “adiantaram o nascimento dessa ciência em mais de trezentos anos”, deve ser mais bem discutida para não cometer um dos erros mais graves que possa acontecer a um historiador, como alerta Bloch: o “anacronismo”; ou seja, um juízo de valor, julgar o passado de acordo com os problemas do presente. O objetivo desses escritores religiosos não era realizar um trabalho etnológico das tribos indígenas, mas resolver problemas de cunho teológico – as questões do século XVI eram outras. Portanto, deve-se ter um grande cuidado em afirmar que “a ciência etnológica foi adiantada em trezentos anos”. Cf. *Ibid.*, p. 16.

características renascentistas desses textos por desenharem um quadro completo de estrutura e organização dos povos nativos.

Ao separar a tradição e experiência em dois lados extremos e opostos, classificando os autores em “medievais” e “modernos”, limita o conjunto dos argumentos formulados nos Quinhentos e deixa de lado elementos considerados fundamentais na argumentação dos contemporâneos sobre as terras e habitantes do Novo Mundo¹¹⁹.

Nas décadas seguintes, outros intelectuais tentaram refletir sobre a relação entre os novos contatos e os antigos conhecimentos para pensar os limites do impacto da novidade americana nas consciências europeias. O renomado historiador John H. Elliott, no decênio de 1970, explica que, até meados do século XVII, os europeus enquadravam as realidades conhecidas das terras ultramarinas dentro de modelos mentais familiares, em que as tradições cristã e clássica – sustentadas pelo Renascimento – pautavam qualquer avaliação do Novo Mundo e seus habitantes. Para o autor, o impacto da América foi embotado¹²⁰.

Dentro da linha de raciocínio de Elliott, há visões mais radicais de grupos que ignoraram a experiência das Índias em favor da tradição. Desta maneira, Silva apresenta exemplos como Rozat Dupeyron e Borja Gómez, que sustentam a ideia do “índio de papel” sendo um arquétipo ideal próprio do teatro evangelizador e dos livros de hagiografias cristãs; ou seja, os séculos de conquista e consolidação da monarquia espanhola na América foram muito mais marcados por permanências de heranças medievais do que pelas supostas mudanças dos tempos modernos¹²¹.

Nesse sentido, e em total consonância com uma tradição oriunda do medievo europeu, a produção das crônicas sobre o Novo Mundo pautou-se pelo recurso à retórica como instrumento de ordenação do discurso. Criavam-se textos nos quais a narração do indígena não partia da realidade referencial experimentada e vivida pelo autor, mas sim de uma realidade textual formada pelas autoridades clássicas e bíblicas.¹²²

O posicionamento de Elliott começa a ser questionado diretamente por volta de meados da década de 1990. Anthony Grafton (1995) se dedica a esta questão e mostra que o acúmulo de conhecimentos advindos do Novo Mundo incorporados aos velhos esquemas interpretativos, provocou uma lenta substituição dos elementos associados à tradição pelos da

¹¹⁹ KALIL, 2015, p. 51-52.

¹²⁰ ELLIOTT, 1972, p. 42-43.

¹²¹ SILVA, op. cit., p. 72.

¹²² Ibid., loc. cit.

experiência já no meio do século XVI. Joan-Pau Rubiés (2000) defende que o lento surgimento de uma percepção múltipla de mundos nesse período não permite reduzir que os europeus apenas impuseram seus traços culturais sobre outras realidades¹²³. Além deles, Germán Arciniegas (1986) vê o problema de modo mais radical pelo lado da experiência por tratar a América como o início da modernidade e do progresso científico, o que fez com que a Europa adquirisse uma nova dimensão ao emergir das suas sombras¹²⁴.

No entanto, Karen Kupperman (1995) alega que as diferentes interpretações do conhecimento antigo como técnica para entender o novo são compatíveis e indispensáveis na busca de novas hipóteses para as questões americanas, mas sublinha que esta afirmação não esgota o debate por não haver consenso sobre o assunto. As últimas análises conhecidas desse tema têm postura semelhante à de Kupperman, como a adotada por Fernandes e Reis (2014) ao estudarem comparativamente a descrição do descobrimento da América nas crônicas de Anglería e Herrera.

[...] a emergência da América como quarta parte do mundo não se reduziu plenamente aos esquemas antes conhecidos, nem tampouco fez desmoronar completamente as bases do saber e das formas de narrar a história. Para que não haja equívocos em relação a esta afirmação é necessário reter os sentidos sugeridos pelos advérbios. Isto é, os vários relatos conhecidos acerca dos descobrimentos ibéricos e dos processos de colonização do continente americano sugerem diferentes escalas de apreensão da “nova realidade”.¹²⁵

Apreender a “nova realidade” por distintas escalas significaria que olhar as duas posições nos textos sobre a emergência das Índias na consciência histórica europeia de forma simplesmente linear e transitória, apenas contorna parcialmente o problema. “Na verdade, defendemos que a consciência europeia, pós-1492, foi afetada de diferentes maneiras e em múltiplas camadas”¹²⁶.

Um bom exemplo é o estudo recente de Silva (2014), em que utiliza seu objeto de trabalho, a crônica do dominicano Diego Durán (1537-1588), como um grande exemplo de pluralidade de fontes que o frade se dispôs a escrever seu texto a partir de seus objetivos e intenções pessoais. Segundo o autor, a base das análises e da própria estrutura da narrativa permanece sendo a visão cristã bíblica; mas, ele considera indispensável a interferência da

¹²³ KALIL, op. cit., p. 196-197.

¹²⁴ REIS; FERNANDES, 2014, p. 731.

¹²⁵ Ibid., p. 732.

¹²⁶ Ibid., p. 731.

experiência no cronista pelas fontes indígenas, tanto as pinturas quanto os relatos orais, mesmo que são julgados como verdadeiros ou fabulosos pela filtragem do cristianismo. Ainda que Silva afirme haver desigualdade a favor da tradição europeia, “todos os tipos de fontes, independentemente de sua origem, estão em constante diálogo. Há grande interação entre os materiais indígenas e espanhóis, escritos e orais: eles foram cotejados e entrecruzados ao longo da construção do texto”¹²⁷.

As relações entre a tradição e a experiência nos documentos católicos hispânicos possuem esse “jogo de escalas”. É inegável que o contexto renascentista vivido por esses homens, independentemente dos que viajaram para a América e os que ficaram na Espanha em todo o século XVI, faz com que todos utilizem da tradição clássica greco-romana e cristã bíblica para interpretar o Novo Mundo e suas populações em distintas maneiras, como já dito mais acima, não importando o momento temporal nem o maior ou menor contato com os nativos.

De acordo com Kalil, mesmo aqueles que mantiveram um contato prolongado com os índios nativos, não significa que o fortalecimento de uma visão plural desses povos resultaria em “uma vitória da experiência dos europeus no Novo Mundo sobre a tradição clássica e cristã, mas sim de um processo de interação entre estes dois elementos que produziu novas representações sobre os indígenas”¹²⁸. Nesses casos, a experiência apenas contribuiu para expandir as hipóteses e a adoção de respostas múltiplas nas problemáticas que inquietavam cada escritor.

Em se tratando das duas posições como menos opostas e mais complementares através de diferentes interrelações e múltiplas camadas, as “escalas” de Francisco de Vitoria pendem mais para a retórica textual (tradição clássica e tomista) em seus escritos, pois utiliza apenas linguagens conceituais e fontes europeias, as quais englobam textos religiosos, jurídicos e filosóficos. Por ser um “escritor de gabinete”, “fechado” aos círculos acadêmicos, não foi possível ao frade tomar conhecimento direto de informações indígenas. Quando Vitoria divulga suas teses em relação à colonização espanhola e às sociedades índias, percebe-se hegemonicamente um texto estruturado pela epistemologia ocidental ibérica. Por outro lado, o dominicano tem as autoridades greco-romanas e cristãs como base de todos os argumentos, mas não se reduz meramente em “tornar o estranho em familiar” ao propor soluções que

¹²⁷ SILVA, op. cit., p. 115.

¹²⁸ KALIL, op. cit., p. 164-165.

questionavam velhos esquemas interpretativos utilizados por autores contemporâneos a ele, mesmo sob a premissa da tradição¹²⁹.

2.2 Francisco de Vitoria

Há a necessidade, agora, de analisar a formação acadêmica de Francisco de Vitoria para que se possa entender suas práticas históricas e seu lugar social de fala¹³⁰. Uma espécie de “biografia intelectual” que privilegie suas relações com as instituições e o círculo de erudição da época.

Nascido em 1492¹³¹, em Burgos, o dominicano pode ter sido descendente de judeus por parte de mãe, pela originalidade na cidade, onde supostamente abundava alto número de famílias conversas, e pela frequente atividade comercial interna e com feitorias em Flandres, tão caro a muitos judeus de origem ibérica. De acordo com Beltrán de Heredia, Vitoria (por parte de pai, Pedro de Vitoria) e Compludo (por parte de mãe, Catarina de Compludo) eram apelidos frequentes na cidade de Burgos nos finais do século XV para vincular as famílias dedicadas ao comércio. Seu sobrenome de linhagem paterna era ligado aos Arcayas; já o de linhagem materna era de procedência leonesa.

Em uma época de finais do século XV e inícios do XVI, não ser cristão na Espanha tornou-se uma alternativa inviável. O processo de unificação política e territorial a partir do casamento dos Reis Católicos, em 1469, e a unificação religiosa com o fim das guerras de Reconquista católica, em 1492, ao sul da península ibérica, na região de Granada, onde se encontrava o último reduto dominado pelos muçulmanos, fez com que os mouros se vissem com apenas dois caminhos: aderir à fé cristã ou deixar a Espanha imediatamente. A mesma opção também foi apresentada aos judeus: aceitarem o batismo e converterem-se em cristãos-novos ou serem expulsos do território. Aqueles que ficaram passaram a ser vigiados

¹²⁹ Essa atitude é característica típica do Renascimento espanhol (analisado no capítulo 1), “a de que a História devia muito à Antiguidade, mas que os tempos modernos deveriam superá-la, sem, contudo, abandoná-la. Ou seja, a história pressupunha uma circularidade que em algum momento deveria ser rompida para que se caminhasse do menos, do antes, sem dele prescindir (mesmo que fosse para medir o quanto estavam corretos) para o mais, o depois. Combinam-se, dessa forma, Cícero e Agostinho, fazendo variar a metáfora geométrica para a história entre o círculo e a linha”. Cf. REIS; FERNANDES, op. cit., p. 751.

¹³⁰ Os escritos que se seguirão sobre a vida e trajetória do frade estão baseados nos estudos feitos pelo predicador Vicente Beltrán de Heredia. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, 1967, p. XIII-XXI.

¹³¹ Beltrán de Heredia questiona as distintas supostas datas de nascimento do religioso, 1480 a 1486, por não haver consistência nos testemunhos, e afirma 1492 como a conclusão dos últimos resultados da investigação histórica.

constantemente pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, instituição estabelecida em Castela ainda no ano de 1478, pelo Papa Sisto IV, sob grande domínio de Fernando e Isabel.

A possibilidade de Vitoria ter sido filho de cristãos-novos, devido à situação inóspita dos judeus conversos na Espanha, pode ter feito com que seus pais lhe enviassem à França para prosseguir com os estudos em artes e na formação humanista com o aprendizado do latim e dos clássicos, em 1507. Os resultados de seu aprendizado foram tão fascinantes que o jovem ganhou imenso prestígio entre alguns humanistas da época, como o jovem promissor Juan Luis Vives e sua carta enviada a Erasmo exaltando a brilhante formação de Vitoria. Na Universidade de Paris, ingressa na Ordem dos Predicadores e inicia o curso de Teologia em 1513 sem abandonar o humanismo¹³². A *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino foi a obra por excelência que Vitoria se dedicou nesses anos, vindo a tornar-se grande comentador do teólogo.

No interior da academia francesa, era consensual a crise enfrentada pela teologia e a urgente necessidade de empreender uma renovação na disciplina. No entender de Beltrán de Heredia, o dominicano se aventurou nessa empreitada com base na escolástica tomista e adotando o humanismo como pano de fundo. Entretanto, precisou “disputar” com Erasmo o melhor projeto para a reforma teológica; segundo o autor, o equilíbrio do frade e a “atualidade” do tomismo, ao contrário da radicalidade e “descarte” da escolástica por Erasmo, fez com que Vitoria triunfasse, até porque o círculo intelectual de Paris era um bastião do escolasticismo.

Ao regressar à Espanha, em 1523, enriquecido com toda a experiência francesa, coloca em prática seu projeto para a teologia espanhola, na qual também clamava por uma reforma, mesmo com o predomínio dos escolásticos nas universidades. Com isso, o religioso revitaliza a escolástica tomista – acrescida agora com os conhecimentos humanistas – e transforma a teologia em ciência para possuir aplicação prática como alternativa em resolver as problemáticas apresentadas pela realidade, principalmente os novos questionamentos surgidos pelas Índias e suas populações indígenas.

O momento exigiu a elaboração de uma nova explicação que justificasse ou produzisse certa visão de mundo aos anseios por uma lógica geral e totalizadora dessa sociedade. Por

¹³² Não existem dados que afirmem veementemente a ida de Vitoria à França pela situação dos judeus, apenas hipóteses. Para Quentin Skinner, Paris era um dos maiores centros de excelência nos estudos sobre filosofia e teologia da Europa ocidental. Cf. SKINNER, 1999. *passim*. Com isso, a afirmação de Skinner pode vir a ser outra probabilidade do frade ter ido a Paris realizar seus estudos. O próprio Vives, com idade semelhante à de Vitoria, também viajou à França e ingressou na Universidade de Sorbonne; as hipóteses apresentadas para sua ida seriam as mesmas de Vitoria. Cf. BERNARDO, *op. cit.*, p. 44.

isso, Vitoria viu a necessidade de constituir a teologia como ciência para que esteja a serviço do homem no mundo; ou seja, a teologia ligada ao humanismo. Ao citar um discurso de Menéndez y Pelayo, Beltrán de Heredia corrobora com suas palavras:

De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la teología, convertida en ciencia universal que abarca desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. En su escuela se formaron los más grandes del siglo XVI; un discípulo suyo, Domingo de Soto [...]; otro discípulo suyo, Melchor Cano [...].¹³³

Por fim, torna-se professor de Teologia da Universidade de Salamanca em 1526, onde expôs as lições tomistas e humanistas a seus alunos; e passa a representar uma importante figura para o monarca a ponto de ser convocado para ser o teólogo representante da Espanha no Concílio de Trento, em 1545, e que foi obrigado a recusar por problemas de saúde. No momento de sua morte, em 1546, os frutos dos ensinamentos já não estavam mais restritos apenas a Salamanca, mas em outros centros universitários da península ibérica, como Alcalá, Valladolid, Coimbra, e colégios de religiosos, com diversos seguidores da doutrina vitoriana; período em que a doutrina começava a conquistar sua hegemonia na península. O trabalho do frade foi tão relevante que “un abismo separa toda la teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba, y los maestros que después de él vinieron valen más o menos en cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina”¹³⁴.

2.3 O lugar social: A Universidade de Salamanca

“A escrita da história é o estudo da escrita como prática histórica”.

Michel de Certeau, *A escrita da História*

Como visto no tópico anterior, Francisco de Vitoria promoveu a renovação da teologia hispânica ao regressar à Espanha na década de 1520, tornando-se mestre catedrático e iniciando sua “Escola” na cidade de Salamanca, momento em que começa a se preocupar com as questões que envolviam as Índias e os nativos. Com isso, já é possível compreender as

¹³³ MENÉNDEZ Y PELAYO apud BELTRÁN DE HEREDIA, op. cit., p. XX.

¹³⁴ Ibid., p. XXI.

produções acadêmicas da Universidade de Salamanca para que se possam entender as relações entre o âmbito universitário e o indivíduo com seu objeto.

Os registros decorrem de uma prática histórica, em que os homens relatam suas experiências de vivências de modos bastante distintos e quase sempre correspondentes a seu lugar social de fala; é o equivalente à metáfora do “vidro jateado”, exposta por Karnal. E a universidade pode servir de local para homens que se puseram a escrever a história americana ou interpretá-la juridicamente sem nunca saírem de seus gabinetes e singrarem o Atlântico. As formas de escrita eram tão diferentes quanto os lugares sociais ocupados pelos milhares de homens que as mobilizaram ao escrever. Como já dito anteriormente, no caso de Vitoria, seu saber se dá pela experiência acadêmica francesa nos estudos tomistas e os conhecimentos produzidos da instituição social da Universidade de Salamanca, mesmo nunca tendo ido à América.

Falar de um lugar social para a operação histórica é combiná-lo com as práticas científicas e uma escrita. De acordo com Michel de Certeau:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função desse lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam.¹³⁵

Ao refletir sobre a elaboração de um discurso historiográfico, Certeau enfatizou que não é possível, ou pelo menos não é prudente, analisar os discursos como “corpos flutuantes”, pois, nesse caso, eles seriam a-históricos. Para torná-los históricos¹³⁶ e, por conseguinte, objetos de estudo do historiador, é necessário pensar que eles só têm valor à medida que são entrecruzados com as práticas sociais das quais eles resultam. “Esses discursos não são corpos flutuantes *em* um englobante que se chamaria a história (o contexto!). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamento. Também não se pode entender o que *dizem* independentemente da *prática* de que resultam”¹³⁷. Por isso, os conceitos de

¹³⁵ CERTEAU, 2015, p. 47.

¹³⁶ Há um trecho singular a esse respeito: “Mas o gesto que liga as ‘ideias’ aos *lugares* é, precisamente, um gesto de historiador. Compreender, para ele, é analisar em termos de produções localizáveis o material que cada método instaurou inicialmente segundo seus métodos de pertinência”. Cf. *Ibid.*, p. 45.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 4.

“representação”, sublinhado por Chartier, e de “lugares de produção”, de Certeau, permitem percorrer o caminho da constante interação entre os textos e a realidade.

Vê-se a importância da instituição social, ou lugar de produção da fala, na relação de um sujeito individual com seu objeto para a definição de um saber.

Essa instituição se inscreve num complexo que lhe *permite* apenas um tipo de produção e lhe *proíbe* outros. Tal é a dupla função do lugar. Ele *torna possíveis* certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras *impossíveis* [...]. Sem dúvida, essa combinação entre *permissão* e *interdição* é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual não é compatível com *qualquer coisa*.¹³⁸

Tomando a categoria de letrados como exemplo para esse trabalho, as doutrinas produzidas por esses indivíduos tornam-se possíveis pela instituição universitária salmantina.

As produções permitidas possibilitaram o desenvolvimento das teses de Vitoria na segunda metade da década de 1520 e no decorrer da de 1530, grande responsável pelas mudanças na vida intelectual espanhola nos âmbitos da teologia, jurisprudência e filosofia moral, as quais influiriam no pensamento teológico da Espanha católica posteriormente. As modificações referem-se aos conhecimentos tomistas que os mestres de Salamanca se basearam com a intenção de buscarem respostas às séries de questionamentos colocadas pela colonização hispânica na América.

Desde os finais do século XV, Beltrán de Heredia mostra como os Reis Católicos, Fernando e Isabel, instauraram uma renovação nas ordens religiosas em Castela. Por exemplo, nos conventos dominicanos a vida religiosa foi complementada pelos estudos humanistas, com foco no latim, nos clássicos e na nova gramática castelhana de Nebrija. Mesmo com essa política dos reis espanhóis em fortalecer o humanismo, iniciada em Burgos, o autor mostra que foi só com Vitoria a reforma mais profunda a partir de Salamanca¹³⁹.

A universidade foi fundada no século XIII, por volta de 1243, na cidade de Salamanca com a intenção de promover os estudos em Teologia, Artes (ligada à Filosofia), Medicina, Leis e Direito Canônico, todos com a possibilidade de conseguir os títulos de bacharel ou licenciatura e, posteriormente, mestre ou doutor. Para Fuertes Herreros, o curso de Artes exigia um aprofundamento nas obras de Aristóteles para depois realizar uma espécie de exame final, uma problemática sobre um tema. Já no caso de Teologia:

¹³⁸ Ibid., p. 63.

¹³⁹ BELTRÁN DE HEREDIA, op. cit., p. XVI.

[...] todo o leigo ou o religioso não-mendicante, que queria o título de bacharel em Teologia, deveria ter: (i) o bacharel em Artes ou haver estudado todas as lições da Faculdade de Artes; (ii) frequentar as lições sobre *Os livros das sentencias* por cinco anos (ou a maior parte delas); e (iii) escutar por dois anos as leituras da Bíblia; além disso, o candidato a bacharel teria que ler publicamente dez lições e sustentar um princípio (ou uma questão) perante bacharéis, ouvintes e arguidores.¹⁴⁰

A exigência do curso de Artes para se formar em Teologia aponta uma forte ligação desta com a Filosofia, o qual se tornou papel marcante para a universidade neste período.

A metodologia de ensino desses cursos deveria estar em conformidade à leitura e explicação do professor aos moldes escolásticos, um método de produção de conhecimento que está embasado na disputa de questões, no levantamento de razões e no afastamento de possíveis objeções com os argumentos apoiados nas autoridades medievais e antigas: os escritos dos Santos Padres da Igreja, as Sagradas Escrituras e a filosofia platônica e aristotélica. Esse modelo possui forma tripartite de ensino e debate: a *lectio* (leitura) e *quaestio* (tema) apresentam a argumentação a ser analisada; as objeções ou contradições em relação à proposição como *disputatio* (discussão) e *responsio* (resposta); e a *confutatio* (refutação) do examinador para concluir o argumento¹⁴¹.

As disciplinas eram divididas em cátedras “maiores” e “menores”. Segundo Fuertes Herreros, as “cátedras maiores” eram subdivididas em lições de “prima” e de “véspera”: “[...] Las cátedras de Prima y Vísperas eran de propiedad, se llamaban también mayores, y los alumnos tenían obligación de asistir a sus lecciones para ganar curso. Las otras dos cátedras era temporales, se llamaban menores; en realidad, eran cátedras optativas [...]”¹⁴². Josep Saranyana adverte que “as lições começavam, respectivamente, às nove da manhã (a hora da prima) e às quatro da tarde (a hora de véspera). A mais apreciada das duas cátedras foi a de prima”¹⁴³.

Até as primeiras décadas do século XV, as sentenças de Pedro Lombardo pertenciam às lições de cátedra maior, e os tratados de Tomás de Aquino apenas como cátedra menor. Entretanto, Lucas Duarte Silva alega que após o Concílio da Basiléia (1431-37), as obras de Lombardo já não eram plenamente satisfatórias para responder aos novos tempos. Com isso, a Universidade de Salamanca passou a dar destaque a outros teólogos, como a *Summa*

¹⁴⁰ FUERTES HERREROS, 2011, p. 111.

¹⁴¹ GÓMEZ, 2002, p. 429.

¹⁴² FUERTES HERREROS, op. cit., p. 105.

¹⁴³ SARANYANA, 2006, p. 514.

theologiae de Aquino, tornando esta uma disciplina de cátedra maior e as ideias do teólogo como fundamentais na compreensão do momento, principalmente com as questões surgidas após os grandes descobrimentos¹⁴⁴.

[...] era la experiencia de la cristandad y del imperio la que se abría, la *Suma Teológica* de Santo Tomás y una filosofía arquitectónicamente bien vertebrada, y que había estado madurando en sintonía con la renovación de la cristandad durante el siglo XV, a la que nos referimos como primera Escuela de Salamanca, estaba presta a responder a los nuevos tiempos.¹⁴⁵

Como sustenta Silva, essa relação com o tomismo e da filosofia e teologia continua forte no século XVI, auge da “Escola” pela repercussão de várias obras de mestres teólogos que lecionavam por lá. Segundo o autor, o momento de Vitoria marca a primeira grande geração responsável pela renovação teológica de Salamanca. Formada por dominicanos em seus nomes mais expressivos, seus mestres catedráticos revigoraram o pensamento medieval tomista – com doses humanistas – como base teórica para discutir os novos acontecimentos históricos e produzir um pensamento próprio e influente. Um arcabouço intelectual para a segunda e terceira geração, no último quarto do século e inícios do XVII¹⁴⁶.

Essa mudança, portanto, faz com que Francisco de Vitoria desenvolva seu pensamento no horizonte proposto pelo mestre tomista dentro do contexto colonial da primeira metade do século XVI.

“Sem dúvida, o grande empreendimento de Vitoria é um reflexo da orientação teológico-filosófica mais marcante do catolicismo ibérico do século 16, a saber, o pensamento de Tomás de Aquino, e, nesse aspecto, da necessidade de aplicar o pensamento prático do Doutor Angélico às novas questões do tempo da era dos conquistadores”.¹⁴⁷

A análise da Universidade de Salamanca como lugar sociocultural e seus conhecimentos produzidos historicamente, possibilita a compreensão de sua relação com o indivíduo Francisco de Vitoria e a definição de seu objeto de saber, no qual a instituição “permitiu” o desenvolvimento da doutrina denominada como “Segunda Escolástica”¹⁴⁸, “nova

¹⁴⁴ SILVA, 2013, p. 79-80.

¹⁴⁵ FUERTES HERREROS, op. cit., p. 106.

¹⁴⁶ SILVA, op. cit., p. 78-79.

¹⁴⁷ PICH, 2012, p. 377.

¹⁴⁸ Movimento intelectual que se desenvolve com a “renovação teológica” no século XVI, sobretudo, nas instituições universitárias ibéricas, como a de Salamanca. “[...] integrado por um grupo amplo de três gerações de teólogos, catedráticos e professores da Faculdade de Teologia de Salamanca, todos os quais consideram

teologia” que buscou refletir sobre os questionamentos ocidentais dos povos indígenas do Novo Mundo e o processo de conquista e colonização espanhola, do ponto de vista da justiça e do direito, a partir de sua visão de mundo que justifique os anseios dessa sociedade hispânica quinhentista.

2.4 A obra de Francisco de Vitoria

No começo desse capítulo, já foi dito sobre a produção de textos por diversos letrados durante os contatos na colonização do Novo Mundo. Entre eles, foi tratado das problemáticas que envolvem as semelhanças e diferenças em relação aos “escritores de vista” e os “escritores de gabinete”, pertencendo Vitoria a esta última categoria. De modo geral, cada indivíduo escreveu sua própria obra sobre o território americano e as formas de vida social, cultural, religiosa e política dos nativos a partir de seus interesses e objeções pessoais ou do grupo a que pertence, na diversidade de escalas. Como também já mencionado, para os objetivos deste trabalho, o foco está nas produções do dominicano Francisco de Vitoria.

A obra selecionada para o desenvolvimento da dissertação corresponde a algumas das lições proferidas pelo frade na Universidade de Salamanca sobre as questões que envolviam as Índias e o governo monárquico da Espanha. A presente versão refere-se a um dos volumes da coleção de documentos espanhóis impressos do período colonial, pelo *Corpus Hispanorum de Pace*, do *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC), residente em Madri.

O volume é uma edição crítica e bilíngue organizado por Luciano Pereña, em 1967, no qual consta a *Relectio de Indis* do salmantino em latim, seguido da tradução em castelhano feita pelo autor. Como complemento, há apêndices com correspondências envolvendo religiosos de Salamanca, como Vitoria, e o rei espanhol Carlos V, cartas de grande relevância para as problemáticas estabelecidas nesse trabalho; e estudos introdutórios sobre o frade por outros membros dominicanos do CSIC, autores tradicionais da historiografia do período, incluindo o próprio Pereña.

A escolha dessa versão deve-se à tentativa do autor em realizar uma edição crítica em relação aos diversos manuscritos (ou códices) e os impressos feitos ainda nas primeiras décadas após as conferências de Vitoria na universidade. Pelas dificuldades encontradas com os poucos vestígios que ainda restam a fim de cumprir esse objetivo, Luciano Pereña afirma

Francisco de Vitoria como principal artífice do movimento, e seguem as trilhas de renovação teológica abertas por ele, até princípios do século XVII”. Cf. SARANYANA, op. cit., p. 513. As definições e teses da Segunda Escolástica como modo de governo da monarquia espanhola serão trabalhadas no próximo capítulo.

que: “Para elaborar un texto que reproduzca lo más fielmente posible lo que pudo ser el original, se impone un estudio comparativo de códices y ediciones, fijar su jerarquía y establecer unos criterios básicos de edición crítica”¹⁴⁹.

A *Relectio de Indis* do dominicano fica sendo uma *relección*¹⁵⁰ na forma de um tratado, um gênero literário acadêmico da época que parte da dissertação de um ponto concreto esboçado no curso; isto é, a exposição de uma tese. É justamente o método tradicional estabelecido pela Universidade de Salamanca para a avaliação final dos bacharéis, como foi visto no tópico anterior.

Os textos resultantes das “lições” proferidas por Vitoria, e também sua própria *de Indis*, chamam a atenção por possuírem uma estrutura que emula o modelo do tratado da *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, já pertencente aos estudos de cátedra maior da Universidade em questão. Na análise comparativa com a *Summa*, será utilizado como exemplo o volume em mãos escolhido e organizado por Pereña.

Em todos os tomos da obra de Aquino, independentemente do problema a ser debatido, cada “parte” é dividida em vários “tratados” com diversas “questões” sucessivas em relação a eles. Dentro de cada questão, há alguns “artigos” que subdividem o assunto para que seja resolvido de maneira mais detalhada. Antes de iniciar a questão, o teólogo faz um breve resumo sobre ela e elabora um “sumário” (ou “índice”) contendo o subtítulo dos artigos a serem discutidos em sequência.

Os subtítulos de todos os artigos foram pensados em formato de perguntas sobre a problemática trazida pelo tratado e por suas questões. Neles, Aquino desenvolve o tema em etapas. Primeiro, apresenta o resumo da argumentação a ser analisada (*quaestio*); em seguida, algumas “objeções” já “consagradas” anteriormente que “comprovariam” o quesito do subtítulo para a *disputatio* com outros autores – também autoridades clássicas – que disseram o contrário. Depois, uma “solução” a essa discussão para que, por fim, tenha condições de propor as “respostas” (*responsio*) às objeções, refutar (*confutatio*) cada uma apresentada no início para concluir o argumento¹⁵¹.

A *Relectio* de Vitoria como emulação da *Summa* aquinate representa a presença do humanismo espanhol no primeiro, por se equiparar ao segundo tanto pela escolha metodológica e intelectual do lugar social salmantino quanto pela tentativa de superar as

¹⁴⁹ PEREÑA, 1967, p. CLXII.

¹⁵⁰ “Por su factura general la repetición presenta una gran semejanza con lo que se llamará en el siglo XVI *relección*”. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, op. cit., p. XXIII.

¹⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, 1994. *passim*.

autoridades antigas e medievais mesmo sem descartá-las. Na *de Indis*, a *relección* segue a estrutura do teólogo tomista, mas procurou ir além à forma textual, pois não ficou plenamente idêntica à *Summa*. Enquanto nesta todos os artigos de cada tomo possuem um tamanho semelhante e com a mesma sequência de desenvolvimento do texto, na *de Indis* há algumas variações de acordo com cada capítulo.

Dividida em três “partes”, com uma “introdução” e três “capítulos” na primeira e três “artigos” na segunda e na terceira, os títulos das partes e subtítulos dos capítulos e artigos não estão todos em formato interrogativo. Na introdução, há a mesma ideia de registrar o “sumário” com os tópicos a serem analisados sequencialmente, mas o autor apenas disserta sobre o que quer informar aos leitores para depois estabelecer algumas “proposições”. Nesse início, Vitoria reproduz a exigência ética dos tratados a fim de listar um modo de vida virtuoso para o bem viver de um cristão e a responsabilidade moral dos sábios capacitados a garantir a consciência reta da população¹⁵².

Os três capítulos da primeira parte (“Con que derecho han venido los barbaros a poder de los españoles”)¹⁵³ já se aproximam mais do seguimento de Aquino ao terem dois subtítulos como uma pergunta e a proposta de “índice” abaixo, além do pequeno resumo que retrata a proposta do capítulo. No entanto, as objeções, soluções e refutações não estão necessariamente na mesma ordem, pois após discorrer das primeiras objeções, já realiza suas proposições – ou “conclusões”¹⁵⁴ – para depois expor outras objeções e seguir o mesmo processo, sempre com base nas fontes greco-romanas e medievais, com maior ênfase em Aristóteles e, principalmente em Tomás de Aquino, até que, finalmente, declara as últimas considerações, as quais seriam as “soluções” dos artigos da *Summa*.

A segunda parte possui apenas um título afirmativo (“Que potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil”)¹⁵⁵ sem divisão por capítulos e a ausência do “sumário”. Nela, o autor desenvolve somente uma premissa inicial com duas objeções, *disputatio* e treze conclusões para, enfim, chegar às soluções¹⁵⁶. Já a terceira parte contém, igualmente, um título afirmativo (“Que potestad tienen los obispos o la Iglesia sobre los

¹⁵² A introdução da *Relectio* será mais bem trabalhada na próxima e última parte desse capítulo.

¹⁵³ VITORIA, 1967, p. 3.

¹⁵⁴ Nesse texto, “proposições” e “conclusões” são tratadas como sinônimos por terem a função de responderem às objeções e significarem, também, as soluções. Para cada capítulo, o frade utiliza apenas um dos termos.

¹⁵⁵ VITORIA, op. cit., p. 100.

¹⁵⁶ Dessa vez, as conclusões trataram exclusivamente de responder às objeções; e as soluções vieram no final como desfecho do problema exposto na premissa.

barbaros en lo que pertenece a la conciencia y a las creencias religiosas”)¹⁵⁷ e também não há “índice”, e é subdividida em três artigos. Aqui, a premissa é feita a partir de três conclusões de Aquino, nas quais são analisadas por Vitoria em objeções com suas respostas em “afirmações” e “opiniões”.

2.4.1 A historiografia da Relectio de Indis

A busca pela “obra original” de Vitoria é alvo de um debate historiográfico, em que deve ser necessário e indispensável deixar claro essa discussão. Pode-se tomar como premissa a ideia de que não teria existido um texto impresso diretamente do punho de Vitoria; e que, por isso, seus escritos teriam se dado a partir de análises literárias e crítica histórica de seus discípulos¹⁵⁸. É o que aponta Luis Alonso Getino: “el texto de las *Relecciones* procedía de la transmisión oral y de la reportación de los oyentes tomada al ser pronunciada la conferencia”¹⁵⁹.

Logo, Vitoria apenas teria procedido as suas aulas oralmente para depois serem registradas em manuscritos e, posteriormente, em impressos. Um exemplo teria sido a *relección* do aluno Francisco Trigo sobre a exposição da *Secunda secundae* feita pelo mestre nos anos de 1534 a 1537, dividida em seis volumes. “También se ha publicado otra lectura del maestro sobre el tratado *De gratia*, de la Prima secundae”¹⁶⁰.

Algumas décadas seguintes a Getino, já nos anos 1950 e 1960, Beltrán de Heredia, Teófilo Urdániz e, principalmente, Luciano Pereña, discutem se Vitoria realmente não havia deixado nada escrito, ficando a função exclusivamente a cargo dos discípulos. Os dois primeiros seguiram Getino na questão dos textos produzidos pelos alunos, mas trouxeram a novidade de possíveis manuscritos “originais” do frade antes de ministrar seus cursos; ou seja, esquemas preparados no papel com a intenção de servir de roteiro para seguir as aulas.

La explicación, más sencilla, es que Vitoria no se proponía escribir ensayos monográficos completos, sino lecciones solemnes o conferencias que debían durar dos horas. Cuando había desarrollado el núcleo esencial o el escrito

¹⁵⁷ VITORIA, op. cit., p. 117.

¹⁵⁸ A lista completa das conferências de Vitoria encontra-se em BELTRÁN DE HEREDIA, op. cit., p. XXVII-XXVIII.

¹⁵⁹ GETINO, 1930.

¹⁶⁰ BELTRÁN DE HEREDIA, op. cit., p. XXI. Para o autor, essas matérias eram as preferidas e as mais aprofundadas de Vitoria por se tratarem de temas de índole moral sobre as almas dos índios.

tenía la suficiente amplitud calculada, nuestro autor ponía punto final, sin preocuparse de completar el temario de cuestiones prefijado.¹⁶¹

Percebe-se que Vitoria não teria se interessado em compor um tratado finalizado sobre as problemáticas ministradas nas conferências, mas apenas anotações para auxiliá-lo no discurso oral. De acordo com Urdánoz, os escritos do religioso ficavam inconclusos no final após o levantamento dos questionamentos (*quaestio*) a serem tratados no tempo de duas horas de forma já prevista, característica do próprio gênero escolástico que ele define como sendo de um estilo “solto” e “desordenado” dentro da discussão dos problemas teológicos.

Tomando la primera, *De temperantia*, ésta es la más típicamente incompleta, en que nuestro teólogo, después de haber anunciado en el proemio dos partes con un temario abundante de cuestiones, interrumpe sin más su discurso una vez expuestos los puntos principales y con materia suficiente para llenar el espacio de dos horas de conferencia, aun separado el fragmento que él mismo desprendió de la elección.¹⁶²

Outra possibilidade sobre essa hipótese seria a alegação de Beltrán de Heredia de que, a partir de 1539, Vitoria passou a ditar suas aulas, o que permite pensar na existência de um texto do mestre, mesmo que tenha sido de uma a cinco lições¹⁶³, devido às suas ausências por motivos de saúde, deixando as demais nas mãos de alguns padres bem próximos a ele.

Independente de ter existido qualquer manuscrito vitoriano, ambos os autores confirmam o desaparecimento dos “originais”, seja dessas leituras, das dissertações teológicas ou das *relecciones* preparadas pelos discípulos, restando apenas cópias fragmentadas. Com isso, Beltrán de Heredia também justifica a importância da pesquisa coletiva dessa versão da *Relectio de Indis* selecionada para a realização desse trabalho, que se propõe ser uma edição crítica. O autor considera o texto precioso por ser praticamente o único vestígio documental que ainda se tem contato: “Es por tanto lógico que se aspire a rehacerlo en su pureza original mediante la confrontación de los manuscritos y de las dos primeras ediciones que los utilizaron, camino largo y dificultoso que sus admiradores y estudiosos se disponen a recorrer”¹⁶⁴.

¹⁶¹ URDÁNOZ, 1967, p. LIII.

¹⁶² Ibid., loc. cit. Para conferir a estrutura inicial dos tomos montados por Vitoria e o que não teria chegado a ser desenvolvido, ver p. LIII-LVI.

¹⁶³ Não se sabe ao certo o número exato, mas “según el manuscrito que yo llamo del padre Getino, conservado hoy en la Biblioteca universitaria de Salamanca, Vitoria no tuvo más que una lección, y según el manuscrito del Escorial (P. III. 28) cinco [...]”. Cf. BELTRÁN DE HEREDIA, op. cit., p. XXI.

¹⁶⁴ Ibid., p. XXVIII.

Já Luciano Pereña discorda de Getino ao tratar particularmente da *Relectio de Indis*, pois não só considera os modelos escritos de Vitoria para os cursos, como afirma a existência de uma fonte comum que serviu de base para as cópias e manuscritos dos discípulos, companheiros de cátedra e dos primeiros editores. Segundo Pereña, todos os textos seriam substancialmente semelhantes com as variantes específicas de cada escritor, mas reconhecidas como autênticas por todos.

En las lecturas, habiendo coincidencia en la doctrina, hay *siempre* discrepancia en las palabras. En las relecciones la coincidencia textual sólo alterada por las inevitables variantes de las copias, es *siempre* continua. La inclusión o exclusión en ellas de párrafos más o menos extensos es de ordinario intencionada.

Además el estilo, limado y conciso, aunque suficientemente claro y hasta elegante; las frases bien redondeadas y los argumentos expuestos con toda amplitud, denuncian palpablemente un texto preparado de antemano con esmero cual si se tratara de un escrito para la imprenta.¹⁶⁵

O autor não tem dúvidas de que Vitoria teria redigido previamente suas *relecciones*, admitia que só a transmissão oral com simples anotações não seria suficiente para os ouvintes conseguirem escrever adequadamente, e que o frade disponibilizava seu texto posteriormente.

A presença do possível documento comum da *Relectio de Indis* garantiria a autenticidade das teses vitorianas no decorrer das cópias, cabendo agora questionar até que ponto elas poderiam estar de acordo ao pensamento do dominicano, devido às variantes e interpolações num período cerca de vinte e seis anos entre o primeiro códice, em 1539 (contemporâneo ao frade), e as duas edições impressas de 1557 e 1565.

Reproducen íntegramente el texto de la *Relectio de Indis* los códices de Palencia (P), Valencia (V), Granada (G), las ediciones de Lyon (L) y Salamanca (S). Reproducen parcialmente el texto de la *Relectio de Indis* el códice de Sevilla (H) y el que copia Gregorio López (A). Extracta y hace referencias interesantes para su edición crítica la relección de Domingo Cuevas y Juan Salinas (B). Disponemos de estos elementos para una edición crítica de la *Relectio de Indis*.¹⁶⁶

Notam-se as diversas versões analisadas pelo autor para finalizar sua edição crítica (utilizada para esse trabalho). Tanto as parciais quanto as integrais, a partir das legendas representadas por algumas letras, constam no texto de Pereña para que realize seu objetivo.

¹⁶⁵ PEREÑA, op. cit., p. CLXI-CLXII.

¹⁶⁶ Ibid., p. CLXIII.

Se o códice de Palencia teria sido o primeiro e escrito no momento das pronúncias de Vitoria, foi contemporâneo ao mestre e ainda feito no mesmo convento. Já os primeiros impressos, Lyon e Salamanca, os quais são posteriores, ainda foram supervisionados pelos principais discípulos do frade, além de outros modelos considerados idênticos por outros seguidores anos antes das impressões¹⁶⁷. Todos esses fatores demonstrariam a presença de uma fonte comum aos manuscritos.

Outras coleções de documentos referentes ao religioso, como cartas, informes, comunicações e algumas *relecciones*, encontram-se na biblioteca universitária de Sevilha, e que contribuem para auxiliar a hipótese de Pereña. Há uma correspondência de Vitoria a um amigo dominicano de Andaluzia, Miguel de Arcos, escrita em 1534 para comentar a conquista do Peru, chefiada por Francisco Pizarro, em 1532, e a situação dos indígenas naquele momento. A carta fez com que Arcos providenciasse um manuscrito da *relección De Indis* disponibilizado confidencialmente pelo “original” do mestre. Segundo Pereña, essa seria a transcrição da versão do códice de Sevilha¹⁶⁸.

Se pueden distinguir, por tanto, tres fases en la evolución de la *Relectio de Indis*, que transmite Salamanca. La versión inicial y primitiva, que puede considerarse como borrador, representada por Palencia y Valencia. Una segunda versión más cuidada y completa se refleja en Granada, Sevilla, Gregorio López y Domingo de las Cuevas. La versión tercera y final culmina en las ediciones de Lyon y Salamanca [...].¹⁶⁹

O debate historiográfico sobre Vitoria e sua “obra original” teve grande força até o final da década de 1960, tendo as definições tratadas por Luciano Pereña como a mais recente que se tem conhecimento. No entanto, essa historiografia de alto cunho nacionalista, em contexto de governo autoritário do general Franco na Espanha, mostra sua fragilidade para os dias atuais ao querer resgatar uma “obra original” do século XVI. Ao pensar o Quinhentos, não havia a preocupação nos escritores com textos originais, pois era muito comum as cópias de manuscritos e impressos serem tratadas com o mesmo grau de importância.

¹⁶⁷ “Jacobó Boyer para demostrar la autenticidad de su primera edición, que personalmente preparaba en Lyon (1557), invoca el testimonio de los que personalmente oyeron al mismo Vitoria. En la segunda edición de Salamanca (1565) Alfonso Muñoz asegura que el texto había sido supervisado por Domingo de Soto y Melchor Cano. Antes de su impresión hacían esquemas idénticos de estas relecciones Gregorio López (1554), Domingo de las Cuevas (1550), Martín de Azpilcueta (1548), Diego de Covarrubias (1548) y Melchor Cano (1546)”. Cf. *Ibid.*, p. CLXI.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. CLXXVIII.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. CLXXIX. Para conferir a análise detalhada de cada códice e edição, ver p. CLXII-CLXXX.

2.5 Governo, justiça e direito

“[...] quando duas pessoas entram em conflito recorrem ao juiz, porque ir até junto do juiz é em certo sentido ir até junto da justiça”.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*

“El juicio es propiamente el acto del juez en cuanto juez; por eso se le llama así, pues juez significa ‘el que decide conforme a derecho’. Y el derecho es objeto de la justicia [...]. Por tanto el juicio, de acuerdo con la definición del término, corresponde a lo justo, o al derecho”.

São Tomás de Aquino, *Tratado de la Justicia*

Basicamente, a *Relectio de Indis* é dividida em três partes que discutem as relações estabelecidas pela colonização espanhola na primeira metade do século XVI. Nelas, reflete sobre as justificativas comuns daquele tempo para legitimar o domínio da Espanha na América, como a questão das bulas papais, em que o Pontífice teria garantido esse domínio aos Reis Católicos Fernando e Isabel; o poder universal do Imperador, herdado dos séculos anteriores no medievo; e os questionamentos que envolvem a suposta superioridade natural dos espanhóis sobre os índios. Problemas esses que serão analisados no próximo capítulo.

A principal preocupação de Vitoria refere-se à qualificação jurídica e moral das guerras de conquista e ocupação da monarquia hispânica. Através desse princípio, desenvolve na primeira parte os direitos dos espanhóis na dominação do território americano e dos indígenas. Para isso, o religioso considera necessário problematizar a legalidade das terras dos nativos para depois apresentar o que pensa ser ilegítimo na posse do Novo Mundo e, conseqüentemente, o que deve ser legítimo nos atos da Coroa. Já na segunda e terceira parte, o frade pretende mostrar como devem ser estabelecidas as relações de poder entre os reis da Espanha sobre os índios no âmbito temporal e civil, e da Igreja com os ameríndios no campo espiritual e religioso, respectivamente.

Os questionamentos e preocupações de Vitoria refletem concepções de governo e suas referências à justiça e ao direito; ambos possuem importantes conexões que possibilitam a compreensão dos capítulos da *Relectio* do frade. Nos séculos anteriores, predominou na Europa ocidental medieval a noção de “governo” como *regimen* – ofício do governo da cidade

– e suas funções baseadas na *regere* – dirigir e comandar em ordenação ao bem comum. Entretanto, o campo semântico do termo “governo” não se restringia apenas ao âmbito político, estendendo-se aos sentidos espiritual, moral, pedagógico e técnico; ou seja, o *regimen* apresentava um caráter polissêmico e heterogêneo com definições justapostas, no entender de Michel Senellart¹⁷⁰.

A arte de governar do *regimen* medieval passa por transformações ao longo do período, mas sem nunca perder de vista o fim de buscar o bem comum. No século XIII, com o desenvolvimento de instituições monárquicas e do movimento intelectual escolástico, o *regimen* adquire uma linguagem mais política e se associa ao ofício real do *regnum*, em que este deve cumprir a finalidade daquele. Isso significa que “é o *regnum* – no tríplice sentido de regime monárquico, dignidade real e reino – que constitui a prática do bom *regimen*, orientado para o bem comum. No século XIII ainda, o *regnum* decorre das exigências do *regimen*, e não o inverso”¹⁷¹.

A partir desse momento, o príncipe não fica mais restrito ao *regimen* familiar e passa a dirigir, com suas virtudes morais, o *status rei publicae* (estado da República), o qual ainda não é um Estado moderno, mas o bom estado da coisa pública, uma *res publica* que visa o bem comum da cidade ou reino e seu corpo vivo de pessoas, no maior sentido aristotélico¹⁷². Logo, reinar torna-se sinônimo de governar. “Nenhuma diferença entre a *ars regendi* e a *ars regnandi*, a essência da realeza residindo em sua função diretiva”¹⁷³.

O modo de governar tendo a política como arte de conservar a *res publica* permanece no período do Renascimento até o século XVI, mas com algumas modificações conceituais. De acordo com Senellart, a relação harmônica e hierárquica entre o *regimen* e o *regnum* se rompe e faz com que o primeiro se enrole em torno do segundo. Com isso, o *regimen* adota também o uso da força como princípio e, conforme certas regiões europeias, nas décadas finais do mesmo século e início do XVII, adota como fim a condição de seu

¹⁷⁰ SENELLART, 2006, p. 25. Para o autor, a pluralidade do conceito de *regimen* engloba formas múltiplas de ação, virtudes específicas e qualificações estatutárias que vão desde as ações de direção e proteção da cidade e condução dos homens aos deveres e privilégios ligados à magistratura. Cf. p. 26.

¹⁷¹ Ibid., p. 30. O autor ainda lembra que o *regnum* não possuía um sentido territorial claramente marcado, sendo o reino uma confederação de cidades.

¹⁷² A autoridade suprema de um governo, seja nas mãos de um só, de vários ou de uma multidão, deve visar ao interesse geral para que se constitua pura e sã forçosamente, pois um governo que atende aos interesses particulares torna-se viciado e corrompido. “É necessário que os governos sigam às leis; boas ou más, justas ou injustas, como eles próprios o sejam. A única coisa clara é que as leis devem ser sobretudo de acordo com o governo, e uma vez firmado esse princípio, é natural que os bons governos possuam leis justas, e os governos corrompidos tenham leis injustas”. Cf. ARISTÓTELES, 2000, p. 95.

¹⁷³ SENELLART, loc. cit.

próprio exercício do poder.

Essa transformação da “linguagem política” no plano intelectual e moral é bem analisada pelo historiador italiano Maurizio Viroli¹⁷⁴. Para ele, a política torna-se mera “razão de Estado” e tem por objetivo o manejo dos meios que permitam conquistar e conservar o domínio do Estado soberano nas mãos do príncipe sobre seus súditos, e não mais o bem comum¹⁷⁵. Na “razão de Estado”, governar passa a ser sinônimo de dominar.

Voltando ao contexto do Renascimento espanhol, na primeira metade do século XVI, é possível perceber as relações entre o *regnum* e o *regimen* com o uso da força nas primeiras medidas estabelecida pela monarquia hispânica nas Índias, como por exemplo, as determinações do *Requerimiento de los conquistadores* para cumprir as ordenações da bula papal *Inter caetera*, em que a força seria legítima em caso de resistência dos nativos às ordens dos colonos; porém, sem a adoção da lógica da “razão de Estado”. Nos meios universitários, como em Salamanca, o predomínio do pensamento escolástico tomista, somado às interferências humanistas, manteve fortemente os debates e a defesa da política da arte de governar pela prática moral do poder que visa o bem comum.

Longe de representarem também os discursos da “razão de Estado”, a maior parte dos mestres legitimava a função governamental como determinante aos limites do poder. O *regimen* político cristão que se exerce com fins éticos para lograr o bem comum da *res publica* e sua comunidade de cidadãos, foi defendido pelos escolásticos pelos meios da justiça e da razão, ambas interligadas. Segundo Viroli, nessa forma de governança,

La “razón” que forma parte del concepto de política es una razón ciceroniana, la *recta ratio*, que nos enseña los principios universales de la equidad que deben presidir nuestras decisiones a la hora de legislar, deliberar, gobernar y administrar justicia. [...] Sin duda, [...] los defensores de la política [...] consideraban que la prudencia era la virtud básica de un gobernante. [...] la prudencia era *recta ratio in agibilium* y que, por lo tanto, siempre mantenía estrechos vínculos con la justicia. [...] el lenguaje político de la época sólo consideraba racional el gobierno justo [...].¹⁷⁶

Na passagem acima, fica clara a grande presença da *historia magistra vitae* nas intenções do *regimen* para o bem comum. Enquanto Cícero deve ser exemplo de governar com princípios

¹⁷⁴ O termo “linguagem política” remete-se ao autor.

¹⁷⁵ VIROLI, 2009, p. 36. Vale observar que Viroli se refere temporalmente ao espaço da península itálica, o que pode haver diferenças em outras localidades europeias. Em relação à Espanha e suas colônias americanas, as transformações da política como “razão de Estado” não chegaram a predominar, mesmo no século XVIII.

¹⁷⁶ Ibid., p. 38 e 42.

equitativos, as virtudes ensinadas por Aristóteles e Tomás de Aquino, como a prudência, deve fazer parte do cotidiano do governante para administrar a justiça a todos, sendo possível apenas com uma “reta razão” do agir, condição para a justa medida entre os vícios do excesso e da falta¹⁷⁷.

Ao abordar as concepções de governo que permeavam o lugar social de Vitoria, abre-se o caminho para entender o papel do direito e da justiça no interior deste *regimen*. Sendo consideradas a justiça e a moral católica como “motores” explicativos das teses do dominicano, a introdução da primeira parte da *Relectio de Indis* é fundamental para compreender seu pensamento em relação às concepções de justiça, ligada à moral, daquele período no catolicismo ibérico.

Dentre as virtudes morais de um bom cristão, há as quatro grandes virtudes cardeais, elencadas por Aquino: a prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza¹⁷⁸. Três delas estão amplamente presentes na *Relectio*: a temperança, encontrada até como uma pequena *relección* dentro da segunda parte da *De Indis*; a justiça; e a prudência, na qual caminha junto com a anterior, de acordo ao que visto na página precedente.

Francisco de Vitoria segue as definições de justiça do seu período histórico a partir das elaborações aristotélico-tomistas, que ordena o homem ao bem comum. Essa concepção aponta a justiça dividida em três espécies:

A este propósito, la justicia es, como la caridad, una virtud específica que al mismo tiempo es todas las virtudes a las que mueve o impera. [...] Formaría una trilogía con la justicia distributiva, que atiende a los deberes de la sociedad con lo individuo, y la justicia conmutativa, que regula las interacciones de los individuos entre sí, encarnando cada una de ellas uno de los tres géneros de relaciones posibles en este campo: de las partes con el todo – justicia general –, del todo con las partes – distributiva – y de las partes entre sí conmutativa –.¹⁷⁹

Vendo como as boas relações entre os indivíduos em si e deles com seus governantes, a justiça nada mais seria a constante e eterna vontade de dar a cada um seu direito¹⁸⁰; logo, este é visto

¹⁷⁷ “[...] resulta claro que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón. Ahora bien, es evidente que el medio entre el exceso y el defecto es la igualdad o conformidad. Por lo tanto, resulta manifiesto que la virtud moral consiste en el medio”. Cf. TOMÁS DE AQUINO, 1989, p. 480.

¹⁷⁸ “Por tanto, entre las virtudes cardinales la primera es la prudencia; la segunda, la justicia; la tercera, la fortaleza; la cuarta, la templanza. Y después vienen las demás virtudes”. Cf. Idem, 1994, p. 324.

¹⁷⁹ Idem, 1990, p. 499.

¹⁸⁰ “[...] la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindica lo ajeno y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad”. Cf. Ibid., p. 486.

como o objeto daquela e também todos os objetos em relação às demais virtudes. Com isso, o direito seria a causa do que é justo e o lícito segundo qualquer lei.

As definições acima fazem parte de um amplo universo normativo ainda em situação de pluralismo jurídico em processo de transição a um dualismo dos foros externos e internos, em que as normas governamentais se interligam com um conjunto de normas provenientes de outros ordenamentos e centros de poder; ou seja, o direito compartilhava com a moral religiosa e os costumes o universo jurídico.

Assim como a definição de governo, o direito praticado no século quinhentista ibérico também possui enorme tradição enraizada na civilização medieval europeia. Da mesma forma que o *regimen* era um campo semântico polissêmico, o direito não era reduzido ao âmbito político, mas uma ordem subjacente de dimensão ôntica que precede qualquer outra e é suficientemente central para representar a autêntica constituição do contexto medieval¹⁸¹. Essa ideia bem trabalhada pelo jurista e historiador do direito, Paolo Grossi, mostra que o significado essencialmente ontológico do direito é lê-lo nas entranhas da natureza de Deus que expressa as raízes e valores mais profundos daquela sociedade¹⁸².

O direito enquanto organização, estrutura e condição da própria sociedade em que se desenvolve como dimensão vital, faz com que essa experiência jurídica traduza as regras de vida cotidiana e assuma necessariamente um nítido caráter “interpretativo”. A *interpretatio* só poderia ser declarada ou complementada pelas pessoas legitimadas a isso: o príncipe, o juiz e o mestre. Das diversas fontes jurídicas autônomas, dentre elas os próprios textos romanos e canônicos, Grossi afirma que seus ordenamentos se baseavam nas práticas cotidianas e suas regularidades; logo, a principal fonte da *interpretatio* do direito pelos sujeitos autorizados era o costume (a *consuetudo*), que alimentava as próprias leis e servia ao intérprete para mediar os fatos e as normas a partir das condições das pessoas, sempre de forma justa e respeitando a equidade. A circunstância era a “chave” interpretativa do que era considerado justo¹⁸³.

Mesmo após o século XIII, com a associação entre o *regimen* e o *regnum*, a concepção de que o príncipe seria um intérprete e não a fonte do direito faz com que Grossi confirme a não relação entre direito e “Estado soberano”, pela não existência do conceito para o período. Com isso, a ordem jurídica medieval seria caracterizada como um “direito sem Estado”; isto é, que não emana dele, como o será apenas na política da “razão de Estado” em algumas

¹⁸¹ GROSSI, 2014, p. 44.

¹⁸² “A sociedade medieval é jurídica, porque se realiza e se salvaguarda no direito; jurídica é sua constituição mais profunda e nela está seu caráter essencial, seu elemento último”. Cf. *Ibid.*, p. 16.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 17-18.

regiões da Europa pós-século XVII¹⁸⁴. “Portanto: *uma* experiência jurídica para *múltiplos* ordenamentos jurídicos, uma profusão de autonomias, mas não de soberanias, de Estados [...]”¹⁸⁵.

2.5.1 A teologia moral

O dominicano Vitoria se insere em um momento normativo de pluralidade jurídica e dualismo dos foros, período em que o direito se moraliza e a moral se juridiciza a partir da consciência no foro interno. Enquanto o foro externo dedica-se às leis civis governamentais da monarquia espanhola, a renovação teológica, vista como elucidativa dos princípios inspiradores da conduta humana, é responsável por construir um novo ordenamento pelo foro da consciência para realizar a justiça.

O período contemporâneo a Vitoria refere-se ao que o historiador Paolo Prodi define na sua obra que, durante os séculos XV e XVI, estava-se formando “o esboço de uma divisão já completa entre o foro da lei e o foro da justiça divina: a única ligação está dentro da consciência do juiz”¹⁸⁶. Esta conexão singular era sustentada pela “teologia moral”, que pretende vincular as leis civis quando forem justas para a consciência cristã e produzir respostas às inquietações que permeavam esses indivíduos.

De acordo com Prodi, a teologia moral foi o caminho católico estabelecido pelo tomismo espanhol para servir de base teórica na nova jurisdição das almas dos súditos, e, assim, formar um novo “direito da consciência” ou “juridicização da consciência”.

Os moralistas católicos aparecem cada vez mais como juristas especializados no foro interno: a teologia-filosofia do direito natural é reconduzida por eles no âmbito da consciência, para fundar teoricamente esse novo tipo de legislação [...]. O caminho católico caracteriza-se justamente pelo esforço de criar um sistema orgânico de pensamento e uma estrutura paralela à lei positiva e dotada de uma autoridade concorrente em relação a ela [...].¹⁸⁷

As deliberações do foro interno mantêm como característica principal a tradição da *interpretatio* medieval, em que a íntima imbricação do âmbito moral e jurídico como forma de

¹⁸⁴ Ibid., p. 13.

¹⁸⁵ Ibid., p. 44.

¹⁸⁶ PRODI, 2005, p. 211.

¹⁸⁷ Ibid., p. 382.

administrar a justiça na América espanhola, vigora até o século XVIII¹⁸⁸, segundo o historiador Rafael Ruiz, mesmo com crescentes resistências no decorrer dos séculos.

A passagem acima enriquece a concepção de justiça que Vitoria estava embutido, além de auxiliar a entender melhor a moralização do direito. Seja um juiz, um teólogo moralista, um jurista ou o próprio monarca, a premissa era ele ser justo, não necessariamente em relação ao cumprimento da lei¹⁸⁹, mas analisando casos concretos para “ver” o que é justo moralmente e “dizer” o direito de cada um¹⁹⁰. Com isso, o intérprete deveria ser um homem bom e ter a virtude da prudência para conseguir interpretar as diversas situações. E a teologia e a filosofia moral do programa humanista eram importantes fontes de conhecimento para o cumprimento dos objetivos.

Exigia-se do juiz que escutasse as partes, que prestasse atenção às testemunhas e aos documentos apresentados e que julgasse em consciência conforme o alegado e provado e não conforme o que bem lhe parecesse. [...] Julgar em consciência era não apenas julgar de acordo com a verdade (dos fatos provados e alegados em juízo), sem deixar-se levar pelos sentimentos ou paixões de ira, ambição, inveja, interesse..., mas também estabelecer o que era relevante ou não ao caso na hora de selecionar as testemunhas e os documentos e quando pesava ou ponderava o seu valor probatório – se o convenciam ou não no seu íntimo, na sua consciência –; [...] se na hora de elaborar e formar a sua própria opinião sobre o caso, seguia – ou não – uma das muitas opiniões prováveis que poderia encontrar entre os doutores teólogos e juristas.¹⁹¹

Não só a prudência e a justiça, mas a virtude da temperança era exigida para o juiz não se render ao ímpeto das paixões e inclinar-se ao que é contrário à razão. Percebe-se a enorme pluralidade dos ordenamentos jurídicos para determinar uma sentença, ao mesmo tempo em que temos uma dualidade dos foros externo e interno.

¹⁸⁸ É importante recordar o que já foi dito na nota 177 para o caso do mundo hispânico, o qual a doutrina da “razão de Estado” não ganhou força em suas políticas coloniais.

¹⁸⁹ Nesse período analisado, “o direito, o justo, o legal e o legítimo [...] formam campos conflituosos, constitutivos das próprias relações sociais: campos minados pela luta política, cujos sentidos e significados dependem das ações dos próprios sujeitos históricos que os conformam”. Cf. LARA; MENDONÇA, 2006, p. 11 e 13. “Existia uma distância entre a lei e a justiça, o legal e o justo e era esse espaço que deveria ser preenchido por meio da sua consciência”. Cf. RUIZ, 2014, p. 324-325.

¹⁹⁰ “Mais do que um sistema orgânico em que imperasse a lei – tal como o entendemos hoje – e do qual fosse deduzida a sentença justa, encontramos-nos com um pluralismo de ordenamentos formados por cédulas reais, ordenações, provisões, regimentos, leis forais, juntamente com as normas próprias do direito canônico, com os costumes, com o direito romano (redescoberto e reestruturado na Idade Média), bem como com os princípios derivados da lei natural e do *ius gentium*, e de um enorme número de glosas, comentários e interpretações dos mesmos, que compunham um arcabouço em que a principal função dos juristas e dos juízes era dar uma forma harmônica a todo esse entreamado moral e jurídico para encontrar o direito de cada um”. Cf. *Ibid.*, p. 325.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 327.

Se a justiça exige a “interpretação em consciência”, como analisar o estado de consciência do indivíduo? Essa foi uma das questões mais relevantes no âmbito da teologia moral católica, pois a grande preocupação era a possibilidade do pecado nas ações duvidosas. Para Ruiz, a doutrina oferecia como soluções para resolver as incertezas da consciência diante de uma decisão ou de um ato concreto, os sistemas morais do “probabilismo”, “probabiliorismo” e “tuciorismo”, introduzidos por teólogos “escolásticos” e “moralistas”.

Diante disso, e tendo em conta que existiam opiniões, interpretações e comentários diversos e opostos com relação aos diferentes tipos de leis, um juiz, portanto, poderia seguir uma opinião, numa ação proposta, e outra opinião diferente, em outra ação semelhante ou análoga, dando sentenças diferentes, porém justas. Ou poderia seguir uma opinião provável, embora não segura, e sentenciar contra da lei. Também poderia adotar a mesma opinião para casos semelhantes e sentenciar da mesma forma para todos os casos. E, é claro, poderia seguir uma opinião que lhe permitisse dar uma sentença com conformidade com a lei. O leque de possibilidades era bastante amplo e, para garantir a retidão da consciência dos fiéis e também dos juízes, a teologia moral explicava as condições e os limites dentro dos quais poderiam ser seguidas as diferentes opiniões dentro de uma certeza provável.¹⁹²

O trecho é claro quanto aos três sistemas morais. Cada um possuía uma forma distinta de proceder em casos de dúvida, mas todos visavam a probabilidade da afirmação. Se a sentença seguisse a mais provável das opiniões, era chamada de “probabiliorismo”; já a que aceitava uma opinião provável mesmo havendo outra na mesma situação, era denominada de “probabilismo”; e, por fim, a que estava de encontro à lei real foi definida de “tuciorismo”¹⁹³. Entretanto, Ruiz deixa claro que ninguém se definia como probabilista pela inexistência dos termos, sendo classificados por essas distintas categorias apenas no século XVIII pelos teólogos contrários¹⁹⁴.

Nota-se a diversidade de opções jurídicas que o juiz obtinha para sentenciar a justiça, sempre observando os vários fatores mencionados para interpretar o momento e agir com a consciência segura. “Tratava-se, portanto, de ser prudente tendo em conta as circunstâncias concretas de cada caso e, como nessas situações, o único que se poderia ter era uma certeza

¹⁹² Ibid., p. 336.

¹⁹³ Ibid., p. 340. O autor faz uma ressalva de que o sistema do probabilismo não era unanimidade em todo o espaço colonial. Por um lado, afirma que a maioria dos missionários que adotavam tal doutrina eram os jesuítas, sendo criticada pelas outras ordens religiosas por provocar corrupção dos costumes e da consciência; e, por outro lado, encontravam-se jesuítas contrários ao probabilismo e dominicanos, franciscanos e agostinianos que eram favoráveis. Cf. Ibid., nota 99, p. 341-342.

¹⁹⁴ Ibid., nota 113, p. 344.

provável; o juiz prudente seria aquele que agisse seguindo uma opinião provável”¹⁹⁵. Logo, a autonomia da consciência reta de um homem bom, honesto e prudente era o critério decisivo para indicar o que seria justo ou injusto em cada caso concreto. Essa era, portanto, a figura do “juiz perfeito”, o qual possuía extensas listas de virtudes e o conjunto de todas as qualidades¹⁹⁶, sendo sua pessoa – sagrada – vista por todos como a imagem de Deus e do rei para realizar a justiça.

Toda a contribuição trazida pela teologia moral e suas relações com o direito configurou grande parte das relações sociais, jurídicas, morais e políticas dessas sociedades coloniais dos séculos XVI ao XVIII. Na introdução da primeira parte da *Relectio de Indis*, Francisco de Vitoria se mostra preocupado na boa ação do indivíduo na vida e deixa claro que todas as normas deveriam estar a serviço da consciência moral. Em todos os atos, o bom cristão precisava ter a “consciência reta” para não correr o risco de cometer pecados ou injúrias e, com isso, chegar à consciência cristã através do conhecimento da verdade revelada pelo Criador.

Em qualquer ação duvidosa, seja civil ou religiosa, seria indispensável consultar os “sábios” ou “especialistas” com a finalidade de saber se aquele ato poderia ser bom, lícito e, conseqüentemente, justo, e garantir a segurança da consciência. Vitoria ainda alerta que o mais importante era o indivíduo se informar e seguir as orientações para a ação ser justa. Logo, percebe-se o “probabiliorismo” da teologia moral nas considerações fundamentais do dominicano.

Vê-se claramente a explicação de Vitoria organizada em três proposições:

5. PRIMERA PROPOSICIÓN: En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; de otro modo no hay seguridad de conciencia, ya sea la duda en materia de suyo lícita, o en materia ilícita.

6. SEGUNDA PROPOSICIÓN: Si, consultados los sabios, definen que es ilícita esa materia dudosa, hay que atenerse a la opinión de los mismos, y el que hiciere lo contrario no tiene excusa aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuera ilícita.

7. TERCERA PROPOSICIÓN: Si, por el contrario, hecha la consulta acerca de las cosas dudosas los sabios definen que aquello es lícito, ajustándose a

¹⁹⁵ Ibid., p. 345. “Tudo isso não significava que o juiz, uma vez tendo deliberado e decidido, não pudesse mudar de opinião antes de sentenciar, porque o juiz pode seguir a opinião dos outros, deixando de lado a sua própria, se a julgar mais provável”. Cf. Ibid., p. 345-346.

¹⁹⁶ “[...] nobre, temeroso a Deus, caritativo, de boa fama, conhecedor do Direito, íntegro, magnânimo, desprendido, imparcial, suspicaz, corajoso, sereno, paciente, humilde, cortês, constante, fiel, discreto, eloquente e prudente”. Cf. Ibid., p. 338.

esta opinión se obra con seguridad de conciencia, aunque en realidad fuese ilícito.¹⁹⁷

Por serem consideradas pessoas capazes e honradas pelo frade, ele conclui que suas decisões são sempre intencionadas a serem retas e justas no foro da consciência. “Es ésta una de las condiciones del acto bueno y, por lo tanto, si ese tal no consultó en asunto dudoso a los expertos, no puede tener excusa”¹⁹⁸.

A “terceira proposição” do frade traz, ainda, a possibilidade de o especialista errar em sua sentença. Nesse caso, a teologia moral recomendava ao sujeito segui-lo, mesmo com o equívoco, pois o que mais importava era que o juiz não pecasse, sendo que, para isso, era necessário que a sua decisão estivesse de acordo com a sua própria consciência; caso contrário, estaria colocando a sua alma em risco de condenação eterna. Mesmo com o engano, se a consciência for reta, honesta e bem intencionada, não haveria a culpa. Logo, o juiz cometeria um pecado grave se votasse contra sua consciência¹⁹⁹.

Para prosseguir ao próximo capítulo, é indispensável ressaltar a grande importância dada por Vitoria à teologia moral no quesito da “consciência correta” na prática da justiça logo na introdução. Com o objetivo de analisar as conquistas e o projeto de colonização da Espanha nas Américas pelo viés político-jurídico e moral religioso, iniciar com essa temática introdutória seria fundamental nas suas interpretações da ocupação espanhola e seu modo de governar o Novo Mundo e as populações indígenas.

¹⁹⁷ VITORIA, op. cit., p. 9-10.

¹⁹⁸ Ibid., p. 6.

¹⁹⁹ “A teologia moral olhava para a real intenção do juiz, interior e subjetiva, e não propriamente para seu erro ou acerto objetivos”. Cf. RUIZ, op. cit., p. 336.

CAPÍTULO 3 A ESCOLÁSTICA TOMISTA DE VITÓRIA

“[...] governar é conduzir convenientemente ao devido fim a coisa governada”.

São Tomás de Aquino, *Do governo dos príncipes*

Desde os primeiros contatos dos navegadores espanhóis com as populações locais das Índias, as bases da legitimidade da monarquia sobre os espaços ultramarinos foram configuradas pelas relações de poder político ao conceito de *dominium*, que se referia a algumas modalidades de sujeição dos povos indígenas e as formas de relacionamento entre os poderes hispânicos e os agentes da colonização, tanto os colonos quanto os missionários.

O historiador Rodrigo Bonciani entende que essas modalidades davam significado polissêmico ao conceito de *dominium* e as experiências de dominação, como as intersecções, contradições e complementaridades entre as noções de propriedade (*dominium rerum*), de poder doméstico (*potestas oeconomica*) e de poder público (*publica potestas*). “Em sua lógica colonial, cristã e europeia, o *dominium* refere-se à sujeição das populações não cristãs e não brancas, e remete aos âmbitos privado, doméstico e senhorial. Enquanto as relações de poder político pressupõem o reconhecimento de uma *pertença* comum (cultural, histórica e religiosa)”²⁰⁰. Em toda essa base, a preocupação central era com o *dominium* político-jurídico dos índios. Com isso, é necessário levar em consideração a dinâmica dessas relações para cada momento da colonização, em que as leis e políticas em relação aos nativos e o estabelecimento de aparatos político-administrativos, fariam com que a autoridade régia inserisse e favorecesse novos agentes e mediadores das relações coloniais.

O fundamento jurídico de legitimação do domínio régio castelhano nas novas terras esteve baseado nas determinações das doações papais através da bula *Inter Caetera*, de 1493. Com base nos objetivos da bula, desenvolvidos no primeiro capítulo²⁰¹, o reconhecimento, pelo Papa, do direito de domínio político-jurídico e monopólio dos Reis Católicos sobre os territórios americanos, se daria pela máxima condição de defender e propagar a religião cristã em seres que ainda desconheciam a fé católica²⁰² – por meios pacíficos ou pela guerra justa.

²⁰⁰ BONCIANI, 2010, p. 9.

²⁰¹ Rever páginas 40-42.

²⁰² “Los derechos de *dominium* que pudiera tener la corona española en América no eran la consecuencia de sus *derechos*, sino de su deber cristiano de cuidar de pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil”. Cf. PAGDEN, 1988, p. 23.

A ausência física do rei exigia a delegação de poderes para a realização do *dominium*, a qual era feita como graça e mercê e estabelecia a condição de realização do serviço que, por sua vez, fechava e reproduzia o domínio, reafirmando os vínculos de lealdade na correlação entre dominação e dependência dentro de um sistema hierárquico de poder²⁰³. De acordo com Bonciani, esse sistema era socialmente tripartite, composto, juridicamente, por “livres”, “libertos” e “escravos”; politicamente, por “súditos”, “menores” e “estrangeiros”; e, religiosamente, por “cristãos”, “conversos” e “infiéis”²⁰⁴.

Dentro dessa hierarquia social, insere-se o *dominium* sobre os indígenas e suas formas de inserção política, jurídica e laboral na monarquia e na sociedade colonial. Para isso, era importante definir os critérios de possíveis escravizações dos índios, ficando restritos apenas aos antropófagos e aos que se recusassem a se sujeitar à religião e ao poder hispânico. O restante ficaria sob o dever de tutela, em que o “rei legitima e delega o *dominium* para o bem dos gentios²⁰⁵, obrigando os agentes coloniais à sua proteção e evangelização e definindo um lugar social e produtivo [...]”²⁰⁶.

Os colonos deveriam cumprir os serviços a partir de três estatutos básicos em relação aos indígenas: os *repartimientos-encomiendas*²⁰⁷ de ameríndios, legalmente estabelecidos em 1503; a leitura e ação do *Requerimiento de los conquistadores*²⁰⁸, formulado em 1513; e a *naboría*²⁰⁹. No caso das *encomiendas*, a concessão de índios era uma mercê real às autoridades indianas, pelo qual se reconheciam a exclusividade e preeminência do monarca.

Anteriormente aos estatutos, Colombo já havia iniciado o comércio de escravos indígenas, mas sua ação extrapolava os poderes a ele concedidos pelos reis ao não restringir a escravidão apenas aos “Caribe” (canibais) e se estender a outras etnias que supostamente cumpriam os critérios para a tutela, o que colocava em suspeição as doações papais que haviam estabelecido a cláusula de conversão dos nativos, e, conseqüentemente, a própria legitimidade do domínio régio sobre as Índias ocidentais.

²⁰³ BONCIANI, op. cit., p. 61.

²⁰⁴ Ibid., p. 274.

²⁰⁵ Os termos “gentios”, “gentes” ou “povos” constam no plural, com frequência, nos escritos ibéricos de época, como expressão de uma sociedade profundamente estratificada e dividida em diferentes camadas sociais.

²⁰⁶ BONCIANI, op. cit., p. 62.

²⁰⁷ Rever capítulo 1, páginas 42-43. Em sentido amplo, *repartimiento* designava as diferentes formas de trabalho forçado.

²⁰⁸ Rever capítulo 1, página 42. As próximas menções serão referidas apenas como *Requerimiento*.

²⁰⁹ “A *naboría* era uma instituição asteca que definia a dependência direta e permanente de um índio a um nobre. Ela foi adaptada pelos espanhóis como forma de *dominium* senhorial/doméstico, como índios de *servicio personal*. Os senhores eram chamados de amos, mas os *naborías* não podiam ser vendidos nem trocados sem autorização do governador. No caso de morte do senhor, o *naboría* seria novamente doado pelo governador”. Cf. BONCIANI, op. cit., nota 231, p. 83.

Em 1500, a Coroa castelhana buscou resolver esse impasse convocando uma Junta²¹⁰ de letrados, teólogos e canonistas. Ao final, considerou os índios juridicamente livres e politicamente súditos, diferenciando-os dos escravos africanos, dentro daquela sociedade tripartite. No entanto, Bonciani afirma que o avanço da conquista e o estabelecimento de entrepostos e vilas espanholas nas ilhas caribenhas, fez com que a Coroa tendesse a diferenciar o estatuto político-jurídico dos indígenas entre escravidão e vassalagem²¹¹.

É necessário e indispensável esclarecer o significado do índio ser livre no interior de uma sociedade hierárquica ibérica quinhentista. Segundo Bonciani,

[...] o conceito de liberdade se inseria em uma visão hierárquica da sociedade, em que a cada um cabia uma liberdade adequada a sua condição sócio-religiosa. Dentro dessa perspectiva, os índios e mestiços livres pertenciam à camada social mais baixa entre os livres e forçá-los ao trabalho não implicava uma contradição com esse estatuto jurídico.²¹²

Pela clara definição do autor, as diferentes modalidades de trabalho compulsório não anula o estatuto jurídico de livre. Nas *encomiendas*, por exemplo, a liberdade e vassalagem dos indígenas eram privilégios de proteção entre as populações subalternas, por serem tributários do rei e dos cristãos, ensinados nos bons costumes e catequizados na única religião verdadeira.

A forma como os *encomenderos* estavam agindo e tratando os ameríndios gerou questionamentos e revoltas de missionários dominicanos preocupados com a conversão das gentes locais. Um fato inusitado, às vésperas do Natal de 1511, foi as condenações feitas pelo padre dominicano Antônio de Montesinos em sua igreja na Ilha Espanhola, repleta de senhores castelhanos e *encomenderos*. Em seus sermões, condenou duramente a violência dos colonos contra índios nas *encomiendas* ao perguntar com que direito e justiça os indígenas eram reduzidos à escravidão e com que autoridade essas guerras estavam sendo movidas²¹³.

²¹⁰ Uma Junta geralmente se caracterizava em consultas feitas pela coroa às universidades para promover debates abertos entre as autoridades em assuntos morais – teologia, direito civil e direito canônico. Ao final das reuniões, cada representante apresentava ao Conselho Real um parecer por escrito com função de propor e legitimar uma solução política, a qual caberia ao rei acatá-la ou não. Cf. PAGDEN, op. cit., p. 52.

²¹¹ BONCIANI, op. cit., p. 82.

²¹² Ibid., nota 523, p. 191.

²¹³ “Con qué derecho, con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible esclavitud a estos indios? Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban de manera mansa y pacífica en sus tierras, donde habéis matado y destruído un número infinito de ellos? Cómo están tan oprimidos y cansados, sin comida y sin cura de sus enfermedades? Acaso no son hombres? Acaso no tienen alma racional? Por qué no entendéis esto? Cómo no os dais cuenta?... Tened en cuenta que en el estado en que os encontráis no os podréis salvar más que si fuerais moros y turcos a los que les falta y no quieren la fe de Cristo”. Cf. CARRO, 1951, p. 35.

O discurso de Montesinos intensificou a discussão sobre os métodos adotados a favor da evangelização e pretendia restituir a justiça que o processo de conquista havia ignorado, e propunha aumentar o poder dos missionários e dar a eles a tutela dos naturais. A repercussão do caso fez com que, um ano depois, final de 1512, o rei Fernando promulgasse o que viria a ser o primeiro corpo legislativo da colonização espanhola. As denominadas “Leis de Burgos” mantiveram as obrigações evangelizadoras, o tratamento pelos *encomenderos*, a garantia jurídica de seres livres e outras melhorias, mas sem alterar a conciliação do prosseguimento da conquista – conduzida pelo *dominium* doméstico – com o domínio político-jurídico do rei²¹⁴.

A consequência da manutenção da conciliação e o questionamento das sanções de autoridade, tendo o caso de Montesinos como estopim, foi a escrita do estatuto jurídico do *Requerimiento* – legalmente derivado das imposições da bula *Inter caetera* e dos anos de experiência americana – no ano seguinte, pelo jurista oficial do rei, Juan López de Palacios Rubios, que deveria ser lido aos índios antes de serem iniciados os trabalhos da *encomienda*²¹⁵. O documento informava os nativos sobre a legitimidade papal do título de *dominium* de *iure* e de *facto* dos Reis Católicos, o que exigia a sujeição voluntária dos gentios ou justificaria a guerra de conquista. Para Ruiz, a colocação era correta do ponto de vista legal, pois ser contra era contestar a premissa principal de que Cristo é senhor do universo. Seria necessário apresentar uma argumentação legal e precisa que modificasse o *status quo* de um documento de tradição secular²¹⁶.

O *Requerimiento* também foi contestado pelos padres dominicanos, com destaque a

²¹⁴ Algumas determinações das Leis de Burgos podem ser encontradas em BONCIANI, op. cit., p. 86; RUIZ, 2002, p. 101-105.

²¹⁵ “Em nome de Sua Majestade,... eu... seu servidor, mensageiro... notifico e faço saber da melhor forma possível que Deus nosso Senhor único e eterno criou o céu e a terra... Deus nosso Senhor confiou [todos os povos] a um único homem chamado São Pedro, de modo que ele era o senhor, superior a todos os homens do mundo... e deu-lhe todo o mundo para seu domínio e jurisdição [*señorío y jurisdicción*]... Um desses Pontífices fez a doação destas terras e deste continente do Mar Oceano aos reis católicos da Espanha... Quase todos os que foram notificados [disto] receberam Sua Majestade e o serviram e lhe obedeceram, e o servem como súditos... tornando-se cristãos sem nenhuma recompensa ou estipulação... e Sua Majestade recebeu-os... como... súditos e vassallos... Portanto, imploro-lhes e exijo, da melhor forma possível... [que] reconheçam a Igreja como senhora suprema do universo, e o altíssimo Papa... em seu nome, e Sua Majestade em sua posição de senhor superior e rei... e consintam que esses padres religiosos declarem e puguem... e Sua Majestade e eu em seu nome os receberemos... e deixaremos livres suas mulheres e filhos, sem servidão, de modo que com eles e consigo mesmos vocês poderão fazer livremente o que desejarem... e nós não os forçaremos a se tornarem cristãos. Mas se não o fizerem... com a ajuda de Deus, invadirei suas terras à força, e farei guerra onde e como puder, e submetê-los-ei ao jugo e à obediência da Igreja e de Sua Majestade, e tomarei suas mulheres e seus filhos, tornando-os escravos... e tomarei seus pertences, fazendo-lhes todo o mal e causando-lhes todos os danos que um senhor pode causar aos vassallos que não o recebem nem lhe obedecem. E declaro solenemente que a culpa pelas mortes e danos sofridos por essa ação será sua, e não de Sua Majestade, nem minha, nem dos cavalheiros que comigo vieram”. Cf. CDI, 1864-1884, p. 311-314 apud SEED, op. cit., p. 101-102.

²¹⁶ RUIZ, op. cit., p. 77-78.

Bartolomé de Las Casas, o próprio Montesinos e Francisco de Vitoria – mais tarde –, o que contribuiu para provocar novos debates em torno da lógica do *dominium* senhorial na América. De qualquer forma, o *Requerimiento*, posto em prática nas Antilhas, foi o modelo discursivo para as futuras “cerimônias de posse” da monarquia espanhola nas Índias. “Suas edições, portanto, estabelecem os marcos da expansão castelhana pela América (Ilhas, 1513; Nova Espanha, 1518 e 1523; Terra Firme, 1526; Peru, 1533)”²¹⁷.

Após o “caso Montesinos” e a legislação de Burgos, dominicanos denunciavam com frequência a escravização desenfreada de índios pelos *encomenderos*, sendo que muitos destes descumpriam os critérios das leis, segundo os pregadores. Mesmo com o *Requerimiento* em voga, a Coroa teve que fazer adaptações com o desenrolar do processo colonial, tanto por pressão dos frades quanto pelas diversas licenças que o então governante, Carlos V, ofereceu para a importação de africanos. No final de 1526, promulgou uma ordem real impedindo a escravidão indígena por meio de guerra justa e por tráfico, salvo raras exceções²¹⁸.

Em 1528, outra Cédula Real reforçou a necessidade do bom tratamento aos nativos e evitar sua escravização injusta, além de reafirmar a liberdade jurídica para serem “administrados” como vassalos. Já em 1530, Bonciani afirma a tentativa de solucionar de vez a questão da escravidão por meio de uma Provisão; dessa vez, por nenhuma causa a partir desse momento²¹⁹. Entretanto, o autor mostra que a tensa conquista do Peru, iniciada em 1532, fez com que a monarquia hispânica revogasse a Cédula de 1530 e autorizou a retomada da guerra justa e escravidão por outra Provisão real²²⁰, no início de 1534, com a justificativa de não enfraquecer a autoridade dos súditos cristãos pela resistência ousada dos indígenas, além da aplicação do *Requerimiento*.

O “reco” da Coroa é explicado estruturalmente por Bonciani da seguinte maneira:

É importante observar que o estatuto social dos índios ou africanos, mesmo que reis ou católicos, foi sempre definido por uma ideia de superioridade

²¹⁷ BONCIANI, op. cit., p. 87. Para Patricia Seed, o *Requerimiento* teve a mesma eficácia na legitimação do domínio sobre os grandes impérios nativos e no pequeno número de ilhas caribenhas. Cf. SEED, op. cit., p. 125.

²¹⁸ BONCIANI, op. cit., p. 88.

²¹⁹ Ibid., p. 89. A Provisão determinou impedir apenas a escravidão futura. Os escravos feitos anteriormente com justiça foram mantidos e registrados pelos seus senhores.

²²⁰ “[...] y de no se haber hecho esclavos en guerras justas, se han seguido más muertes de los naturales de los dichos indios y han tomado ellos mayor osadía para resistir a los cristianos y les hacer guerra, viendo que ninguno dellos era preso, ni tomado por esclavo, como antes lo era, y nuestros súbditos cristianos, viendo los daños, heridos y muertes que reciben en guerra de los dichos indios, y que de los matar a todos ningún beneficio reciben, ni dejan en los pueblos haciendas para enmienda de sus gastos y daños, temen la dicha guerra y la dejan de hacer por les haber prohibido lo que de derecho y por leyes de nuestros Reinos está permitido”. Cf. LEAE apud BONCIANI, p. 89. Para algumas determinações dessa Provisão, ver p. 89-90.

européia (tecnológica e cultural-religiosa). O direito, a liberdade e o domínio sempre foram hierarquizados no processo de colonização. Se a liberdade indígena se tornara um obstáculo comum para o avanço da civilização cristã europeia, ela seria facilmente desmontada em benefício do colonialismo. Ao mesmo tempo, a provisão real definia a guerra justa e o *dominium* sobre as populações nativas como prerrogativas centrais na definição de seu poder sobre os espaços ultramarinos. Trata-se de um problema de afirmação da autoridade régia, como senhor da guerra e como dispensador e regulador das relações de *dominium*.²²¹

Na estrutura social tripartite, já definida mais acima, a liberdade e submissão do índio como vassalo ou escravo – em certas ocasiões – é um ponto indispensável dentro das relações de *dominium*. Em seguida, insistirei mais um pouco no problema da escravização dos gentios ao analisar alguns debates feitos por intelectuais sobre a questão da liberdade e/ou “escravidão natural” desses povos, visto que Vitoria participa dessas discussões em seu tempo como requisitos básicos para expor suas teses e contribuir na tentativa de solucionar os questionamentos sobre o governo das Índias e seus habitantes.

3.1 A natureza e civilização indígena

O impasse quanto à escravidão das populações indígenas também obteve contornos entre os letrados no meio acadêmico. O estranhamento causado aos espanhóis pelas características e costumes dos povos locais gerou perguntas que inquietavam diretamente as consciências dos navegadores. Uma delas, talvez a mais importante para o momento, foi colocar em questão a própria humanidade dos nativos, e, conseqüentemente, a dúvida se possuíam alma. Posteriormente, conforme as relações ficavam mais complexas, outras surgiram junto à natureza dos índios, como suas origens e descendências²²².

Essas indagações fazem parte do problema do reconhecimento. Para um espanhol renascentista desse período, os primeiros habitantes encontrados das ilhas caribenhas foram interpretados e “traduzidos” como “homens naturais”; ou seja, seres que vivem fora da mais perfeita comunidade humana – a cidade –, e que, por esse motivo, estariam apartados dos meios outorgados por Deus a cada homem para que busque seu fim terreno – a felicidade – e celeste – a salvação eterna. Aos olhos ibéricos, esses homens, além de “naturais”, eram classificados como “bárbaros” por não serem europeus e não cristãos.

²²¹ Ibid., loc. cit.

²²² SILVA, 2013, p. 36. Uma análise detalhada sobre as diversas perspectivas da origem dos índios, ao longo do século XVI até o XIX, encontra-se em KALIL, op. cit. passim.

O termo “bárbaro”, de origem da Antiguidade greco-romana, refere-se a todos considerados alheios e distintos a seus observadores, e antônimo de “civil” (*civis*) e “político” (*pólis*), ambos sinônimos aos antigos atenienses, que tratavam o homem como único animal capaz de construir cidades e habitá-las civilizadamente. Com isso, aqueles que não constituíam cidades e não possuíam as normas sociais europeias só poderiam pertencer ao grupo dos bárbaros; isto é, aos inferiores. E como caros renascentistas, os espanhóis tinham em Aristóteles e alguns de seus comentaristas, como Tomás de Aquino, a base teórica de suas discussões analíticas.

Na existência de níveis de humanidade pela visão europeia da natureza, o bárbaro pertence a um dos pontos mais baixos da escala sem compartilhar a vida de felicidade e não ter conhecimentos das virtudes éticas, dianoéticas e da moral cristã.

Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, [...] é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem; [...] porque se o homem, tendo atingido a sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e preconceitos. [...] As armas que a natureza dá ao homem são a prudência e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos [...].²²³

Devido aos maus costumes das gentes caribenhas por agirem como “bestas selvagens”, foram “encaixados” na categoria de bárbaros (*barbaroi*), o que fez até sua humanidade, nos primeiros momentos, ter sido colocada em xeque. Portanto, se esses povos estavam na posição mais bestial da escala humana, não agiam moralmente e estavam privados da plena faculdade da razão. A hierarquia da natureza definiria os índios como “atrasados”.

Os debates intelectuais daquele momento precisavam oferecer explicações para o “atraso” e o “mau comportamento” dos antilhanos encontrados, e até da possibilidade de não serem humanos. Algumas respostas buscadas se concentraram em analisar as faculdades mentais e os limites das capacidades dos indígenas; uma delas foram os fundamentos aristotélicos da “escravidão natural”.

3.1.1 Índio como “escravo por natureza”?

Ao que já foi dito nesse capítulo, a preocupação da Coroa castelhana com a condição

²²³ ARISTÓTELES, op. cit., p. 16.

político-jurídica dos índios sempre foi central para as suas pretensões de *dominium* sobre essas populações. Mesmo que já em 1500 os Reis Católicos tenham tomado as primeiras medidas em considerar os nativos juridicamente livres e com poucos critérios que legitimassem a escravização, muitos teólogos e juristas que continuavam atuando como conselheiros oficiais da corte em temas morais e intelectuais mantiveram longos debates sobre a natureza dos indígenas para resolverem as relações do homem com o homem e seu lugar no universo de Deus.

Os dilemas foram cruciais para solucionar as frequentes perguntas relativas à situação jurídica e política dos gentios a partir de suas condições mentais, e a legitimidade da ocupação espanhola nas Índias. Segundo Anthony Pagden, a teoria da “escravidão natural” de Aristóteles foi muito útil na discussão da natureza do ameríndio, mas foi empregada na Espanha pelos letrados apenas em 1512²²⁴. Antes de prosseguir, é necessário tomar a própria fonte aristotélica como premissa.

Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece. Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que nada possui além da força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir – e, pois, o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo. [...] Também o senhor é simplesmente dono do escravo, mas dele não é parte essencial; o escravo, ao contrário, não só é servo do senhor, como ainda lhe pertence de um modo absoluto.

7. Fica demonstrado claramente o que o escravo é em si, e o que pode ser. Aquele que não se pertence mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é escravo por natureza. Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuída, mesmo sendo homem. E uma coisa possuída é um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence. [...] Assim, dos homens, uns são livres, outros escravos; e para ele é útil e justo viver na servidão.²²⁵

Percebe-se claramente que o escravo natural de Aristóteles é uma categoria concreta de homens como propriedade de seus senhores e destinados pela natureza aos serviços cotidianos.

Na formação da Junta de Burgos em 1512, a qual resultou no corpo de leis do mesmo nome, alguns letrados como Bernardo de Mesa e Gil Gregorio emitiram pareceres a favor da subjugação dos índios como escravos naturais por serem bárbaros sem juízos e entendimentos. De acordo com Pagden, Gregorio também se baseou em Aquino e outros discípulos para

²²⁴ PAGDEN, op. cit., p. 76.

²²⁵ ARISTÓTELES, op. cit., p. 14, 18 e 20.

sustentar sua posição e mostrar que o governo natural também é necessário pelos bárbaros conhecerem apenas a tirania como autoridade²²⁶.

Os debates continuaram no decorrer dos anos, independentemente das atitudes tomadas pela Coroa. Em 1519, outro teólogo, chamado John Mair, seguiu a mesma linha de raciocínio ao discutir a legitimidade do domínio cristão sobre os pagãos²²⁷. Para ele, aquele grupo concreto de homens destinados à escravidão estava provado nos povos caribenhos por serem da mesma classe dos bárbaros selvagens e canibais. Pagden afirma que o texto de Mair oferecia uma solução definitiva ao problema.

Pagden ainda expõe que a *Física* de Aristóteles também foi utilizada por Gregorio a fim de relacionar a escravidão natural com a lei do mundo físico.

[...] como todos los cuerpos materiales del universo están en movimiento, cada uno debe ser movido por otro que sea más poderoso que él mismo, y todo el universo está puesto en movimiento por un Primer Motor, que es el único no movido. Puesto que existe una armonía entre las diversas partes del orden natural, se sigue que lo que es verdad en el mundo de la materia física también debe ser cierto en el mundo invisible del espíritu. Por esto, los hombres de mentes débiles deben ser “movidos” por los de mentes capaces [...]. Los indios, que son “vagos, violentos y sin caridad”, sólo existen de forma incompleta hasta que se les domina, pues ellos son los movidos y los españoles, sus señores naturales, los motores.²²⁸

Para esses autores, essa relação explicaria o pagão sob a condição da *encomienda*, pois se beneficiaria servindo os cristãos para a civilização e evangelização. Era o modo de “escravidão natural” necessário pela falta de entendimento e capacidade em perseverar na fé e nos bons costumes.

Posicionamentos contrários também começavam a despontar nesses anos, como o de Las Casas, ao tentar dizer que não pode haver escravos naturais por causa de uma suposta

²²⁶ PAGDEN, op. cit., p. 77.

²²⁷ “Estos pueblos [los habitantes de las Antillas] viven como bestias a ambos lados del ecuador; y debajo de los polos son hombres salvajes como dice Ptolomeo en su *Tetrabildos*. Y esto há quedado demostrado ahora por la experiencia, por lo que la primera persona que los conquista les gobierna con justicia porque son esclavos por naturaleza. Como el Filósofo [Aristóteles] dice en los capítulos tercero y cuarto del primer libro de la *Política*, está claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza, y otros son libres por naturaleza; y en algunos hombres está determinado que haya una cosa así [es decir, la disposición para la esclavitud] y que otros se beneficien de ella. Y es justo que un hombre sea un esclavo y otro libre, y es conveniente que un hombre mande y otro obedezca, porque la cualidad del mando también es inherente al señor natural. A causa de esto, el Filósofo dice en el primer capítulo del libro antes mencionado que ésta es la razón por la que los griegos deben ser los dueños de los bárbaros, porque, por naturaleza, los bárbaros y los esclavos son lo mismo”. Cf. MAIR apud PAGDEN, op. cit., p. 66.

²²⁸ Ibid., p. 78.

incapacidade dos indígenas, porque seria incoerente com a bondade e potência do Criador em fazer homens incapazes o bastante para receber a fé e a salvação²²⁹.

Como os nativos já tinham sido considerados livres juridicamente e vassalos, politicamente, e a Coroa já os ter declarado seres humanos, os diversos teólogos e juristas ligados à monarquia espanhola e favoráveis às teses da escravidão natural, optaram pela questão da natureza dos índios como meio de legitimar as conquistas e o domínio, e ser um dos critérios das possíveis ocasiões de escravização determinadas pela autoridade régia.

3.1.2 Os indígenas “civilizados”

O problema da “escravidão natural”, ou qualquer outra norma para a escravização, passa a ficar mais complexo a partir da década de 1520. Até o momento, as decisões “indigenistas” e instituições criadas pela Coroa castelhana referiam-se à experiência colonial nas Antilhas. Com a “descoberta” dos astecas e, mais tarde, dos incas, a questão continental passou a ter destaque na política monárquica. Paralelamente, as mudanças na vida intelectual espanhola promovida por Francisco de Vitoria na Universidade de Salamanca, analisada no capítulo anterior, teve enorme contribuição nas discussões acerca da natureza dos índios e nas disputas jurídicas sobre os modos mais adequados de evangelização e domínio.

Os métodos escolástico-tomistas salmantinos, tanto nas aulas quanto nos trabalhos das *relecciones*, foram determinantes nas escolhas de seus mestres para tratar dos problemas americanos. Ao tomar Vitoria como exemplo, os desafios que as Índias traziam foram determinados e deveriam ser compreendidos pela “lei natural”. Quentin Skinner expõe como Tomás de Aquino baseia-se em Aristóteles sobre o movimento do universo por um Primeiro Motor para mostrar como ele é regido por uma hierarquia de leis:

Em primeiro lugar colocaram a lei eterna pela qual age o próprio Deus. A seguir, vem a lei divina, que Deus revela diretamente aos homens nas Escrituras e sobre a qual a Igreja foi fundada. Segue-se a lei da natureza, que Deus “implanta” nos homens, a fim de que sejam capazes de compreender Seus desígnios e intenções para o mundo. E por último aparece a lei humana

²²⁹ Las Casas registra seus pensamentos por escrito nas décadas seguintes. Diz o autor em sua *Apologetica Historia Sumaria*, finalizada na década de 1550: “[...] como si la Divina Providencia en la creación de tan innumerable número de ánimas racionales se hobiera descuidado, dejando errar la naturaleza humana, por quien tanto determinó hacer y hizo, en tan cuasi infinita parte como esta es del linaje humano, a que saliesen todas insociales, y por consiguiente monstruosas, contra la natural inclinación de todas las gentes del mundo, no permitiendo que yerre así alguna especie de las otras corruptibles creatinas, sino alguna por maravilla de cuando en cuando”. Cf. LAS CASAS, 1966, p. 5-6.

positiva, que os homens criam e promulgam para si próprios com o objetivo de governar as repúblicas que estabelecem.²³⁰

A lei natural refere-se às características da natureza do ser humano, sendo a razão e a liberdade concedidas por Deus ao homem e anteriores a toda legislação humana. Logo, ela é a explicação racional para todas as normas existentes e para o homem compreender seus fins e os desígnios divinos.

No entanto, as leis se relacionam na essência da lei eterna e natural, pois as leis da natureza seriam identificadas como o cumprimento da vontade de Deus²³¹ e das leis humanas positivas, promulgadas em cada *res publica*. Para isso, é preciso que haja sociedades, pois de acordo com a tese aristotélica de que o homem é um animal social por natureza²³², e para os tomistas de que é inerente à natureza humana a vida social e comunitária, é impossível o homem subsistir sozinho²³³.

Isso faz com que, por necessidade natural, o ser humano abra mão de sua liberdade plena para formar uma sociedade política, votando as leis positivas como mecanismo regulador de suas vidas para garantir os ditames das leis da natureza²³⁴. Logo, o homem utiliza sua razão para criar os alicerces morais da vida política. Em seguida, a sociedade entra em um consenso por maioria e elege um governante para zelar pelo bem estar de todos e garantir as leis naturais²³⁵.

²³⁰ SKINNER, op. cit., p. 426.

²³¹ “[...] como tudo o que está sujeito à divina providência é regulado e mensurado pela lei eterna, [...] é manifesto que tudo participa de algum modo da lei eterna, na medida em que, por impressão desta, é dotada de inclinação para os próprios atos e fins. Todavia, entre as restantes, a criatura racional está submetida à divina providência de modo mais excelente, à medida que se faz ela própria participante da providência para si e para as outras. Donde ser também nela participante a razão eterna, pela qual tem uma natural inclinação para o seu devido fim e ato. E tal participação da lei eterna na criatura racional diz-se lei natural. [...] Donde ser patente que a lei natural outra coisa não é senão a participação da lei eterna na criatura racional”. Cf. AQUINO, 2011, p. 47.

²³² “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [...]”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 15. “É, todavia, o homem, por natureza, animal social e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade”. Cf. AQUINO, 2013, p. 28.

²³³ “Devemos primeiramente estabelecer um princípio que sirva de base a este estudo. É preciso que todos os cidadãos participem em comum de tudo ou de nada, de certas coisas e não de outras. De nada participar é impossível, sem dúvida; porque a sociedade política é uma espécie de comunidade”. “[...] o interesse geral reúne os homens, pelo menos enquanto dessa união possa resultar a cada um uma parte de felicidade. Tal é, pois, o fim principal que eles se propõem comum ou individualmente. Algumas vezes, também, é unicamente para viver juntos que eles se reúnem e estreitam os laços da sociedade política”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 37 e 85.

²³⁴ “[...] a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas”. Cf. Ibid., p. 15. “[...] o mais bem ordenado é o natural; pois, em cada coisa, a natureza opera o melhor”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 36.

²³⁵ SKINNER, op. cit., p. 437. “E todo regímen natural é de um só. Assim, na multidão dos membros, um é o que a todos move, isto é, o coração; e, nas partes da alma, preside uma faculdade principal, que é a razão. Têm as abelhas uma só rainha, e em todo o universo há um só Deus, criador e regedor de tudo. Toda multidão deriva de um só. Por isso, se as coisas de arte imitam as da natureza e tanto melhor é a obra de arte, quanto mais busca a semelhança da que é da natureza, importa seja o melhor, na multidão humana, o governar-se por um só”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 36-37.

Além das quatro leis hierárquicas do universo, Skinner argumenta que Aquino também definiu as “leis de todas as gentes” como sendo derivadas da lei natural em âmbito mundial. Cada população tem suas leis positivas próprias de acordo como a sociedade estabeleceu para o governo da comunidade, mas há leis em comum para todas as sociedades políticas, como as práticas do comércio, por exemplo. “Como essa forma de lei é conhecida em cada sociedade política, ela tem de poder ser formulada de modo a compor um código legal especial para regulamentar as relações entre diferentes sociedades”²³⁶.

De volta à lei natural – eixo central dos teólogos de Salamanca –, Vitoria a prioriza na *Relectio de Indis* em suas análises sobre as legitimidades da conquista e colonização da monarquia espanhola. Por tratar da justiça desses feitos, o frade foca no objeto dela, o direito, que é uma das partes da lei natural: o “direito natural”; e baseia-se em Aristóteles e Aquino para definir que tudo o que é bom e justo é natural, e não depende da vontade humana, pois tudo o que é próprio da natureza tem força maior. Com isso, Ruiz afirma que:

Para Vitoria, o Direito Natural não é o mesmo que a Lei Natural; é apenas a parte da Lei Natural que realiza a Justiça; porém, isto não significa que seja ideal ou irrealizável, já que, para a concepção realista do Direito, o direito é a própria coisa justa ou, como diz Vitoria, “o justo, pela própria natureza da coisa, chama-se Direito Natural”²³⁷.

Portanto, o direito natural seria o verdadeiro direito, aquilo que é justo, de acordo com o próprio ser das coisas. Além disso, é o critério do justo natural que determina se uma lei positiva é lei justa ou não. Logo, se uma lei que fizer parte do direito natural, for impedida de ser executada por outra, esta será “irracional”. Então, ela não tem força de lei, porque não é direito. Toda lei e norma humana justa deve ter origem na lei natural.

A característica principal do Direito Natural é que pode ser conhecido pela razão humana através de “um processo natural dedutivo”. Processo trabalhoso e, na maior parte das vezes, muito difícil ignorar ou esconder as exigências do Direito Natural, os homens, com o simples ato de pensar, podem descobri-lo e dar-se conta da justiça ou injustiça dos governos [...].²³⁸

O problema do índio americano torna-se o problema da natureza das relações entre os distintos grupos de homens regidos pelo direito de todas as gentes. Isso faz com que Vitoria

²³⁶ SKINNER, op. cit., p. 431.

²³⁷ RUIZ, op. cit., p. 67-68.

²³⁸ Ibid., p. 71.

considere que o problema dos índios não é apenas uma questão jurídica positiva, mas, também, uma questão teológica por envolver a lei divina. “Porque aquellos bárbaros no están sometidos [...] al derecho positivo, y, por tanto, sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas [...]”²³⁹. O interesse da teologia pelo essencial faz com que as problemáticas trabalhadas pelo dominicano não fiquem reduzidas às questões territoriais dos pagãos, se aproximando da natureza do índio como homem e seu lugar no mundo natural.

Como já mencionado antes, o movimento salmantino de Vitoria fez suas contribuições em período posterior ao conhecimento dos povos astecas e incas, populações mais “desenvolvidas” em relação aos gentios das ilhas do Caribe, no olhar ocidental ibérico. Esse detalhe é importante devido às análises do frade serem expostas com base nessas sociedades. Outra premissa é afirmar suas teses com o pressuposto de que os índios definitivamente são seres humanos, portanto, de almas racionais e portadores da luz (lei) natural²⁴⁰. É o que diz Vitoria, em 1534, na carta enviada ao padre dominicano de Andaluzia, Miguel de Arcos, pelas informações recebidas sobre a violência do processo de conquista do Peru: “En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces injuriae*. [...] Y no faltará, *etiam intra Ordinem Praedicatorum*, quien los dé por libres [...]”²⁴¹.

Ainda antes da *Relectio de Indis*, de 1539, o Papa Paulo III promulgou a bula *Sublimis Deus*, em 1537, a qual ocupa um lugar central em relação às dúvidas sobre a natureza dos nativos. Nela, definiu a humanidade dos índios²⁴² e, conseqüentemente, sua plena capacidade de conversão ao cristianismo, o que reforçou a finalidade apostólica da colonização das Índias.

[...] é forçoso admitir que faz parte da condição e natureza humana poder receber a fé em Cristo, e que todo aquele que compartilha a natureza de homem haverá de ser apto a receber a mesma [fé] [...] O adversário do gênero humano, que tudo faz para arruinar os bons conhecendo e invejando [essa graça], imaginou um modo espantoso de impedir a pregação da palavra de Deus para salvação dos povos. Incitou alguns sequazes seus que, desejosos de satisfazer a própria cobiça, atrevem-se a afirmar por aí que os índios ocidentais e meridionais (e outros povos cuja notícia presentemente chegou ao Meu conhecimento), sob pretexto de que são incapazes de [receber] a fé católica, devem ser assujeitados, como animais brutos, à nossa

²³⁹ VITORIA, op. cit., p. 11.

²⁴⁰ “Tem todo homem, dada naturalmente, a luz da razão, pela qual é dirigido ao fim, nos seus atos”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 28.

²⁴¹ VITORIA, op. cit., p. 138-139.

²⁴² É importante lembrar que desde o início do século XVI já vigoravam os debates sobre a humanidade dos indígenas, além da monarquia castelhana já os ter declarados seres humanos, racionais e livres em outras ocasiões, como nas Leis de Burgos de 1512.

serventia, e os reduzem à servidão, infligindo-lhes maus tratos que não fazem nem aos demais brutos que os servem. Nós, portanto, que, embora sem merecimento, fazemos na terra as vezes do próprio Senhor Nosso, procurando com todo o empenho conduzir ao mesmo aprisco as ovelhas do seu rebanho a Nós confiadas, que se acham fora do redil; e querendo trazer o remédio adequado para essa situação, Nós, com autoridade apostólica, pela presente Carta decretamos e declaramos: Os ditos índios e todos os demais povos que no futuro vierem ao conhecimento dos cristãos, embora vivam fora da fé de Cristo, não são nem deverão ser privados de liberdade e de propriedade de bens. Pelo contrário, podem livre e licitamente usar, possuir, e gozar de tal liberdade e propriedade, e não poderão ser reduzidos à escravidão; e tudo que se vier a fazer de modo diferente há de considerar-se nulo, vão, de nenhum valor ou importância; e que os ditos índios e os outros povos deverão ser atraídos à fé de Cristo pela pregação da palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida correta.²⁴³

Mesmo com o documento papal, apenas parte da querela sobre a “alma” indígena acabou sendo resolvida, pois as discussões continuaram durante todo o Quinhentos, porém com menor intensidade à medida que as dúvidas diminuía. Segundo Kalil, a questão da humanidade dos povos americanos foi sendo substituída pela busca por determinar que “gênero de gente” era aquele. Autores contemporâneos à bula, como Sepúlveda, Las Casas e Vitoria, independente de seus posicionamentos, admitiam que o selvagem fosse “gente”; entretanto, não havia consenso sobre a qualidade dessa gente. O alvo foi deixando de ser “o que” eram esses seres, se eram humanos, para “quem” eram eles, o que contribuiu decisivamente no desenvolvimento das reflexões sobre a sua procedência²⁴⁴.

Através desses princípios, Vitoria se preocupa em provar pelos métodos escolástico-tomistas que os pagãos não seriam os escravos naturais, mas seres minimamente civilizados e, por isso, donos legítimos de seus territórios desde antes da chegada dos espanhóis. Nas argumentações, o religioso faz a “sua” versão dos critérios aristotélicos sobre as condições necessárias para uma verdadeira sociedade civil e política.

O primeiro é o “pré-requisito” de todos: a cidade²⁴⁵, não só como estrutura física, mas, principalmente, como a unidade perfeita para a comunidade humana e espiritual, único lugar

²⁴³ SUESS, 1992, p. 273-274.

²⁴⁴ KALIL, op. cit., p. 91. A relação entre a natureza do ameríndio e sua escravização, justa ou não, ainda rendeu o famoso “debate de Valladolid”, na Espanha, nos anos de 1550 e 1551, entre Las Casas e Sepúlveda.

²⁴⁵ Na concepção de Aristóteles, há elementos essenciais para que uma cidade possa existir. “Primeiramente os meios de subsistência, em seguida as artes, porque muitos instrumentos e materiais são precisos para prover às necessidades da vida; em terceiro lugar as armas, porque aqueles que fazem parte da sociedade devem ter armas perto de si contra os cidadãos que desobedecem à autoridade e os inimigos de fora que tentem uma invasão injusta; as finanças que possam permitir-lhes prover às suas próprias necessidades e às exigências da guerra; em quinto lugar, ou melhor, em primeiro lugar, o serviço das coisas divinas, denominado culto; em sexto lugar – e esse é o mais essencial – o julgamento a tomar sobre os interesses gerais da república e sobre os direitos recíprocos entre os cidadãos. [...] É, pois, necessário que uma cidade se componha desses diversos elementos

na prática das virtudes e na busca pela felicidade e salvação da alma, fim terreno e eterno dos homens, respectivamente. É na cidade – forma natural de moradia do homem – que se constitui uma estrutura política com um “corpo social” (sociedade política) e leis específicas promulgadas e cumpridas. “[...] el fin de la ciudad es la paz y dar leyes para vivir conforme a la virtud”²⁴⁶.

O critério da cidade já foi suficiente para que Vitoria pudesse confirmar a civilidade dos indígenas. A capacidade de construir centros dos portos astecas e incas, o que surpreendeu alguns conquistadores, como Cortés ao comparar Tenochtitlán com Sevilha e Córdoba, deixou clara para o frade que essas populações não poderiam ser os escravos naturais de Aristóteles.

Os vestígios de tudo o que representa a hierarquia natural da sociedade também foram atribuídos por Vitoria como sinais de civilização. A começar pela família, base de qualquer grupo social, a qual toda sociedade civil se cria por um conjunto de unidades progressivamente maiores, da família à cidade. Os governantes eram eleitos como monarcas e reverenciados e venerados pela população em cerimoniais, com respeito aos superiores; além de um poderio militar, indústria e comércio.

O último elemento da lista do dominicano era o que ele considerava o mais vital para a civilização: a presença de religião, estrutura de crenças e cosmologias inseparáveis das práticas sociais para um renascentista do século XVI, e que permite compreender as verdades divinas e os mistérios mais profundos do universo. Tudo evidenciava que os índios cumpriam os requisitos básicos aristotélicos para um modo de vida civil e político²⁴⁷. Apenas possuir já era suficiente para que fossem considerados racionais e proprietários do direito natural.

Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen, también una forma de religión, y no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros, lo que es un indicio de uso de razón.²⁴⁸

postos em atividade. Por conseguinte, é preciso lavradores para fornecerem os víveres, artesãos, soldados, ricos, pobres e juízes encarregados de julgar sobre o direito dos cidadãos e sobre o interesse geral do Estado”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 126.

²⁴⁶ VITORIA, op. cit., p. 106.

²⁴⁷ Idem, 1960, p. 155-158.

²⁴⁸ Idem, 1967, p. 29-30. “Éstos no pueden proceder sino de sotiles ingenios y muy buenos entendimientos, uno de los cuales y muy principal es la policía y regimiento que tenían entre sí, el cual manifiesta su prudencia e ingenio, y actos de buenos juicios y de hombres tan bien como otras razonables gentes entendidos. Pero porque la gobernación y regimiento económico que es el de la casa y a la prudencia con que se rige, y esta gobernación económica presupone a la monástica, que es la gobernación de cada un hombre y a la prudencia con que si rige [...]; y estos principios, así natos y claros, son los fines de las morales virtudes, son también los preceptos de la ley natural, contenidos todos en un hábito que llaman los teólogos sindéresis, impreso en nuestra mente [...]”. Cf. LAS CASAS, op. cit., p. 549-551.

O frade dominicano Bartolomé de Las Casas, na *Apologetica*, também se propõe a provar a civilidade dos indígenas pelos seus feitos a partir dos critérios aristotélicos, e toma a presença de cidade como o mínimo necessário.

De aquí parece, que aunque por muchas partes destas Indias las gentes dellas no tengan los pueblos y ayuntamientos cercados, ni edificios muy preciosos y torres muy levantadas, como vivan en paz y unidad y conformidad, no dejan de ser sus pueblos, villas, lugares y ciudades; bástales vivir con congregación muchos vecinos o pocos con que sean si alguna buena cantidad para que tengan forma de lugar, villa o ciudad, conviene a saber, algún número de barrios y de parentelas o linajes que se hacen de casas juntas, puesto que sean de paja o de otra cualquiera materia, porque para lo que ellos toman deste mundo, que es sólo lo necesario, todo lo demás estiman, y ello lo es, superfluo y demasiado.²⁴⁹

A outra frente de preocupação de Vitoria se os nativos seriam ou não os escravos por natureza e, conseqüentemente, privados do *dominium* das terras e dos direitos naturais, foi elencar quatro razões que justificariam o domínio dos espanhóis: “[...] porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas”²⁵⁰. A explicação para o pecado vinha da ideia de que todo domínio provém da autoridade divina, e a falta de graça do pecador o impediria de exercê-lo. Em contrapartida, o religioso define que tanto o homem quanto o domínio natural e civil se fundem na imagem de Deus, além do poder espiritual não se perder no estado de pecado; logo, “[...] El pecado mortal no impide ni la propiedad civil, ni el verdadero dominio”²⁵¹. Este último seria o domínio natural, separado da graça.

A segunda razão a averiguar foi a causa de infidelidade, e parte de Tomás de Aquino para dizer que a falta de fé do herege não retira o domínio, por ser este de direito natural ou humano, e muito menos pelo direito divino, pois uma pena – confisco de bens – da vida terrena não existe na lei divina. Depois de discorrer em outras proposições, o mestre de Salamanca deixa sua conclusão: “Que los bárbaros ni por el pecado de infidelidad ni por otros pecados mortales se hallan impedidos de ser verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y que por este título no pueden los cristianos apoderarse de sus bienes [...]”²⁵². O fundamento dessa tese baseava-se em que o direito natural era idêntico tanto nos fiéis como nos infiéis.

²⁴⁹ Ibid., p. 641.

²⁵⁰ VITORIA, op. cit., p. 14.

²⁵¹ Ibid., p. 17. É interessante destacar que Vitoria também utiliza exemplos bíblicos de reis perversos e pecadores que não perderam seus reinos. Cf. p. 18.

²⁵² Ibid., p. 25.

No terceiro e quarto motivo, Vitoria toma como pressuposto que as criaturas irracionais não possuem direitos por não sofrerem injustiças, e como o domínio é um direito, os seres sem razão não podem ter domínios e devem estar sob o poder do homem. E confirma a proposição novamente pela autoridade de Aquino ao afirmar que apenas as criaturas racionais devem ter domínio sobre seus atos. Isso faz com que o religioso considere os bárbaros como verdadeiros donos por já se ter provado que são humanos e racionais a seu modo, e que cumprem os requisitos civilizacionais determinados por Aristóteles. E mesmo que possam ter menor entendimento, não perdem o *dominium* por ser este de direito natural²⁵³.

3.2 Injustos títulos e justos títulos

A demonstração de Vitoria em refutar a teoria da escravidão natural dos índios e provar que eram gentes civilizadas, e, por isso, senhores de seus territórios, foi importante para as análises posteriores. Sempre com base nos princípios tomistas da lei e do direito natural, e da ação pela consciência moral reta²⁵⁴, o dominicano levanta sete “ilegitimidades” – chamadas de “títulos” – alegadas como justificativas para o domínio dos espanhóis sobre as Índias e suas populações. Em seguida, propõe outros sete títulos “legítimos” e “justos” como necessários para a presença hispânica e a subjugação dos indígenas à monarquia castelhana.

3.2.1 Os sete títulos ilegítimos

No primeiro título ilegítimo, o frade começa questionando se há um “domínio universal do Imperador” e se os bárbaros estavam sujeitos a ele, mesmo sendo donos das terras, devido à possibilidade de haver senhores superiores nos reinos. A base deste argumento seria a ideia de que Deus elegeu a monarquia como melhor forma de governo para o mundo, o qual o orbe deve ter um só Imperador como só há um Deus²⁵⁵. “Pero esta tesis carece de fundamento alguno. Nuestra primera conclusion ha de ser: El emperador no es el señor del orbe”²⁵⁶.

As explicações de Vitoria se dão em relação aos direitos natural, divino e humano.

²⁵³ Ibid., p. 26-29. Além disso, os dementes também poderiam ser donos por possuírem direitos da natureza, e até os sarracenos e judeus, inimigos perpétuos da religião cristã. Cf. p. 29-30.

²⁵⁴ Rever páginas 78-79, do capítulo anterior.

²⁵⁵ “Tem as abelhas uma só rainha, e em todo o universo há um só Deus, criador e regedor de tudo. [...] Logo, o governo de um só é mais útil que o de muitos”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 36.

²⁵⁶ VITORIA, op. cit., p. 36.

Pelo tomismo, reflete que o domínio natural só acontece nos âmbitos paternal e marital por todos os homens serem livres; o poder civil só é constituído na lei positiva. No direito divino também não se sustentaria por não ter havido imperadores mesmo antes de Cristo. Desde os descendentes de Noé, o mundo foi dividido em diversos reinos e territórios, onde formaram-se nações e povos com príncipes governantes, mantendo-se os principados sempre por direito de herança ou conquista. Depois de Cristo, o salmantino refuta a problemática se Jesus teria sido senhor temporal do mundo para que haja um imperador descendente; através do trecho “Mi reino no es de este mundo” e de Aquino, o poder de Cristo é deduzido diretamente ao âmbito espiritual na salvação da alma, e só interfere no temporal apenas para garantir os fins da redenção. “Consta, pues, que es pura fantasía decir que por donación de Cristo existe un emperador y señor del mundo”²⁵⁷. Para Vitoria, nem o reino da Espanha está sujeito ao imperador.

E no direito humano, o imperador não detinha a jurisdição do orbe, pois a lei a pressupõe e não o outorgava nenhuma autoridade e legítima sucessão, seja por doação, compra, guerra justa e eleição. “Luego nunca el Emperador fue señor de todo el mundo. [...] De todo lo dicho se infiere claramente que por este título no pueden los españoles ocupar aquellos territorios”²⁵⁸.

A “autoridade universal do Sumo Pontífice” marca o segundo título ilegítimo, o qual o Papa seria monarca de todo o orbe no temporal e nomearia os reis da Espanha como príncipes dos bárbaros. A doação das terras por Constantino e a questão do Papa como vigário de Deus e Cristo, em que lhe dava a supremacia dos poderes espiritual e temporal, eram as argumentações das autoridades que Vitoria procurou desconstruir e que foi justificado no estatuto jurídico do *Requerimiento*.

Establecido, pues, este fundamento, dicen los defensores de esta teoría: Primero, que el Papa, como supremo señor temporal, tenía facultad de nombrar príncipes de los bárbaros a los reyes de España; y segundo, que aun suponiendo que esto no se pudiera, sería, no obstante, motivo suficiente para declararles la guerra y someterlos a otros príncipes al negarse los bárbaros a reconocer el dominio temporal del Papa sobre ellos. Ambas cosas han sucedido: primeramente el Sumo Pontífice concedió aquellos territorios a los reyes de España. Y en segundo lugar, también se les ha requerido y notificado que el Papa es vicario de Dios y hace sus veces en la tierra, intimándoles a que lo reconozcan como a superior; y, por consiguiente, en el

²⁵⁷ Ibid., p. 41.

²⁵⁸ Ibid., p. 42.

caso de rehusarlo, ya habría título justo para hacerles la guerra y ocupar sus territorios, etc.²⁵⁹

O mestre de Salamanca nega que o Pontífice tenha concedido aos Reis Católicos o *dominium* de propriedade sobre as terras descobertas, mas reconhece o título das bulas de Alexandre VI no que se refere à finalidade apostólica da colonização. Com isso, conclui em sua primeira proposição que o Papa não é senhor civil ou temporal do mundo em sentido próprio; se Cristo não reivindicou o domínio temporal, seu vigário também não possuiria em nenhum direito – natural, humano e divino.

Em relação aos indígenas, o Papa também não teria jurisdição espiritual por estarem fora da Igreja, saindo de seu alcance de julgamento e porque Jesus não transmitiu esse poder a seus apóstolos. No entanto, o dominicano alega em outra proposição: “El Papa tiene potestad temporal en orden a las cosas espirituales, esto es, en cuanto sea necesario para administrar las cosas espirituales”²⁶⁰. Essa passagem é indispensável para compreender como Vitoria pensa a relação entre os poderes, a lógica do “poder indireto”; isto é, o temporal é restrito ao espiritual como os fins celestes (salvação da alma) são superiores aos fins terrenos (felicidade política). Nesse sentido, da mesma forma que Cristo, o Sumo Pontífice só interfere no âmbito civil contra injúrias ao direito natural e fins religiosos do homem, o que o permite, por exemplo, invalidar leis positivas que fomentam o pecado contra a lei natural, depor e nomear reis nessas ocasiões.

Por fim, Vitoria deixa como corolário uma questão a ser discutida nos próximos títulos, o problema da guerra justa e o apoderamento dos bens aos nativos que não reconhecessem o domínio do Papa e a fé católica, o que equivaleria a despossuí-los por infidelidade, problema já resolvido anteriormente e que questiona o *Requerimiento*. “De todo lo dicho se desprende claramente que tampoco este título es válido contra el derecho de los bárbaros y que los cristianos no tienen causa justa para declararles la guerra [...]”²⁶¹.

O terceiro título ilegítimo refere-se ao direito de descobrimento e ocupação de terras encontradas pelos espanhóis que estejam desabitadas. A resposta do frade esclarece que, pelos ditames do direito natural e das gentes, toda posse é permitida apenas aos locais abandonados; mas, no caso das Índias, os nativos eram os verdadeiros proprietários com seus legítimos

²⁵⁹ Ibid., p. 46.

²⁶⁰ Ibid., p. 49. Para evitar uma possível interpretação confusa a nosso olhar por parte do padre, a intervenção do Papa – nula para os pagãos – se legitimaria aos índios já convertidos.

²⁶¹ Ibid., p. 53.

senhores por atenderem os requisitos aristotélicos de civilidade. Portanto, conclui que é mais um título sem legitimidade.

A quarta ideia injusta na ocupação dos espanhóis até então é derivada do segundo título (“poder universal do Papa”) e posta em prática pela doação papal e o *Requerimiento*, em que a resistência dos pagãos ao não aceitar a fé cristã, a insubordinação ao Papa e ao príncipe e a prática de blasfêmias, legitimaria o uso da força.

O contra-argumento se dá por várias proposições. Inicialmente, Vitoria coloca os índios no estado de ignorância invencível, o que anularia o pecado da infidelidade por ainda não conhecerem a Palavra de Deus; “[...] la conclusión propuesta parece ser doctrina expresa de Santo Tomás. Se prueba. Esos tales que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que por otra parte sean, ignoran invenciblemente; luego su ignorancia no es pecado”²⁶². “Digo, pues, que para que la ignorancia sea vencible o pecaminosa se requiere que haya verdadera negligencia en la materia ignorada, es decir, que no quiera escuchar o no quiera creer si oye hablar de ello [...]”²⁶³.

Outra proposição vem a ser a não obrigatoriedade em crer na fé católica mesmo que os povos caíam em pecado, mas a necessidade de ouvirem os missionários. Para o salmantino, a pregação da religião deve ser feita por boas evidências, persuasivas e racionais, pois apenas dessa maneira os obrigariam a acatarem as boas novas sob pena de pecado mortal; e comprova a partir do Livro de Marcos: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo; pero el que no creyere, se condenará”; e pelo Ato dos Apóstolos: “No ha sido dado otro nombre debajo del cielo a los hombres por el cual podamos ser salvos”²⁶⁴.

Essa metodologia de conversão é proposta pelo frade devido às notícias de escândalos, crimes e atos de impiedade que chegam das Índias contra seus habitantes, e estaria prejudicando os trabalhos de evangelização. Por isso, mesmo os indígenas não aceitando a conversão pelos métodos “corretos”, a guerra mantinha-se ilícita. “[...] la guerra no es un argumento en favor de la verdad de la fe cristiana; luego por las armas los bárbaros no pueden ser inducidos a creer, sino fingir que creen y que abrazan la fe cristiana, lo cual es monstruoso

²⁶² Ibid., p. 59.

²⁶³ Ibid., p. 60.

²⁶⁴ Ibid., p. 64. “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado”. Cf. MARCOS, 16, 15-16. “E em nenhum outro há salvação, porque também debaixo do céu nenhum outro nome há, dado entre os homens, pelo qual devamos ser salvos”. Cf. ATOS, 4, 12.

y sacrílego”²⁶⁵. A crença verdadeira seria voluntária sem nenhum temor, pela livre e sincera convicção da consciência reta.

A quinta ilegitimidade tem por objetivo responder aos pecados dos gentios e ainda carrega a base do segundo título. A objeção a ser refutada parte do princípio de que há duas classes de pecados mortais: os que atentam contra a lei positiva e a lei natural, autorizando a guerra contra a última por ofender a Deus e obrigar os pagãos a desistirem dos crimes. Em algumas opiniões mencionadas por Vitoria, como a do Pontífice Inocêncio IV (1195-1254), o Papa poderia castigar todos que agissem contra as leis da natureza da mesma forma ocorrida com os sodomitas no Gênesis²⁶⁶; nessa mesma razão, os príncipes cristãos obteriam a autoridade papal.

Na conclusão a ser provada, os reis não podem tratar os indígenas pela força mesmo se tivessem o parecer pontifício, pois este não tem a jurisdição sobre aqueles. Em segundo argumento, ainda na questão do Papa, alega que não se pode evidenciar e generalizar todos os pecados antinaturais²⁶⁷ como causa de guerra, devido à ilicitude papal até contra os cristãos que cometessem os mesmos delitos. Se nos cristãos, as injúrias são mais graves por já saberem sobre os atos inapropriados, menos ainda nos bárbaros que estão na ignorância sem conhecimento. “Además, no están sujetos a acatar la sentencia del Papa quienes no sean cristianos, pues que por ningún otro título puede el Papa condenar y castigar, si no es por ser vicario de Cristo. [...] Insistimos que ni este título ni el precedente son suficientes”²⁶⁸.

O sexto título ilegítimo refere-se à “eleição voluntária” por parte dos índios. Nele, questiona-se o modo como os espanhóis estavam realizando o processo de comunicação e convencimento para atrair os indígenas a os aceitarem como senhores e o monarca da Espanha como seu legítimo rei. Mas, devido aos conquistadores e colonos estarem agindo de forma violenta com suas armas, o medo e a ignorância impediam que os bárbaros avaliassem da maneira mais apropriada. Por outra parte, apenas por causas racionais um povo pode aceitar novos chefes em prejuízo dos atuais, e nem os governantes elegem novos príncipes sem o consentimento da população. “Y no dándose en esas elecciones todos los requisitos necesarios

²⁶⁵ VITORIA, op. cit., p. 66.

²⁶⁶ “Creo que si los gentiles, que no tienen más ley que la ley natural, obran contra ella, pueden ser castigados por el Papa. Y se arguye por el Génesis, donde los sodomitas fueron castigados por Dios. Y como los juicios de Dios nos han de servir de ejemplo no veo por qué el Papa, que es vicario de Cristo, no pueda hacer lo mismo. Esto dice Inocencio”. Cf. Ibid., p. 69.

²⁶⁷ Alguns exemplos são citados pelo padre: comer carne humana, incesto, sodomia, fornicação, adultério, furto, homicídio, blasfêmia e idolatria. No quinto título legítimo, ele autoriza a guerra justa contra canibalismo e sacrifício humano.

²⁶⁸ VITORIA, op. cit., p. 71-72.

para una decisión legítima, de ninguna manera este título es legítimo ni es idóneo para ocupar y obtener aquellos territorios”²⁶⁹. Logo, se não houver as condições necessárias e os bons modos persuasivos, o que não estaria ocorrendo, a eleição e escolha ficariam involuntárias.

Finalmente, o sétimo e último título ilegítimo, trata de uma suposta “doação especial de Deus”. A discussão volta-se sobre a condenação dos povos bárbaros por suas abominações e entregues nas mãos dos espanhóis pelos desígnios de Deus. A contrapartida do dominicano é bem curta, pois afirma não querer se aprofundar no tema por desconhecer as autoridades do assunto e pelo perigo em crer nas possíveis falsas profecias bíblicas. E mesmo que o Senhor tenha decretado a perdição dos nativos, afirma que os cristãos [hispanicos] não podem ficar isentos de culpa pelos males que causaram nas Índias aos seus habitantes, pois os católicos, com exceção da infidelidade, também cometeram pecados contra os bons costumes, vide os injustos títulos precedentes²⁷⁰ da conquista. Portanto, Vitoria discorda de que há algum fundamento Providencialista que legitime as guerras e as ocupações de terras através desses títulos discutidos, já que a ação divina no mundo não é direta, mas mediada pela Igreja e pela ordem da lei e direito natural.

3.2.2 *Os sete títulos legítimos*

Todas as desconstruções e críticas feitas por Francisco de Vitoria à presença espanhola na América não significa que ele é contra a expansão castelhana; seus questionamentos são apenas pelo modo como a Coroa vinha conduzindo o *dominium* e o assentamento da colonização. Por esse motivo, o frade elaborou outros sete princípios “legítimos” a partir de ideias à luz de sua consciência reta cristã e da teologia e filosofia tomista para a ocupação colonial, o qual não deixa de ser um projeto de *dominium* nos espaços ultramarinos.

O ponto de partida é a “sociabilidade e comunicação natural do homem” como indispensável ao direito natural e das gentes desde o princípio do mundo e mesmo após a divisão das terras. Se o homem é um animal social e político, segundo Aristóteles, o mestre justifica a permanência dos espanhóis como lícita e que recebam bom tratamento desde que não causem danos aos pagãos e vice-versa, já que é de direito natural e das gentes a recepção de hóspedes, a circulação em vias públicas, portos e rios, a exploração das riquezas naturais.

²⁶⁹ Ibid., p. 73.

²⁷⁰ “Baste lo dicho sobre los títulos falsos y no idóneos que se alegan para ocupar las tierras de los bárbaros”. Cf. Ibid., p. 75.

[...] porque si no fuera lícito a los españoles viajar por aquellas regiones, lo sería por derecho natural, por derecho divino o por derecho humano. Por derecho natural y divino es cierto que está permitido. Si, pues, hubiera alguna ley humana que sin causa alguna prohibiera lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumana e irracional, y, por consiguiente, no tendría fuerza de ley.²⁷¹

Derivado da comunicação natural e do direito divino, é lícito por natureza o comércio entre os espanhóis e indígenas, em que os bens comuns de cada um devem ser usufruídos por todos de acordo com as necessidades e sem prejuízo de ambos, “[...] ya importando mercancías de las que ellos carecen, ya exportando oro, plata y otras cosas en que ellos abundan [...]”²⁷². A participação de todos ao que lhes são em comum é tão ampla que até o filho de um espanhol que nascer nas Índias pode ser um cidadão daquele lugar por direito das gentes, pois o homem é um animal político.

Entretanto, tudo o que os bárbaros proibirem do direito das gentes, como o comércio, os hispânicos devem convencê-los pacificamente com bons argumentos e exemplos de que vieram para o bem; mas, se responderem com a força, torna-se legítima a defesa também com a força e os meios de guerra com autoridade do príncipe. “Se prueba. Porque causa de guerra justa es sólo repeler y vengar la injusticia, como queda dicho siguiendo a Santo Tomás”²⁷³. No entanto, como Vitoria considera os indígenas naturalmente medrosos e muito passivos, a reação aos espanhóis pode ser por temor e insegurança; com isso, defende que o conflito seja moderado e defensivo, sem matá-los, saqueá-los e tomar suas cidades. “Y no hay inconveniente en que ésta sea guerra justa por las dos partes, puesto que de una parte está el derecho y de la otra la ignorancia invencible”²⁷⁴.

No quesito dos direitos de guerra, tornam-se mais complexos para o caso dos índios persistirem com ações violentas após os confrontos defensivos. Nesse momento, a qualidade e injustiça do delito torna-se o critério para o nível do conflito. “Pues son distintos los derechos de guerra frente a hombres realmente culpables y perversos, y los derechos contra inocentes e

²⁷¹ Ibid., p. 80.

²⁷² Ibid., loc. cit. Esse justo título herda a ideia de comércio trazida por Aristóteles: “[...] Assim acontece com tudo que se possui, pois nada existe que não possa tornar-se objeto de uma troca; e a permuta tem o seu fundamento na própria natureza, porque os homens possuem em maior ou menor quantidade os objetos indispensáveis à vida. O que vem ainda confirmar que o comércio pertence naturalmente à ciência de enriquecer é que primitivamente as permutas só podiam ser feitas na proporção exata das necessidades de cada um. [...] Aí se trocam os objetos por outros objetos úteis, nada mais. Por exemplo: dá-se e recebe-se vinho por trigo, assim acontecendo com outros artigos”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 25.

²⁷³ VITORIA, op. cit., p. 84.

²⁷⁴ Ibid., p. 85.

ignorantes”²⁷⁵. Nestes últimos, a guerra mantém-se defensiva; já nos primeiros, pode-se despojá-los e converter o “inimigo declarado” sob a condição de cativo por direito das gentes, além de o príncipe tornar-se “juiz dos inimigos” para condená-los juridicamente pela qualidade dos delitos. “Este es, pues, el primer título por el que los españoles pudieron ocupar los territorios y reinos de los bárbaros, a condición de que se hiciera sin dolo ni fraude y no se busquen pretextos de guerra”²⁷⁶.

O segundo título legítimo refere-se à “propagação da religião cristã” aos bárbaros, que, de certa forma, envolve a sociabilidade universal do homem. Se os índios não devem ser forçados a aceitar a fé católica, como sustenta no quarto título ilegítimo, os cristãos têm o direito e o dever à livre pregação nessas terras, e novamente a passagem de Marcos é referenciada.

Porque si tienen derecho a recorrer aquellos territorios y comerciar con sus habitantes, pueden también enseñar la verdad a los que la quieren oír, mucho más tratándose de lo que se refiere a la salvación y felicidad eterna que en lo referente a cualquier otra actividad humana.²⁷⁷

A função dos missionários é sempre ter o cuidado ao próximo por ensinamento de Deus, cumprindo a Palavra das Sagradas Escrituras de pregar a toda criatura, corrigir os pagãos do pecado e não os deixarem fora do estado de salvação, o que seria inviável. Os ensinamentos da religião envolvem a função indireta do Papa no temporal ao poder delegar aos espanhóis a missão da evangelização no Novo Mundo. “[...] si para la predicación del Evangelio en aquellos territorios tienen más facilidades los príncipes de España, puede encargársela a ellos y prohibirla a todos lo demás. [...] Y parece que es absolutamente la más conveniente”²⁷⁸. Isso para evitar dissensões entre nações cristãs e pelos hispânicos terem sido os primeiros a navegarem e descobrirem as Índias.

De volta à questão da livre pregação, a guerra só é lícita apenas se os nativos impedirem este preceito ou injuriarem os já convertidos, por ser uma injustiça aos católicos e para o bem dos próprios gentios. Segundo Vitoria, esse justo conflito daria autoridade aos castelhanos ocuparem os territórios e populações para atender o bem da religião e eleger novos governantes em detrimento aos antigos, mas sempre moderado ao necessário do que a

²⁷⁵ Ibid., loc. cit.

²⁷⁶ Ibid., p. 86-87.

²⁷⁷ Ibid., p. 87.

²⁷⁸ Ibid., p. 88.

moral permite e “siempre ordenándolo todo más al bienestar y utilidad de los bárbaros que al propio interés”²⁷⁹. A conclusão do dominicano é sempre evitar qualquer obstáculo à catequese; e mesmo que haja guerra justa, se suas consequências atrapalharem a conversão, é preciso estabelecer outro modo de evangelização, mesmo se conformando da licitude do conflito, e cita o apóstolo Paulo: “Todo me es lícito, mas no todo conviene”²⁸⁰. “Este pudo ser el segundo título legítimo por el cual los bárbaros pudieron venir a poder de los españoles”²⁸¹.

No terceiro título justo, derivado do anterior, o salmantino estabelece mais um fator para a justiça da guerra se os reis pagãos obrigarem pela força ou medo os convertidos a retornarem à idolatria, dando os direitos de fazer com que os bárbaros retomem o cristianismo e de destituir o governante. Para o frade, não é apenas um título de religião, mas de amizade e aliança entre as sociedades humanas com o objetivo de promover a solidariedade universal do orbe cristão e o bem comum de todos.

O quarto título legítimo procede novamente da intervenção indireta do Papa na esfera temporal, o qual o Pontífice, por justa causa, pode outorgar um príncipe cristão aos bárbaros, independente da vontade deles, quando boa parte já estiver convertida²⁸². A explicação de Vitoria é pelo risco dos índios catequizados tornarem-se apóstatas na fé por manterem-se súditos oprimidos de chefes infiéis²⁸³. “[...] la Iglesia puede, en bien de la fe y para evitar peligros, libertar a todos los cristianos de la obediencia y sujeción a soberanos infieles, siempre que se evite el escándalo. Y se cita este como cuarto título legítimo”²⁸⁴.

A quinta ação legítima trata de classificar os governantes bárbaros e (ou) suas leis em tirânicos²⁸⁵ por causarem danos aos “inocentes” com as práticas de sacrifícios humanos e

²⁷⁹ Ibid., p. 90.

²⁸⁰ Ibid., loc. cit. “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma”. Cf. CORÍNTIOS, 1, 6 e 12.

²⁸¹ VITORIA, op. cit., p. 91.

²⁸² Pelos indígenas já estarem catequizados na fé católica, o Papa passa a obter a jurisdição espiritual sobre esses povos. Logo, a ação indireta no âmbito temporal.

²⁸³ Se antes Vitoria coloca todos os habitantes das Índias no estado de ignorância invencível, como visto no quarto título ilegítimo, e, em consequência, não poderiam pecar por infidelidade por nunca terem tido contato com a Palavra de Deus, agora já considera pelo menos os governantes bárbaros como infiéis.

²⁸⁴ VITORIA, op. cit., p. 93.

²⁸⁵ Aristóteles considera a tirania pertencente às piores formas de governo, e Vitoria o toma como base para definir o tipo de monarquia que os indígenas convivem. “Uma segunda espécie de realeza se encontra entre alguns povos bárbaros. Ela tem aproximadamente os mesmos poderes que a tirania, mas é legítima e hereditária. Sendo os bárbaros por natureza mais servis que os gregos, e os da Ásia, além disso, mais que os da Europa, suportam o poder despótico sem queixas. As realezas das quais esses povos sofrem o jugo são, pois, tirânicas, apesar da dupla garantia da hereditariedade e da lei”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 101. Na mesma linha, Vitoria também menciona Tomás de Aquino: “Assim, porém, como é ótimo o regime do rei, também é péssimo o governo do tirano. [...] Se, pois, ao ótimo se opõe o péssimo, é inevitável que a tirania seja o pior. [...] E, pois, é o governo do tirano o mais injusto. [...] Isso se evidencia sobremaneira, considerando-se os males que dos tiranos provêm, visto como, quando o tirano, desprezando o bem comum, vai no encaicho do particular, se segue

antropofagia. Como solução, delega aos reis espanhóis em proteger estes inocentes de costumes nefastos e mortes consideradas injustas. Na justificativa, Vitoria menciona o ordenamento de Deus de zelar pelo próximo e o direito, maior nos príncipes, de defendê-los das tiranias e opressões; e cita um trecho dos Provérbios: “Salva a aquellos que son arrastrados a la muerte, y no dejes de librar a los que son llevados al degolladero”²⁸⁶.

Além da proteção, os hispânicos podem intimá-los a desistirem de praticar os ritos sacrílegos. Em caso negativo, há causa de guerra com a troca dos chefes e instalação de novos governos²⁸⁷. Com as declarações, o mestre de Salamanca concorda com as opiniões – de Inocêncio IV e do Arcebispo de Florença – de que os bárbaros podem ser castigados por pecados contra a natureza, pois não devem entregar-se a si e a seus filhos à morte²⁸⁸. “Este puede ser el quinto título legítimo”²⁸⁹.

No sexto título legítimo, Vitoria retorna à questão da “livre eleição” do príncipe. Explica o princípio básico aristotélico de que cada república elege seus governantes pelo consentimento da maioria para mostrar que se os indígenas optarem por elegerem o rei da

que agrave multiformemente os súditos, conforme as diversas paixões que o dominem, (levando) a cobiçar determinados bens. [...] Eis a razão pela qual pretendem os ditos tiranos que os seus súditos não se tornem virtuosos e adquiram o espírito de magnanimidade que lhes faça intolerável a sua iníqua dominação [...]”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 41-44.

²⁸⁶ VITORIA, loc. cit. “Se tu deixares de livrar os que estão sendo levados para a morte, e aos que estão sendo levados para a matança”. Cf. PROVÉRBIOS, 24, 11.

²⁸⁷ “A tirania, como qualquer outra espécie de governo, pode ser derrubada por uma causa exterior: quando exista um Estado vizinho que seja fundado em princípio oposto, e que seja mais forte; pois é claro que se acrescentará a vontade à oposição dos princípios, e, tanto quanto se pode, sempre se faz o que se quer. Os Estados fundados em princípios contrários são inimigos [...]. A tirania também pode se derrubar por si própria, quando aqueles que participam do poder são desunidos. [...] Dos dois motivos que produzem mais frequentemente as conspirações contra as tiranias, quero dizer, o ódio e o desprezo, deve haver sempre um que se prenda aos tiranos – esse é o ódio. Entretanto o desprezo é causa da queda de muitos governos”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 252-253. “[...] não pode ser diuturno o domínio dos tiranos, porque é odioso ao povo. [...] Não pode, porém, no tempo adverso, faltar ocasião de se insurgir contra o tirano; e, advinda a ocasião, não faltará, entre muitos, pelo menos um que se não aproveite dela. [...] Assim sendo, dificilmente pode acontecer que se alongue por muito tempo o domínio do tirano”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 93-94.

²⁸⁸ Na segunda parte da *Relectio de Indis*, Vitoria discorre de maneira mais detalhada sobre o poder dos reis da Espanha aos bárbaros no temporal e civil em relação aos direitos de guerra justa. No que se refere aos crimes contra as leis da natureza, o dominicano os separa em dois grupos: os delitos menos graves e os mais graves. Nos primeiros, utilizando os exemplos dos pecados de sodomia, fornicação, furto e usura, a guerra não é lícita da mesma forma que os pecados comuns, aqueles que não atentam contra a natureza. Seu argumento restringe-se em dizer que se com os cristãos que cometem os mesmos pecados, com consciência do ato, não se deve iniciar uma guerra, menos ainda contra os infiéis que pecam por ignorância. “Se prueba la conclusión, porque no tienen mayor potestad los fieles sobre los infieles que los infieles sobre los cristianos”. Cf. VITORIA, op. cit., p. 109-110. Já nos crimes mais graves os alvos são as práticas de antropofagia e sacrifícios humanos, tipos de homicídios. Estes são os únicos pecados contra a natureza que o frade aceita a guerra justa por ser lícito defender os inocentes de injustiças e pela maioria ser morta contra a sua vontade, principalmente as crianças. “Pues nadie puede dar a otro derecho a que le mate o a que le devore o a que le inmole en sacrificio”. Com isso, conclui que o castigo da guerra não se dá só pelo fato de ferir a lei natural, “sino el que infieren injurias a los hombres”. Cf. p. 110.

²⁸⁹ Ibid., p. 94.

Espanha, fica garantido por direito natural. E para o caso da maioria já ser cristã, torna-se legítimo, caso queiram, destituir o príncipe infiel e ascender um cristão em serviço da fé e para o bem comum. “Y este es el sexto título que puede alegarse”²⁹⁰.

Enfim, o sétimo e último título legítimo discute a questão das “alianças e amizades”²⁹¹, e toma o exemplo da união dos tlaxcaltecas com os espanhóis na conquista contra os astecas para mostrar que a parte injustiçada dos bárbaros que guerreavam entre si possui a licitude em declarar guerra e buscar o auxílio dos castelhanos para defesa entre aliados e amigos, “[...] porque con toda justicia puede la república pedir auxilio a los extranjeros para castigar a los agresores como puede hacerlo contra los criminales de dentro”²⁹². E cita o exemplo da expansão do império romano por esse meio e reconhecido por Santo Agostinho e Tomás de Aquino. “Este aparece como el séptimo y último título, por el cual pudieron y podrían venir aquellos bárbaros y sus territorios en poder de los españoles”²⁹³.

Em todos os títulos que o frade trata dos poderes do rei e do Papa, e dos crimes e guerra justa, não os negam e não os questionam em sua essência, mas define condições válidas e legais para as práticas. “Francisco de Vitoria se mantém dentro do quadro da guerra justa. Mas cuida muito bem de advertir que o dito deve situar-se na zona dos princípios, *per se loquendo*, e evitar assim falsas interpretações, *ne hoc per se licitum est, reddatur malum per accidens*”²⁹⁴.

Ao concluir as sete legitimidades que justificam a presença espanhola nas Índias e quais as medidas justas para a colonização, Vitoria levanta a questão para a possibilidade dos índios não apresentarem motivos para a guerra e não optarem pelos príncipes espanhóis, se seria lícito cessar as expedições e o comércio. Sua resposta para as consequências é inaceitável devido a três argumentos: a utilidade do comércio para ambos, como demonstrado no primeiro título; a justa e equitativa cobrança dos impostos sobre a extração de ouro e prata para a quinta parte das rendas reais; e a inconveniência e ilicitude do rei espanhol querer abandonar a administração e o governo após a conversão de diversos bárbaros²⁹⁵.

²⁹⁰ Ibid., p. 95.

²⁹¹ “Vemos na amizade o maior de todos os bens que possa um Estado possuir e o melhor meio possível, e esta unidade deve ser a obra da boa união entre os cidadãos”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 41. “E, em primeiro lugar, nada há aí, parece, entre todas as coisas do mundo, que se haja dignamente de preferir à amizade. É ela, sem dúvida, que concilia a união dos virtuosos e lhes conserva e aperfeiçoa a virtude. Dela é que todos necessitam no trato de todos os negócios, e que se não intrmete importunamente na prosperidade, nem deserta na adversidade. [...] Ora, toda amizade se firma nalguma comunhão”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 92.

²⁹² VITORIA, loc. cit.

²⁹³ Ibid., p. 96.

²⁹⁴ BONCIANI, op. cit., p. 106-107.

²⁹⁵ VITORIA, op. cit., p. 98-99.

3.3 A “qualidade dos gentios”: os indígenas de Francisco de Vitoria

A análise dos sete títulos ilegítimos e legítimos da colonização espanhola sob a ótica de Vitoria foi necessária para que se possa retornar ao problema da natureza do índio americano e como deveria se estabelecer o *dominium* da autoridade régia sobre eles. Se já havia sido definido que os indígenas eram seres humanos, racionais, livres, possuíam os requisitos aristotélicos de civilidade e, por isso, tinham o domínio dos territórios que viviam, o próximo passo era decifrar a qualidade dessa gente, mesmo ainda não havendo um consenso entre os contemporâneos do salmantino. É nesse quesito que seus justos títulos foram desenvolvidos e as procedências sobre o modo de governo mais adequado aos nativos.

A sequência se dá por um possível oitavo título legítimo que o frade deixa em aberto como passível de discussão e não se compromete em classificá-lo se é bom ou condenável.

Hay otro título que no podría afirmarse con seguridad, pero sí discutirse y que parece legítimo para algunos. Yo no me atrevo a darlo por bueno ni a condenarlo en absoluto. El título es éste: *Esos bárbaros, aunque, como se ha dicho, no sean del todo incapaces, distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos.* Por lo cual no tienen leyes adecuadas, ni magistrados, y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia. Hasta carecen de ciencias y artes, no sólo liberales sino también mecánicas, y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana.

Podría entonces decirse que para utilidad de todos ellos pueden los reyes de España encargarse de la administración y gobierno de aquellos bárbaros, nombrarles ministros y gobernadores para sus pueblos, y aun darles nuevos príncipes mientras constase que era conveniente para su bienestar.

Sería fácil convencerse de todo esto, porque si todos fueran incapaces, no hay duda de que no solo sería lícito y muy conveniente, sino que hasta los príncipes estarían obligados a hacerlo, lo mismo que si fueran del todo niños. Y parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellas. Luego de la misma manera podrían ser confiados a la tutela de hombres más inteligentes.²⁹⁶

A extensa passagem acima mostra a necessidade dos índios terem o rei da Espanha como príncipe governante devido às diversas carências mencionadas, e sustenta dúvidas inquietantes: se não tinham toda a capacidade de se autogovernarem e não se distanciavam

²⁹⁶ Ibid., p. 97.

muito dos seres incapazes, como se explicaria suas cidades, administração civil e religiosa? Ou, se eram homens racionais, o que justificava as carências até em técnicas agrícolas e os rituais que assombravam os europeus? As hipóteses se relacionam à qualidade potencial e ao nível civilizatório desses povos.

Dúvidas quinhentistas como essas fizeram com que o dominicano estabelecesse hierarquias ao sentido de civilização. Os espanhóis católicos estariam no mais alto patamar, enquanto os índios se encontram em um dos mais baixos, próximos dos “atrasados mentais”. E por esse motivo não teriam a capacidade mais adequada de autogovernarem uma *res publica* dentro de uma complexa civilização como a cristã. De acordo com Elliott, as deficiências os tornavam homens “menos completos” em relação às normas e estilos de vida que se aproximassem do modelo cristão e europeu. “Vivir como hombre significaba, idealmente, vivir como un español”²⁹⁷.

As supostas carências básicas para a vida humana estão postas por Vitoria também por hierarquias de ocupações e seus níveis tecnológicos. A agricultura torna o homem civilizado por fazê-lo dominar a terra e converter o potencial da natureza para seu proveito, porém o conhecimento de como cultivar a terra deveria ser diligente e não rudimentar, como no caso dos indígenas. Nas artes mecânicas, as ferramentas eram fundamentais para o indivíduo controlar seu entorno natural, e os astecas e incas eram bem vistos pelas habilidades artísticas e mecânicas consideráveis, as quais o próprio mestre reconhecia os *oficia* como prova de racionalidade. O que faltava era o ferro, mesmo com os edifícios de pedra terem surpreendido os espanhóis.

O “mau hábito” alimentar também foi analisado e comparado com as feras e bestas, pois o dominicano entendia que os pagãos não eram seletivos no consumo da comida por ingerirem alimentos impuros e crus, típicos de animais, como ratos, serpentes, gafanhotos, minhocas, moscas, aranhas, sapos, lagartos, ou raízes e frutas selvagens, além de carne humana. Para Vitoria, os tabus alimentares eram preceitos morais e cozinhar os adequados era sinônimo de “una vida más regalada y refinada”²⁹⁸; e comer animais “inferiores” aproximaria os gentios das feras irracionais.

Especificamente ao cristianismo – logo, o modo de vida mais avançado e complexo – o preparo da comida ainda possui fundamentos aos mistérios da religião, pois o ato de cozer

²⁹⁷ ELLIOTT, 2007, p. 81-82.

²⁹⁸ VITORIA, 1960, p. 1018. Em relação aos alimentos, menciona as abominações descritas no Levítico. Cf. p. 1009.

que transforma o alimento era relacionado com a carne de Cristo no processo de transubstanciação do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. “La preparaci3n para el culto divino de los que sirven a Dios consiste en algo relacionado con la comida y con la bebida”²⁹⁹. O consumo de animais crus, principalmente vivos, era sinal de inadequa3o tecnol3gica, incapacidade do b3rbaro em modificar seu entorno e compreender que o alimento, como tudo na natureza, existe *in potentia* e necessita de se tornar comest3vel.

No 3mbito da religi3o, Vitoria ressaltou muito o canibalismo e sacrif3cio humano como fatores da inadequa3o das leis naturais. Ambas as pr3ticas eram faltas grav3ssimas e abomin3veis ao direito natural, e, por isso, injustas que violavam o sexto mandamento (“n3o matar3s”) e as divis3es hier3rquicas da Cria3o divina. “Comer carne humana es abominable en naciones civilizadas y humanas, luego es injusto”³⁰⁰. O mesmo argumento serve para os maus h3bitos alimentares em rela3o ao canibalismo; “[...] El hombre no debe servir de alimento al hombre”³⁰¹. Apenas os animais inferiores foram proporcionados por Deus para servirem de sacrif3cio e consumo ao homem. Essas pr3ticas comprovariam que os 3ndios n3o conseguiam distinguir claramente as categorias r3gidas em que o mundo natural est3 dividido.

A 3ltima car3ncia refere-se 3s artes liberais, as quais s3o as mais avan3adas em uma sociedade, como o uso das letras para registrar o mundo da experi3ncia e para o aprendizado das virtudes e da f3 cat3lica. De acordo com Pagden, “La raz3n y, con la raz3n, la capacidad para crear y utilizar el lenguaje: 3stas eran dos cosas que hab3an elevado al hombre de la barbarie a la civilizaci3n”³⁰². Nesse caso, o alfabeto escrito, somado 3s outras defici3ncias descritas acima, capacitariam os 3ndigenas a dirigirem as pr3prias vidas de maneira apropriada sem o aux3lio dos espanh3is.

Ao mencionar um estado mais primitivo desses elementos cruciais para uma sociedade altamente civilizada, Vitoria parte da estrutura formal do universo para confirmar sua tese de que os 3ndios n3o conseguem interpretar a realidade como realmente 3; ou seja, a defini3o tomista sobre a hierarquia de leis que movem a ordem do mundo. Se os nativos s3o racionais, mas incapazes, s3 podem se encaixar no estado semelhante ao infantil, o qual sua racionalidade ainda est3 *in potentia* e precisam ser conduzidos e tutelados pelos “adultos” j3

²⁹⁹ Ibid., p. 1012.

³⁰⁰ Ibid., p. 1036. Vale lembrar que esses s3o os dois 3nicos crimes antinaturais que o frade declara a guerra como leg3tima.

³⁰¹ Ibid., p. 1027.

³⁰² PAGDEN, op. cit., p. 133.

formados, os espanhóis³⁰³. Essa visão era muito comum entre religiosos humanistas espanhóis do século XVI, segundo Elliott, que viam os indígenas como “garotos arquetípicos”³⁰⁴.

No entender do historiador Alexandre Varella, as faculdades racionais dos indígenas eram imaturas e distorcidas pelo enorme tempo que permaneceram na obscuridade da infidelidade sob uma religião brutal e dirigida pelo demônio, fazendo com que eles praticassem rituais idolátricos. Por esse motivo, o mundo americano estava privado da filosofia aristotélica e da Revelação em Cristo. Levar a fé e a “ciência” escolástica (artes liberais) era fundamental para a expansão do catolicismo no mundo e para o pleno desabrochar da razão dos indígenas³⁰⁵. Os equívocos que cometiam normalmente pertenciam a áreas que requerem certo nível de percepção intelectual para poder “vê-los”, pois os critérios básicos aristotélicos de civilidade ao menos faziam com que os pagãos “no yerran tampoco en las cosas que son evidentes a otros [...]. Dios y la naturaleza no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto”³⁰⁶.

Mais do que a presença do demônio que denegria a vida dos povos das Índias, o principal motivo ressaltado por Vitoria que justifica o comportamento antinatural dos bárbaros se devia à péssima educação por não terem tido mestres adequados.

Asímismo, hubieran estado tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que han nacido en pecado y carecen del bautismo, y no tendrían uso de razón para investigar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación, pues también entre nosotros vemos que muchos hombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales.³⁰⁷

A passagem é clara ao mostrar que esse “atraso” deixou os indígenas na condição de rudeza e ignorância invencível, como os camponeses pobres da Espanha. Logo, apenas com a educação

³⁰³ A ideia de equiparar os indígenas à infância permeia a tradição aristotélica, em que uma criança ainda não possui a plenitude da razão por ter de passar pelos processos educacionais de desenvolvimento, como descrito no primeiro capítulo. “Já que o filho é um ser incompleto, é claro que a sua virtude não lhe pertence mais que o resto de si mesmo, mas que ela deve ser confiada ao homem completo que a dirige”. Cf. ARISTÓTELES, op. cit., p. 33.

³⁰⁴ ELLIOTT, op. cit., p. 79. Para Aristóteles, o jovem que ainda está sob a tutela do adulto ainda é privado de inteligência e preso às suas paixões e desejos, podendo causar danos como os brutos. Por outro lado, possuem poucos vícios e são submetidos mais facilmente à disciplina e persuasão. Cf. ARISTÓTELES, 2015, p. 92.

³⁰⁵ VARELLA, 2013. passim.

³⁰⁶ VITORIA, 1967, p. 29-30.

³⁰⁷ Ibid., p. 30.

(humanista e tomista) e a evangelização teriam totais condições de alcançarem o patamar mais elevado da civilização e compreenderem os preceitos da fé cristã.

Todo esse processo seria lento e cabia aos espanhóis elevar os índios: primeiro era preciso desenvolver a plenitude da razão e interpretar corretamente o mundo real da natureza, inferindo as leis naturais, através das artes liberais pelos ensinamentos das virtudes éticas e dianoéticas, para posteriormente aprender os mistérios do catolicismo com a teologia³⁰⁸. A educação tinha no mestre de Salamanca o objetivo maior de inserir os gentios na história Providencialista cristã europeia.

[...] Pues insistiendo en que la educación era responsable del comportamiento del indio, Vitoria le había liberado efectivamente de una semi-racionalidad intemporal y vacía, y le había colocado en un espacio histórico donde podía estar sujeto a las mismas leyes de cambio, progreso, y declive intelectual que los demás hombres, cristianos o no cristianos, europeos o no europeos.³⁰⁹

O estado infantil de racionalidade potencial eliminava de vez a ideia de que seriam escravos por natureza, e Vitoria tira suas conclusões a partir de sua interpretação do próprio Aristóteles:

Contesto que Aristóteles ciertamente no quiso afirmar que los que tienen poco entendimiento son por naturaleza esclavos y que no tienen dominio sobre sí y sus cosas. Esta es la servidumbre civil y legítima que no hace a nadie siervo por naturaleza. [...] Quiso decir que hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido.³¹⁰

Enquanto os indígenas permanecessem inferiores, como no estado de criança, suas condições jurídicas os manteriam sob a tutela política e justa do rei espanhol, no *status* de “servo civil” dentro da estrutura social tripartite.

Portanto, o possível oitavo título justo ficaria legitimado, mas com ressalvas: “[...] Lo acepto, (como dije) sin afirmarlo absolutamente y aun con la condición de que se haga por el bien y utilidad de los mismos y no como pretexto del lucro de los españoles. Que en eso está todo el peligro para las almas y su salvación eterna”³¹¹. Percebe-se a intenção do padre em

³⁰⁸ PAGDEN, op. cit., p. 146.

³⁰⁹ Ibid., p. 141.

³¹⁰ VITORIA, op. cit., p. 30-31.

³¹¹ Ibid., p. 98.

governá-los visando o bem comum e a garantia da evangelização católica sem intenções gananciosas, o que prejudicaria a efetivação de todo o processo educacional.

3.4 O tomismo espanhol de Francisco de Vitoria

3.4.1 *Os corpora celeste e político no tomismo*

As considerações trabalhadas nos tópicos anteriores em relação à situação político-jurídica dos indígenas dentro de um modelo tripartite de sociedade, desde a definição de sua natureza como seres humanos, racionais e livres, passando pelos requisitos básicos aristotélicos em compor uma civilização, mas em nível mais baixo em comparação aos espanhóis, os tornam politicamente servos civis que devem ser tutelados pela Coroa castelhana, mesmo os índios sendo verdadeiros donos de seus territórios. É com esse *status*, somado aos títulos legítimos, que deverá ser compreendido o projeto colonizador de Francisco de Vitoria.

A etapa da “arte de governar”, termo delineado de Michel Senellart, que recobre o período entre os séculos XIII e XVI, e a qual coexistem as tradições escolásticas e humanistas, é a que possibilita situar cronológica e conceitualmente o lugar do tomismo quinhentista do mestre salmantino. Apenas para recordar³¹², é o conceito de governo que abarca a soma de conhecimento aristotélico-tomista e se define como uma prática moral voltada para o bem comum em suas vertentes temporal e espiritual; é o *regnum* relacionado às exigências do *regimen* político cristão pelos meios da justiça e da razão, muito defendido no espaço universitário de Salamanca.

Na interpretação de Tomás de Aquino, essa concepção de governo vincula-se à ideia de salvação, que só pode ser alcançada em “unidade de paz” de quem rege a fim de estabelecer o bom governo garantindo a ordem e a prosperidade comuns, e criando as condições para a existência permanente dessas situações³¹³. Essa concepção acerca da finalidade do governo pressupõe conduzir o homem a seu fim pela sua natureza; ou seja, à salvação. Contudo, a

³¹² Rever páginas 70-72.

³¹³ “Assim pois, três condições se exigem para instaurar a boa vida moral na multidão. Primeira, estar a multidão fundada na unidade da paz. Segunda, ser essa multidão unida pelo vínculo da paz, dirigida a proceder bem. Pois, assim como não pode o homem agir bem a não ser pressuposta a unidade das suas partes, também assim a multidão de homens, carente da unidade da paz, é tolhida de bem proceder, enquanto anda em briga consigo mesma. Terceira: requer-se que, por destreza do regente, haja bastante das coisas necessárias para o bem viver. Por isso, constituída a boa vida na multidão por obra do rei, segue que deva tratar da sua conservação”. Cf. AQUINO, op. cit., p. 125.

salvação é a “finalidade espiritual” e suprema do bom governo, em que este, no âmbito temporal, deve ordenar os homens – animais sociais e políticos por natureza, mas que necessitam de alguém que os governe – em direção a uma vida virtuosa e feliz que lhes garantirá a vida eterna³¹⁴. Como afirma Senellart, nessa teoria “[...] o bem comum, longe de ser um ideal, é a condição mesma da vida social”³¹⁵.

As reflexões de Vitoria sobre o poder temporal dos reis da Espanha aos índios têm fundamentação no princípio tomista de que governar é realizar o bem comum de todos e conduzir os homens para seu fim. Lembrando que os pagãos não podem ser obrigados a aceitarem a fé católica, mas obrigados a abandonarem os rituais idolátricos sob pena de pecado mortal e de guerra justa, nos casos de antropofagia e sacrifícios humanos, o frade se baseia em Aquino para afirmar que os súditos não podem se tornar pessoas boas enquanto viverem nos maus costumes, correspondendo ao legislador proibir os vícios, tanto do direito natural quanto do divino.

Esta conclusión es más vital y parece nueva, pero yo creo que es muy probable. Corresponde al príncipe hacer que sus ciudadanos sean buenos. Es así que no pueden ser buenos si obran contra el derecho divino, incluso el revelado y sobrenatural. Luego el príncipe puede obligar a sus súbditos a esto.

En segundo lugar se prueba: es propio del príncipe hacer felices a sus súbditos. Ahora bien, no hay felicidad donde no hay hombres buenos, y los hombres no son buenos si no observan todos los mandatos divinos. Luego....³¹⁶

Toda essa premissa da incorporação dos homens nas cidades como condição para a vida em sociedade e para o funcionamento do *regimen e regnum* em relação ao bom governo que visa o bem comum dos súditos, e também o pressuposto tomista da hierarquia de leis, estão presentes em como Vitoria insere o índio na sociedade tripartite em que vive e na ordem moral que move o universo. Trata-se da doutrina jurídica dos *corpora*, elaborada e sintetizada

³¹⁴ “E, sendo a beatitude celeste fim da vida presentemente bem vivida, pertence à função régia, por essa razão, procurar para a multidão uma vida boa, segundo convém à consecução da beatitude celestial, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo-lhe o contrário, dentro do possível”. Cf. *Ibid.*, p. 124.

³¹⁵ SENELLART, op. cit., p. 177.

³¹⁶ VITORIA, op. cit., p. 103-104. “Toda esta tesis se confirma porque, como dice Santo Tomás, la intención de la ley o del legislador es el bienestar y la felicidad de la ciudad y de los ciudadanos. Por lo cual dice Aristóteles que llamamos cosas legales y justas a las que crean y conservan la felicidad. La felicidad, sin embargo, no puede existir sino allí donde hay virtud y rectitud de voluntad, como también dice Santo Tomás. Insiste que no hay verdadera virtud sin caridad que es la forma de todas ellas, y que ninguna virtud sin la caridad es propiamente virtud, porque no es propiamente bien; que sin caridad no hay virtud verdadera, y que la caridad es la forma de las virtudes.

em meados do século XIII sob influxos de Aquino com base na *Metafísica* de Aristóteles. Nela, existe um só corpo celeste (místico) que dirige os demais corpos no mundo por certa ordem da divina Providência, “[...] e a todos os rege a criatura racional. Igualmente, no homem a alma rege o corpo, e, entre as partes da alma, o irascível e o concupiscível são dirigidos pela razão. Também, entre os membros do corpo, um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça”³¹⁷.

Na mesma linha de raciocínio, Tomás de Aquino mostra que na natureza das coisas, há o governo universal e o particular. O universal seria o que tudo está sob o domínio de Deus, e o particular é um mundo menor por estar nas mãos do homem e nele se encontrar a forma do governo universal. “Pois, assim como toda criatura corpórea e todas as potestades espirituais estão sujeitas ao governo divino, também os membros do corpo e as mais potências da alma são regidos pela razão [...]”³¹⁸. Portanto, o rei está para o reino como a alma no corpo e Deus para o mundo.

O corpo celeste pertence ao governo universal, e o reino ao particular. Nesse sentido, de acordo com Anderson Reis,

[...] o reino era um corpo político constituído por comunidades (organismos) que deveriam ser reconhecidas por uma autoridade superior (rei, bispo) – como pessoa moral, dotada de personalidade jurídica, capaz de ser representada em justiça e de administrar seus bens – e constituídas com base numa finalidade coletiva inspirada na ideia geral de justiça ou de bem comum.³¹⁹

Ainda para o autor, as comunidades do corpo político se dividiam em dois tipos: os “corpos voluntários”, que surgiam pela iniciativa de um grupo de pessoas, tais como confrarias, fundações de caridade, ordens religiosas, universidades; e os “corpos naturais”, que apareciam em situações específicas ou por razões políticas, como as cidades, os *cabildos* eclesiásticos, as comunidades de habitantes rurais. Cada corpo era uma corporação que deveria reunir indivíduos interessados em buscar o bem comum e, ao mesmo tempo, integrar-se às demais

Corolario: Por esto es evidente que, como la virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, los que carecen de fe y de caridad no pueden ser buenos”. Cf. p. 105-106.

³¹⁷ AQUINO, op. cit., p. 29. “Importa, logo, considerar o que faz Deus no mundo, para se pôr, assim, manifesto o que cumpre fazer o rei. Ora, duas obras de Deus no mundo se hão de considerar, em geral: uma, pela qual cria Ele o mundo; outra, pela qual o governa. Estas duas operações, tem-nas a alma no corpo. Primeiro, com efeito, é o corpo informado pela virtude da alma; depois, é o corpo regido e movido pela alma”. Cf. p. 109.

³¹⁸ Ibid., p. 105.

³¹⁹ REIS, 2011, p. 117.

comunidades a fim de servir ao todo. Logo, a vida virtuosa e a salvação dependiam do funcionamento adequado de cada corporação³²⁰.

A doutrina dos *corpora* se organiza como uma *res publica* em que a estrutura da monarquia espanhola não se expressa apenas no monopólio da autoridade real, mas se estende nas demais comunidades que integram o corpo político em que coexistem as variadas jurisdições. Eis o bom governo como resultante desse conjunto corporativo. Na perspectiva tomista de Vitoria, os *corpora* celeste e políticos estão integrados no funcionamento hierárquico da lei natural e da ordem do mundo.

3.4.2 O tomismo vitoriano e as Leis Novas

As ideias defendidas por Las Casas, Vitoria, seu discípulo Domingo de Soto, marcaram a década de 1530 como um contexto de fortalecimento do pensamento dominicano e sua aproximação dos interesses papais, principalmente após as experiências históricas da conquista no Peru, o que explica alguns títulos legítimos de Vitoria. As maiores críticas desses intelectuais referiam-se à forma de subordinação da população nativa pelos agentes ultramarinos na lógica do *dominium* privado, o qual, na opinião deles, estava causando graves consequências políticas: deslegitimação das bulas alexandrinas relacionada à cláusula da evangelização; alienação dos poderes régio e apostólico sobre seus vassalos e fiéis; e o não cumprimento da liberdade jurídica dos indígenas e de seu estatuto político³²¹.

A bula *Sublimis Deus* de 1537 reforçou as reivindicações dos dominicanos, reconheceu o direito de *dominium* e proteção dos índios e representou um marco de intervenção do poder apostólico na condução da colonização americana, em que Vitoria defendeu pela lógica do poder indireto do Papa no temporal com fins espirituais. Para Bonciani, havia concorrências de forças políticas que disputavam o domínio dos nativos a fim de definir a preeminência política sobre os espaços coloniais. Esses “confrontos” se davam tanto pelo monarca e a Igreja, quanto pelos missionários, funcionários e colonos, que definiam os agentes responsáveis e a forma de realização do *dominium*³²².

Uma evidência dessas disputas foi a reação imediata de Carlos V ao tentar anular os efeitos da bula de Paulo III, em 1538 – ao mesmo tempo em que incorporava seu sentido à sua política –, e ter escrito uma correspondência de reprovação após a circulação da *Relectio de*

³²⁰ Ibid., loc. cit.

³²¹ BONCIANI, op. cit., p. 130.

³²² Ibid., p. 110.

Indis ao convento dominicano de *San Esteban*, em novembro de 1539. Nela³²³, o rei questiona indiretamente o segundo e terceiro título ilegítimo de Vitoria e credita a validade das doações papais de 1493.

As reivindicações do salmantino pelos títulos legítimos não eram contra a autoridade régia diretamente, mas pela ação privada e senhorial dos colonos que estabeleciam os fundamentos de legitimidade do *dominium*, como o questionamento às normas do *Requerimiento*. “A partir de Domingo de Soto e Francisco de Vitoria, os debates se concentraram na definição de quais seriam os responsáveis por essas mediações no espaço ultramarino. Os reis ibéricos, da sua parte, procuraram garantir o controle dessas mediações”³²⁴.

O poder de Carlos V sobre a América devia estabelecer um equilíbrio entre a postura missionária e a ação dos colonos, em um ambiente de constantes desequilíbrios, porém estáveis e não necessariamente opostos. Com as intenções do monarca em reconfigurar as relações de *dominium* e reforçar sua autoridade real, se aproxima das ideias dos frades dominicanos e “esquece” da carta de repúdio aos mestres de Salamanca para favorecer uma nova mediação na relação com os indígenas, de uma postura de aliança com o poder temporal e de incorporação dos índios à sociedade colonial.

As criações das Audiências e dos Vice-reinados já representavam esse novo momento da política régia. A aproximação com os dominicanos e as pressões por reformas pedidas por Las Casas e defendidas por Vitoria, fez com que Carlos V promulgasse as *Leyes Nuevas*³²⁵ para as Índias em 20 de novembro de 1542 com alguns acréscimos em junho de 1543, definindo um aparato político-administrativo nesses espaços.

O desafio e inovação da nova legislação era retirar a prioridade de um sistema de *dominium* privado e senhorial, representado pelos *repartimientos* e *encomiendas* de índios, para um sistema de *dominium* senhorial e político (público), baseado na relação de vassalagem, na prestação de serviços e no pagamento de tributos, de acordo ao estado jurídico

³²³ “Venerable padre Prior del monasterio de santisteban de la cibdat de Salamanca yo he sydo ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y también de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han hecho y hacen en estos reynos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la sede apostólica e bicario de Christo e daño de nuestra Corona Real destes reynos [...]”. Cf. ARCHIVO DE INDIAS, I39-I-9, años 1537-45, t. I9, folio 69, 1967, p. 152-153.

³²⁴ BONCIANI, op. cit., p. 111.

³²⁵ As próximas denominações serão traduzidas ao português como *Leis Novas*.

e político dos gentios e necessidade de tutela pela Coroa. O corpo de leis descreve a estrutura hierarquizada da complexidade político-administrativa das Índias e se organiza segundo essa hierarquia ao tratar de seus principais objetivos e das instituições coloniais.

Logo na primeira página das *Leis Novas*, já se encontram as instituições e as corporações em relação à hierarquia universal e moral, com os indígenas – livres e súditos – inseridos nos corpos políticos, nessa ordem: imperador Carlos V, príncipe Felipe, presidente do Conselho de Índias, vice-reis, presidentes e ouvidores das Audiências e Chancelarias, governadores, alcaides maiores, regedores, cavaleiros, escudeiros, oficiais, homens bons, capitães, descobridores, povoadores, vizinhos, habitantes, estantes e naturais³²⁶. Estes últimos eram os índios.

Mais adiante, a legislação deixa clara a política colonial com o viés tomista do bom governo e a necessidade de evangelização dos nativos à fé católica:

[...] nuestro principal yntento y voluntad siempre ha sido y es de la conservacion y agmento de los yndios y que sean ynstruidos y enseñados en las cosas de nuestra sancta fee catholica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros como lo son encargamos y mandamos a los del dicho nuestro consejo tengan siempre muy gran atencion y espeçial cuydado sobre todo de la consevacion y buen gobierno y tratamiento de los dichos yndios y de saber como se cumple y executa lo que por nos esta ordenado y se ordenare para la buena gobernavcion de las nuestras yndias y administracion de la justia en ellas y de hazer que se guarde cunpla y execute sin que en ello aya rremission falta ni descuydo alguno. [...] el buen gobierno y conservacion de las yndias ymporta mucho a nuestro servijio y al descargo de nuestra conçiençia [...].³²⁷

Percebe-se que no bom governo para as Índias a preocupação com os indígenas é o foco central, cuja condição era essencial ao bom funcionamento da república. E, para assegurar a boa condição dos naturais e o bom governo, exigia-se muita atenção com a nomeação dos funcionários reais. É o que Vitoria chamava a atenção no seu oitavo título legítimo ao anunciar que o rei da Espanha nomeasse ministros e governadores para os bárbaros. E nas *Leis*, o monarca ordena aos presidentes e ouvidores das *Audiencias* que enviem oficiais fiéis e prudentes para o bom tratamento dos naturais, pois a qualidade e a boa conduta pela

³²⁶ “Don carlos emperador semper augusto rrey doña juana su madre al yllustrisimo príncipe don felipe a los ynfantes y al presidente y los del nuestro consejo de las yndias e a los nuestros visorreyes presidentes e oydores de las nuestras audiencias y chançilleries rreales e nuestros gouernadores alcaldes mayores rregidores caualleros escuderos ofiçiales e omes buenos capitanes descubridores y pobladores y vezinos avitantes y estantes y naturales [...]”. Cf. MURO OREJON, 1945, p. 812.

³²⁷ Ibid., p. 815.

consciência reta cristã eram elementos indispensáveis também à administração da justiça e à boa governança³²⁸.

No caso da nomeação de missionários para a função religiosa, Carlos V chegou até a enviar uma carta ao próprio Vitoria, ainda em abril de 1539, para que indicasse doze clérigos de boa vida e exemplo capazes de instrução e conversão dos naturais da Nova Espanha e, com isso, serem servidos da graça de Deus.

Maestro fray Francisco de Vitoria, catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca; sabed quel obispo de Nueva España me ha escripto que en aquella tierra hay muy grand necesidad de clérigos, personas doctas, para que entiendan en la instrucción y conversión de los naturales della. Y que porque he sabido que vos tenéis discípulos sacerdotes de buena vida y ejemplo, nos ha escripto encargandoos cojais algunos dellos y procuréis con ellos que quieran ir a aquella tierra; que tiene proveído en Sevilla que se les dé pasaje y matalotaje.³²⁹

A preocupação das *Leis Novas* em incorporar os indígenas ao corpo da sociedade tripartite, garantir a conversão ao cristianismo, o trabalho tributário e o reconhecimento de sua condição de vassallos livres da Coroa castelhana, foi proibir a escravização dos índios por qualquer motivo³³⁰, e, na altura da promulgação destas leis, qualquer gentio que estivesse em escravidão deveria ser solto imediatamente, se não houver justo título adquirido antes da lei³³¹. As *Leis* também exigiram o fim gradual do sistema de *encomiendas*, determinando que, com a morte do *encomendero*, os nativos fossem subordinados diretamente à monarquia espanhola, e, novamente, qualquer índio que estivesse em *encomienda* deveria estar sob título justo, mas agora o *encomendero* tinha de reduzir seu número a uma honesta e moderada quantidade³³². A legislação ainda propõe o fim dos serviços pessoais contra a vontade dos

³²⁸ “Ordenamos y mandamos que los dichos nuestros presidentes e oydores puedan embiar y embien a tomar rresidencia a los nuestros gouernadores a las dichas nuestras abdiencias subgetos y a sus ofiçiales y a las otras nuestras justiçias hordinarias dellas cada y quando que les paresçiere que conviene segun los casos se ofresçieren y que para ello embien personas de fidelidad y prudencia que las sepan tomar y hazer justiçia a los que dellos oviere querellosos conforme a las leyes de nuestros rreynos y capitulos de corregidores dellos [...]”. Cf. *Ibid.*, p. 819.

³²⁹ ARCHIVO DE INDIAS, I39-I-9, lib. I9, fol 6º, op. cit., p. 156.

³³⁰ “Ordenamos y mandamos que de aqui adelante por ninguna causa de guerra ni otra alguna avnque sea so titulo de rrevelion ni por rrescate ni de otra manera no se pueda hazer esclauo yndio alguno y queremos sean tratados como vasallos nuestros de la corona de castilla pues lo son”. Cf. MURO OREJON, op. cit., p. 820. Em relação à causa de guerra justa por antropofagia e sacrifícios humanos, as *Leis Novas* não se manifestam sobre o assunto.

³³¹ “[...] los pongan en libertad si las personas que los touieren por esclausos no mostraren titulo como los tienen y poseen ligitimamente [...]”. Cf. *Ibid.*, loc. cit.

³³² “Porque somos ynformados que otras personas avnque tengan titulo los rrepartimientos que se les han dado son en exçessiba cantidad mandamos que las abdiencias cada qual en su jurisdicçion se ynformen muy bien desto y con toda breuedad y les rreduzgan los tales rrepartimientos a las personas dichas a vna onesta y moderada cantidad y los de mas pongan luego en nuestra corona rreal [...]”. Cf. *Ibid.*, p. 822.

índios³³³.

A Coroa de Castela, ao proclamar o fim progressivo das *encomiendas* ou a subordinação dos indígenas à sua autoridade por qualquer medida composta nas *Leis Novas*, reafirmava seu poder sobre os espaços e agentes coloniais, o que dava como principal elemento de definição da autoridade régia sobre os territórios americanos o controle das modalidades de *dominium* sobre os ameríndios³³⁴.

Para o historiador mexicano Gerardo Cisneros, a condição jurídico-política dos nativos em serem vassallos diretos da Coroa com especial tratamento, ao que foi visto sob os cuidados da legislação, faz parte do modo de funcionamento do regime monárquico espanhol, o qual os indivíduos que são menos capazes, entre os juridicamente livres, sempre necessitam de mais privilégios e proteção, e, por isso, devem ter melhor tratamento da lei. O corpo social e político da monarquia, com os indígenas sendo parte do corpo (ou uma corporação), delega a responsabilidade dos pagãos diretamente ao rei e a matéria espiritual aos missionários. Na lógica deste contexto do século XVI hispânico, o uso do termo “bárbaro” por Vitoria teria, também, a intenção de protegê-los³³⁵. Nesse sentido, o Quinhentos tomista não opõe necessariamente o índio como bárbaro e civilizado.

O discurso da legitimidade do domínio régio pelas *Leis Novas* mostra uma inclinação do modo de governar, a partir da década de 1540, para o posicionamento dos juristas-teólogos da Universidade de Salamanca, principalmente Vitoria e seu projeto colonial de viés tomista; um traço notável da vida intelectual espanhola, segundo Richard Morse, em que as universidades – como “corpos políticos voluntários” – eram integradas aos propósitos da expansão administrativa da Coroa castelhana.

A “escolha política espanhola”, expressão do autor, para o tomismo em quase meados do século XVI, deveria atender ao alcance de seu poder no ultramar com a responsabilidade da missão civilizadora de assegurar a justiça, completar a racionalidade dos indígenas e adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de “incorporar” os povos não cristãos aos corpos (*corpora*) celeste e políticos-morais da hierarquia universal das leis eterna, divina, natural e positiva, dentro de um cenário de alternativas políticas de matriz teológica e moral³³⁶.

³³³ “Ninguna persona se pueda servir de los yndios por via de naburia ni tapia ni otro modo alguno contra su voluntad”. Cf. *Ibid.*, p. 820.

³³⁴ BONCIANI, op. cit., p. 127.

³³⁵ LARA CISNEROS, 2014. *passim*.

³³⁶ MORSE, 1995, p. 39 e 42.

Ao retomar o início das *Leis Novas*, das instituições e corporações ordenadas, explica-se por este ponto de vista, a posição dos *naturais*, que ocupam o último lugar, mas, ao mesmo tempo, ocupam o centro de toda a regulação política, econômica, social e religiosa daquele espaço de domínio, porque são o meio de sua realização histórica na ordem moral, universal e Providencial cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento dessa dissertação pautou-se em importantes questões que perpassam a primeira metade do século XVI na península ibérica, especificamente na Espanha. A intenção foi analisar a *Relectio de Indis* do padre dominicano Francisco de Vitoria e como seus escritos contribuíram para a política colonial e ao modo de governar da monarquia castelhana.

Sob a égide das concepções tomistas de governo, justiça e direito, os questionamentos e preocupações de Vitoria se deram na qualificação jurídica e moral das guerras de conquista e ocupação de espanhóis sobre os territórios de povos indígenas. As noções escolásticas do *regimen* cristão de bom governo a fim de atingir o bem comum, deve fazer parte do cotidiano do governante para administrar a justiça a todos, sendo possível apenas com a “reta razão” do agir, e sempre com base na hierarquia ordenada das leis e do direito natural.

A “arte de governar” do *regimen* em contato direto com o *regnum* transforma reinar em sinônimo de governar pela prática moral do poder que visa o bem comum. Como o *regimen* não se reduz à vontade real e é compartilhado pelas corporações que integram o corpo político, há a premissa de que o direito é a expressão do justo, pois, para reger bem os homens, é necessário formular normas decorrentes daquilo que é justo, e a justiça seria o constante “ajuste” das regras às circunstâncias temporais e espaciais. Nesse sentido, toda essa formulação evidencia elementos das reflexões de Tomás de Aquino que atingem o século XVI hispânico e defendido fortemente nos meios universitários de Salamanca pelos mestres dominicanos de pensamento escolástico tomista e humanista: a ideia do direito como objeto da justiça, a principal das virtudes morais, que ordena o homem em relação aos outros e para o bem comum.

Em relação à lei natural, eixo priorizado por Vitoria em suas análises sobre as legitimidades da conquista e colonização da monarquia espanhola, o direito natural também foi um grande foco do frade em sua *Relectio*, no qual representa aquilo que é bom e justo na natureza e determina a justiça ou não de uma lei humana positiva; logo, esta deve ter sempre origem na lei natural.

Além de estabelecer a noção do “tripé” “governo, justiça e direito”, foi necessário trabalhar outras questões importantes que auxiliassem na compreensão das teses do mestre salmantino e suas bases teóricas. A começar pelo contexto histórico vivido pelo autor, o Renascimento é uma chave indispensável para esse fim. No eixo interpretativo da história

mestra da vida, os autores clássicos da Antiguidade greco-romana tiveram participação crucial na vida intelectual dos homens quinhentistas; somado a isso, percorreu-se dos diversos “renascimentos” e “humanismos” a partir das origens italianas com a intenção de analisar as especificidades espanholas.

Ainda no que se refere ao Renascimento, foi preciso discutir suas continuidades de ideais medievais, principalmente pelo uso constante das Sagradas Escrituras e alguns teólogos do período. No caso da Espanha, devido ao predomínio dos dominicanos de Salamanca em relação ao objeto de estudo desse texto, o humanismo teve forte ligação com o tomismo escolástico desse meio universitário, sendo a Bíblia, Aristóteles e Tomás de Aquino as principais fontes de exemplo do padre Vitoria.

A Universidade de Salamanca faz parte do lugar social de fala desses homens que se mobilizaram a deixar algo escrito sobre o Novo Mundo, tendo ido ou não à América. Lugar de produção do discurso que relaciona um sujeito individual ou um grupo com seu objeto para a definição de um saber; isto é, permitem percorrer o caminho da constante interação entre os textos e a realidade. E a instituição acadêmica salmantina adotava a metodologia escolástica de ensino, um método de produção de conhecimento que está embasado na disputa de questões, no levantamento de razões e no afastamento de possíveis objeções com os argumentos apoiados nas autoridades medievais e antigas; basicamente a estrutura textual da *Relectio* de Vitoria em emulação à *Summa* de Tomás de Aquino.

Esses textos produzidos, como de outros lugares sociais que refletem sobre alguma questão das Índias e de seus habitantes, ainda são muito interpretados como crônicas de forma generalizada, o que pode ocultar ou desprezar a coerência interna de cada texto. O significado etimológico da crônica é atrelado à noção de registro de acontecimentos no tempo, na forma de narrativas organizadas em ordem cronológica de eventos que partem de uma origem causal e visa atingir um fim normalmente esperado como efeito da causa, podendo se aproximar da própria concepção de história mestra da vida.

Os escritos da Universidade de Salamanca, a exemplo de Vitoria, não caracterizam uma crônica e se aproximam de um tratado político-jurídico e religioso pelas exigências éticas e morais do redator para que possa exercer essa atividade. Particularmente, são produções denominadas *relecciones*, em que todos os estudiosos devem trabalhar especificamente alguma questão aprendida durante o curso e desenvolvê-la aos métodos escolásticos já descritos, e geralmente era feita sobre alguma problemática abordada por Aquino.

Em emulação à *Summa*, Vitoria se preocupou com as questões jurídicas e morais da colonização e procurou soluções a importantes debates que inquietavam as consciências dos missionários espanhóis em relação aos territórios americanos e a situação dos povos indígenas. Ao estabelecer que eles não fossem os escravos naturais de que falava Aristóteles, o frade utilizou do próprio Filósofo para comprovar que os índios possuíam pelo menos os requisitos básicos de uma sociedade civilizada e política, mas o que faltava a essas gentes era a qualidade que os separava dos espanhóis altamente civilizados. De qualquer forma, apenas possuir os critérios aristotélicos já era suficiente para que fossem considerados seres humanos, racionais, livres e donos de seus territórios.

Com base nesse *status* dos indígenas, Vitoria mostrou na *Relectio* sete ilegitimidades que a Coroa castelhana vinha praticando nas suas políticas coloniais de *dominium*, e apresentou, em seguida, outros sete (ou oito) títulos legítimos que deveriam ser aplicados nas Índias. Por não serem escravos naturais, porém estarem em baixos níveis civilizacionais, o dominicano determina que os índios devam ser servos civis ou vassalos da Coroa para que possam ser instruídos na santa fé católica e na educação de viés tomista e humanista, e assim abandonar os maus costumes e sair do estado de infantilidade mental.

A ideia de *dominium* pela relação de vassalagem direta fica sendo encontrada, por exemplo, nas *Leis Novas* pela proposta do bom governo que visa o bem comum e o bom tratamento dos naturais. No corpo de leis, é demonstrado pelas instituições e corporações da hierarquia universal e moral, em que os indígenas, livres e súditos, pertencem ao último corpo político, mas, ao mesmo tempo, são o foco central da missão civilizadora e religiosa da escolha política espanhola em incorporar os indígenas aos *corpora*. Escolha tomista que teve nos mestres dominicanos de Salamanca, principalmente em Vitoria, grande expressão no momento de promulgação das *Leis Novas*, o qual mostra a importância de suas teses em um contexto renascentista da história Providencial espanhola ordenada e determinada pela lei natural.

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias

1.1 Impressos/Digitalizados

ARCHIVO DE INDIAS. Carta de Carlos V a Francisco de Vitoria. In: PEREÑA, Luciano; PRENDES, J. M. Perez (orgs.). **Relectio de Indis o libertad de los indios**. C.H.P., V, Madri: C.S.I.C., 1967.

_____. Carta de Carlos V al Prior de San Esteban de Salamanca. In: ____; ____ (orgs.). **Relectio de Indis o libertad de los indios**. C.H.P., V, Madri: C.S.I.C., 1967.

AQUINO, Santo Tomás de. **Do governo dos príncipes ao rei de Cipro**. Trad. Arlindo Veiga dos Santos. São Paulo: EDIPRO, 2013.

_____. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Suma de Teología**. Trad. Ángel Casado; Donato González; Victorino Rodríguez; Luis Heras; Jesús Arias. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989. tomo II, parte I-II.

_____. **Suma de Teología**. Trad. Ovidio Campo; Lorenzo Patón. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. tomo III, parte II-II (a).

_____. **Suma de Teología**. Trad. Manuel Flecha; Jesús Franco; Angel Casado; Luciano Becerro. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. tomo IV, parte II-II (b).

ARISTÓTELES. **A Ética**: textos selecionados. Trad. e notas Cássio M. Fonseca. 3. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015. (Série Clássicos Edipro).

_____. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala, 2000. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal – 16).

BÍBLIA, Português. **Bíblia online**. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corr. Disponível em: <<http://biblia.com.br/joao-ferreira-almeida-corrigida-revisada-fiel/>>. Acesso em: 15 ago. 2016.

BULA Inter-Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias político-administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492. In: FERNÁNDEZ, Alejandro Remeseiro. **Archivo de la Frontera**, Alcalá, 2004. p. 1-16.

CORTÉS, Hernán. **Quinta Carta de Relación**. Madrid: Dastin, 2003.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. **Apologética historia sumaria**. Madrid: Fundación el Libro Total, 1966. Disponível em:

<http://www.llibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072>. Acesso em: 5 jun. 2016.

LAS Leyes Nuevas 1542-1543. Reproducción de los ejemplares existentes en la sección del Patronato del Archivo de Indias. Transcripción y notas por Antonio Muro Orejon. **Anuario de Estudios Americanos**, Sevilla, n. 8, p. 812-835, 1945.

VITORIA, Francisco de. **Obras de Francisco de Vitoria**. Relecciones teológicas (1527-1541). In: URDÁNOZ, Teófilo (Org.). Madrid, 1960.

_____. Relectio de Indis. In: PEREÑA, Luciano; PRENDES, J. M. Perez (Orgs.). **Relectio de Indis o libertad de los indios**. C.H.P., V, Madrid: C.S.I.C., 1967.

VIVES, Juan Luis. De las disciplinas. In: **Obras Completas**. Tomo II. Madrid: M. Aguilar, 1948. p. 337-687.

_____. Introducción a la sabiduría. In: **Obras Completas**. Tomo I. Madrid: M. Aguilar, 1947. p. 1205-1257.

2. Fontes secundárias

2.1 Bibliografia geral

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BARRETO, Luís Filipe. **Descobrimientos e Renascimento**: formas de pensar nos séculos XV e XVI. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda – temas portugueses, 1983.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y transcendencia de su obra doctrinal. In: PEREÑA, Luciano; PRENDES, J. M. Perez (Orgs.). **Relectio de Indis o libertad de los indios**. C.H.P., V, Madrid: C.S.I.C., 1967.

BERNARDO, Débora Giselli. **Juan Luis Vives (1492-1540) e os ideais humanistas de Educação na aurora da Modernidade**. 2005. 121 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BONCIANI, Rodrigo Faustinoni. **O *Dominium* sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico**: da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615). 2010. 323 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

BRUIT, Héctor H. Apresentação Geral das Crônicas. In: KARNAL, Leandro. (Org.). **Idéias: Cronistas da América**. Ano 11 (1), Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2004.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. Trad. Vera Lúcia de Oliveira Sarmiento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Editoria UnB, 1991.

BURKE, Peter. A invenção da biografia e o individualismo renascentista. Trad. José Augusto Drummond; rev. Dora Rocha. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 83-97, 1997.

_____. **O Renascimento**. Trad. Rita Canas Mendes. 2. ed. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2014.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Historia atlántica e intelectualidad**: una entrevista con Jorge Cañizares-Esguerra. [nov./dez. 2011]. Entrevistadores: Luiz Estevam Fernandes e Luis Guilherme Kalil. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 7, p. 14-28, 2011.

CARRO, Venancio Diego. **La teología y los teólogos-juristas españoles frente a la conquista de América**. Salamanca, 1951.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes; rev. técnica Arno Vogel. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1984. v. II.

ELLIOTT, John H. **El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)**. Trad. Rafael Sánchez Mantero. Madrid: Alianza, 1972.

_____. **España y su mundo 1500-1700**. Madrid: Taurus, 2007.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira; KALIL, Luis Guilherme Assis. A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental. In: KARNAL, Leandro et al (Org.). **Cronistas do Caribe**. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2011. (Coleção Idéias 12).

FREITAS NETO, José Alves de. O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX. In: KARNAL, Leandro. (Org.). **Idéias**: Cronistas da América. Ano 11 (1), Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2004.

FUERTES HERREROS, José L. La estructura de los saberes en la primera Escuela de Salamanca. **Cauriensia**, v. VI, p. 103-145, 2011.

GETINO, Luis Alonso. **El maestro Fray Francisco de Vitoria**. Madrid, 1930.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Trad. Federico Carotti. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GÓMEZ, Fernando. Historicidad, Juridicidad y Para-Literatura: en torno a Francisco de Vitoria (1486-1546). **Anuario de Estudios Americanos**, Tomo LIX, 2, p. 413-440, 2002.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Trad. Denise Rossato Agostinetti; rev. técnica Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**: um ensaio sobre a representação do outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Rev. e ampl. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

JOSÉ, Maria Emília Granduque. **A presença de Malinche nas crônicas de Índias do século XVI**. 2011. 114 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2011.

KALIL, Luis Guilherme Assis. **Filhos de Adão**: as teorias sobre a origem dos indígenas (séculos XVI e XIX). Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

KARNAL, Leandro. Apresentação. In: _____ et al (Orgs.). **Cronistas do Caribe**. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2011. (Coleção Idéias 12).

_____. As crônicas ao Sul do Equador. In: _____ (Org.). **Idéias**: Crônicas da América II. Ano 13 (2), Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2006.

_____. Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade. In: _____ (Org.). **Idéias**: Cronistas da América. Ano 11 (1), Campinas, SP, UNICAMP/IFCH, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; rev. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KRISTELLER, Paul Oskar. **El pensamiento renacentista y sus fuentes**. Trad. Federico Patán López. 2. ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LARA CISNEROS, Gerardo. **¿Ignorancia invencible?**: superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII. México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

LARA, Silvia H.; MENDONÇA, Joseli Maria N. (Orgs.). **Direitos e justiça no Brasil**. Campinas: Unicamp. 2006.

LOPES, Marília dos Santos. Para uma soma do saber: a cultura do humanismo no Renascimento. *Gaudium Sciendi*, Lisboa, p. 79-88, mar. 2012.

MARAVALL, Jose Antonio. **Antiguos y Modernos**: visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento. Madrid: Alianza, 1998.

_____. **Estudios de historia del pensamiento español**. Serie Segunda: la época del Renacimiento. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

MARTINS, Ana Isabel Correia. Recepção do mundo epistémico da Antiguidade na historiografia Renascentista (*performance* humanista): as *Collectaneas* e os *loci communes*. **Classica (Brasil)**, Lisboa, v. 23.I/2, p. 132-142, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. In: MADRIGAL, Luis Iñigo (Coord.). **Historia de la literatura hispanoamericana** – tomo I – Época Colonial. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998. p. 57-116.

_____. El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana. **MLN**, v. 96, n. 2, p. 358-402, mar. 1981.

MORSE, Richard M. **O espelho de Próspero**: cultura e idéias nas Américas. Trad. Paulo Neves. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

OLIVEIRA, Susana Paula de Magalhães. **A mulher do Renascimento inglês segundo a Escolástica e a tradição medieval**. 2009. 160 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Ingleses) – Universidade Aberta, Lisboa, 2009.

PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre**: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Trad. Belén Urrutia Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

PEREÑA, Luciano. El texto de la “Relectio de Indis”. In: _____; PRENDES, J. M. Perez. **Relectio de Indis o libertad de los indios**. C.H.P., V, Madrid: C.S.I.C., 1967.

PICH, Roberto. *Dominium e Ius*: sobre a fundamentação dos Direitos Humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 376-401, jul./dez. 2012.

PORTUGAL, Ana Raquel. Confluência cultural nas crônicas das Índias. In: PORTUGAL, Ana Raquel; HURTADO, Liliana Regalado Cossio (Orgs.). **Representações culturais na América indígena**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. p. 43-58.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção justiça e direito).

REIS, Anderson Roberti dos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. 1492: partos do fecundo oceano, relatos históricos sobre o descobrimento da América em dois tempos (as *Décadas* de Anglería e de Herrera). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 30, n. 54, p. 727-751, set./dez. 2014.

_____. **A Companhia de Jesus no México**: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI-XVII). 2011. 279 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

_____; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A crônica colonial como gênero de documento histórico. In: KARNAL, Leandro (Org.). **Idéias**: Crônicas da América II. Ano 13 (2), Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2006.

RUIZ, Rafael. Formação da consciência do juiz no vice-reinado do Peru. **Rev. Hist.**, São Paulo, n. 171, p. 317-350, jul./dez. 2014.

_____. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos**: a evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência ‘Raimundo Lúlio’ (Ramon Llull), 2006.

SEED, Patricia. **Cerimônias de posse na conquista europeia do novo mundo (1492-1640)**. Trad. Lenita R. Esteves. São Paulo: Editoria UNESP, 1999.

SEHELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SILVA, Lucas Duarte. A Escola de Salamanca: entre o medievo e a modernidade. **Seara Filosófica**, n. 6, p. 76-84, Inverno, 2013.

SILVA, Renato Denadai da. **As quimeras do cronista**: frei Diego Durán e a produção de uma crônica de Índias. 2014. 170 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2014.

SILVA, Rodrigo Henrique Ferreira da. **Um apóstolo na América**: São Tomé e a crônica de Diego Durán. 2013. 63 f. Monografia (Bacharel e licenciado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2013.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Rev. Técnica Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SUESS, Paulo (Org.). **A conquista espiritual da América Espanhola**: 200 documentos, século XVI. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

URDÁNOZ, Teófilo. Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria. In: PEREÑA, Luciano; PRENDES, J. M. Perez (Orgs.). **Relectio de Indis o libertad de los indios**. C.H.P., V, Madri: C.S.I.C., 1967.

VARELLA, Alexandre C. **A embriaguez na conquista da América**: medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII. São Paulo, Alameda: 2013.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Simón. **Las crónicas como expresión y configuración de la mentalidad renacentista**. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997.

VINCENT, Bernard. **1492**: o ano admirável. Lisboa: Livros do Brasil, 1992.

VIROLI, Maurizio. **De la política a la razón de Estado**: la adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600). Trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal, 2009. (Serie Historia Moderna).