

INTERPRETAÇÕES DA CONTROVÉRSIA SOBRE A CONQUISTA DA AMÉRICA¹

Apesar da distância que nos separa dos acontecimentos e da publicação dos documentos fundamentais do debate, as interpretações continuam as mais divergentes e contrastantes, não somente sobre questões marginais, mas também sobre aspectos essenciais. Muitos temas são de desconcertante atualidade, nas suas semelhanças com os temas da polêmica contemporânea sobre a globalização, e suas consequências, um fenômeno que encontra suas raízes justamente naqueles trágicos acontecimentos históricos fundamentais para a constituição da Modernidade.

Sem querer fazer uma história da historiografia sobre a questão², queremos abrir uma confrontação com algumas das mais significativas e paradigmáticas interpretações do debate³.

2.1. O *Corpus Hispanorum de Pace*. Uma abordagem apologética.

Devemos aos estudiosos ibéricos a mais importante e qualificada contribuição ao conhecimento e divulgação do debate. São eles que, com muita competência e dedicação, levaram para o conhecimento público os textos fundamentais, publicando manuscritos considerados perdidos, promovendo novas edições de textos difíceis de serem encontrados e realizando um minucioso trabalho de reconstrução do contexto histórico-conceitual e dos personagens envolvidos no debate.

Mais complexa é a avaliação da chave de leitura utilizada pelos estudiosos espanhóis, que apresenta uma manifesta vontade apologética. Com efeito, um dos objetivos explícitos desse grande movimento de estudos acadêmicos é a justificação e a defesa do processo de conquista e colonização espanhola da imagem negativa que a famosa *leyenda negra* havia projetado nos séculos e que ainda persiste.

Em polêmica contra a *Leyenda Negra* foram publicadas várias obras que defendem a tese de que:

A legenda negra hispano-americana é um sofisma que serviu de arma política para combater Espanha e, não poucas vezes, a Igreja Católica. [...] As diversas correntes ideológicas demonstram, desde o princípio, esta desnaturalização intencional da “*Brevíssima Relación*” de Bartolomé de Las Casas sobre a destruição das Índias. O legado do Bispo do Chiapas se converteu em um verdadeiro panfleto nas mãos dos inimigos da Espanha⁴.

¹ Publicado originalmente in TOSI, G. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021, p. 63-119.

² Uma resenha histórica muito bem documentada sobre a questão pode ser encontrada in PÉREZ-LUÑO, A-E. *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*. Madrid: Trotta 1992, p. 43-76.

³ TOSI, G. *Interpretazioni del dibattito sul nuovo mondo*. «Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 164 (2005-2006), Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 547-585. O presente capítulo é uma versão atualizada, ampliada e modificada deste ensaio.

⁴ Os organizadores da coleção *Corpus Hispanorum de Pace* produziram várias obras sobre o que chamam de “processo à conquista de América” para combater a *Leyenda negra* e colocar em dúvida a existência de um genocídio. Ver: PEREÑA, Luciano (org.). *Proceso a la leyenda negra*. Testigos de excepción. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1996, p. 9. (a tradução é minha). IDEM. *Descubrimiento*

Na tentativa, de certa forma legítima, de contrastar a *leyenda negra*, cuja sombra ainda paira sobre a conquista ibérica, alguns intérpretes (sobretudo espanhóis e latino-americanos) propuseram uma nova e surpreendente chave de leitura do debate e dos seus principais protagonistas, com intenções apologéticas que se acentuaram sobretudo durante a ditadura franquista⁵.

Típico representante desse período é o dominicano Venancio Carro, que, na metade do século XX, promovia um revisionismo histórico que chegava não somente a exaltar o papel positivo de Espanha no Novo Mundo, mas a negar que a Espanha teve colônias no Novo Mundo:

Afortunadamente España siguió las normas de los teólogos-juristas, tan consultados por los Reyes Católicos, por Carlos V y por su hijo Felipe II: *La España peninsular dio a la España de ultramar todo lo que tenía*, y no era poco, por ser la primera potencia de Europa. Conscientes de esta realidad, los mejores críticos modernos de Hispanoamérica han reafirmado que *España no tuvo colonias*. En el Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia celebrado en la capital de la isla de Santo Domingo, la antigua Española, a primero de Octubre de 1957, y al cual asistimos formando parte de la comisión española, los representantes de Colombia pidieron, y así se acordó por unanimidad, que se desterrase la palabra *colonia* al hablar de la época española de Hispanoamérica”.

Como afirma um ilustre estudioso da tradição jurídica ibérica, Antonio-Enrique Pérez Luño⁶:

Recorreu-se, então, aos clássicos jusnaturalistas do *Siglo de Oro* como modelos autóctones de pensamento, sobre os quais reconstruir as glórias do Império perdido, que se pretendia restaurar. Anthony Pagden qualificou de “sutilmente propagandístico” o trabalho daqueles que, como Angel Losada, Venancio Carro e Teodoro Andrés Marcos, apresentaram os clássicos da Escola de Salamanca como legitimadores morais de um grande passado imperial com projeções até o presente. As discussões sobre a conquista da América se aduziam como provas da superioridade intelectual e ética de um Império que não somente havia atuado em favor dos súditos, espanhóis ou índios, como também da cristandade universal⁷.

Essa operação de recuperação *sub specie modernitatis* dos clássicos do pensamento espanhol foi brilhantemente analisada e criticada por Pérez Luño, segundo o qual essa postura interpretativa reúne ao mesmo tempo uma leitura apologética e uma leitura anacrônica:

y *Conquista ¿Genocidio?* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1990. Ver, de um ponto de vista mais crítico: G. CARCEL. *La leyenda negra*, 1989 e J. JUDERÍAS. *La leyenda negra*, Madrid: Editorial Swan, 1986.

⁵ CARRO, V. *Introducción General*. In SOTO, D. de. *De Iustitia et Iure*. Salamanca 1956, p. XXXV.

⁶ A. H. PEREZ LUÑO. La historiografía sobre el pensamiento iusnaturalista clásico español durante el franquismo. In IDEM. *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los Clásicos españoles en la filosofía del derecho*. Madrid: Trotta, 1992, p. 59-66.

⁷ IDEM, p. 60 (tradução minha).

O desejo de enaltecer sem limites nossos clássicos, unido a um uso metodológica e historicamente insuficiente das categorias filosóficas, jurídicas e políticas conduziu, em algumas ocasiões, a apelidar aquelas figuras com epítetos que rebaixavam as fronteiras do espaço e do tempo. A terminologia utilizada paga o preço ao excesso e sugere graves equívocos. Falar de um “espanhol na ONU”⁸ ou de um defensor do “*neoliberalismo econômico*”⁹ com referência a Francisco de Vitoria, pretender situar em seu pensamento a distinção entre “*Direitos individuais e sociais do homem*”¹⁰ e no seu “*direito de comunicação (jus communicationis)*” a regulamentação dos satélites espaciais;¹¹ atribuir a Bartolomé de Las Casas a redação de uma “*Carta dos direitos humanos*”¹² ou de um tratado dos “*Direitos civis e políticos*”;¹³ ou inventar em Domingo de Soto um “*Direito à própria imagem*”,¹⁴ representam metáforas doutrinárias não isentas de riscos¹⁵.

As consequências de uma leitura desse tipo são duplas: exalta-se o passado respeito à modernidade e, ao mesmo tempo, se reconhece a modernidade do passado, projetando nos autores do passado categorias, conceitos e problemáticas típicas da modernidade.

Nessa perspectiva, inserem-se aqueles estudiosos espanhóis que, durante e após o período franquista, colaboraram com a publicação de uma coleção de documentos, textos e comentários colocados sob o título de “*Corpus Hispanorum de Pace*”¹⁶. Segundo Luciano Pereña, coordenador editorial da coleção, a Escuela de Salamanca é a “*escuela de la paz*”¹⁷ e o seu fundador, Francisco de Vitoria, é exaltado como um “humanista”

⁸ HERNANDEZ, R. *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria*. Madrid: BAC, 1977.

⁹ URDANOZ, T. *Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria*” In, F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, Madrid 1967, p. 140-141.

¹⁰ HERNANDEZ, R. *Derechos Humanos en Francisco de Vitoria*. Salamanca: Ed. San Esteban, 1984.

¹¹ DESANTES, J. M. *El “jus communicationis” según Vitoria y la regulación de los satélites de difusión directa*. In “*Atlántida*”, Vol. VIII, 47 (1970), p. 471 ss.

¹² PEREÑA, L. *La carta de los derechos humanos según fray Bartolomé de Las Casas*. In “*Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*”, Sevilla, 1974, p. 293 ss.

¹³ PEREÑA, L. *Los derechos civiles y políticos según Bartolomé de Las Casas*. Madrid, 1974.

¹⁴ MARCANO, E. *Los derechos fundamentales en Domingo de Soto. Su contenido y su dimensión ético-jurídica*. Valladolid, 1986.

¹⁵ PÉREZ LUÑO, A. H. *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 64. (tradução minha).

¹⁶ O “*Corpus Hispanorum de Pace*” constitui uma coleção de textos originais, em edição crítica bilingue, de alguns dos mais importantes teólogos e juristas espanhóis do XVI século, desde a *De Indis* de Vitoria até o *De Legibus* de Suárez; do *Tractatus de bello contra insulanos* de Juan de La Peña, ao *De Regia Potestate* de Las Casas. A coleção produziu vários estudos monográficos sobre os diferentes aspetos do debate com a colaboração de estudiosos ibéricos e latino-americanos de grande valor. O *Corpus Hispanorum de Pace*, é publicado pelo “Consejo Superior de Investigaciones Científicas” (CSIC) de Madrid, sob a coordenação de Luciano Pereña, e iniciou suas publicações em 1963; em 1990 contava com 28 volume publicados. O intento apologético se mostra desde o título da coleção (*de pace*) e das obras; ao lado do título original em latim se acrescenta um em espanhol, que dá uma interpretação ao texto. Assim a *Relectio de Indis* de Vitoria é *De Indis o de la libertad de los índios*; a *Relectio* também de Vitoria sobre a guerra, é *de iure belli o de la paz dinámica*. O *De Regia Potestate* de Las Casas recebe o título de *Del derecho de auto-determinación*.

¹⁷ L. PEREÑA. *Estúdio preliminar* in: VITORIA, F. de. *Relectio de Jure Belli*. Madrid: CSIC, 1981, pp. 63 ss. (*Corpus Hispanorum de Pace*). Embora a maioria dos textos se refiram ao tema do direito de guerra (*de iure belli*).

(*defensor de lo humano*¹⁸), “mestre da paz”, “anti-imperialista e democrático”, criador de um “espírito novo de compreensão e de tolerância”, defensor da unidade da Europa e precursor de um sistema de “garantias e princípios da paz internacional, tais como o bloqueio econômico e diplomático”, que encontrava no Papado o árbitro natural para resolver os conflitos europeus:

Vitoria acabou por criar um espírito de compreensão e tolerância. Definiu Espanha como um estado nacional, democrático e independente do Papado e do Império. Concebeu América como uma comunidade de povos livres e protegidos politicamente pela Espanha. Defendeu uma Europa forte e unida sobre a aliança franco-espanhola à serviço unicamente da paz internacional¹⁹.

A preocupação pela unidade europeia (que se identifica com a política de Carlos V), afirma Pereña, conduz Vitoria a procurar “garantias para aquele sistema de princípios em um conjunto de instituições internacionais. Foram o bloqueio econômico e diplomático, as comissões de investigação e a intervenção de potências neutrais”²⁰. Não está claro onde Vitoria apresenta estas propostas tão “atuais”, porque não há referências aos textos. Em seguida, Pereña afirma que, para Vitoria: “A mediação do Papa parecia a forma mais natural e orgânica de resolver os conflitos internos da Europa”²¹, justo quando a autoridade do Papa era radicalmente contestada pela reforma protestante e pelo Rei de França, Francisco I.

Segundo Pereña, Vitoria propõe um visão “anti-imperialista e anticolonialista” da “missão” da Espanha no Novo Mundo, com o objetivo de “preparar os povos *atrasados* à independência política”, por meio da “civilização pacífica dos povos extra europeus” e no interior de uma comunidade internacional de iguais²². Parece bastante difícil distinguir as afirmações em que joga o *wishfull thinking* do comentador, em seu afã de defesa da atualidade do pensamento do mestre salmanticense, dos propósitos, das intenções e dos textos do próprio Vitoria²³.

¹⁸ Na apresentação da *Relectio de Indis*, encontramos afirmações hiperbólicas como estas: “Es la llamada de lo humano contra el materialismo moderno, la segregación racial y la despersonalización de las masas. Vitoria es todo un símbolo: la rebelión de la libertad del hombre contra la opresión del poder”. PEREÑA, L. *Introducción*. In: F. DE VITORIA. *Relectio de Indis (1538)*, Madrid, 1981 (1967), pp. I-VII.

¹⁹ PEREÑA, L. *Estudio preliminar*. In: VITORIA, F. de. *Relectio de Jure Belli*, op. cit., p. 65. A propósito destes temas me permito assinalar: TOSI, G. La dottrina della guerra giusta in F. de Vitoria. In: SCATTOLA, M. (org.) *Figure della Guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*. Milano: F. Angeli, 2003, p. 63-87.

²⁰ PEREÑA, L. *Estudio preliminar*, op. cit. p. 55.

²¹ IDEM, p. 60.

²² “Europa era parte de la comunidad internacional. Sus mismos intereses eran subordinados al bien común de todos los pueblos. El bien del Orbe non podía ser justificado con el interés colectivo de Europa, aunque estos fueron tan importantes para el progreso de la humanidad” (IDEM, p. 59). Pereña, porém, não cita os textos de Vitoria que confirmem tais afirmações. O mesmo acontece com afirmações ainda mais contundentes: “El concepto mismo de colonización convertía a los Estados europeos en instrumentos y mandatarios de la comunidad internacional: intervenían y colonizaban en nombre de la humanidad y únicamente para preparar los pueblos atrasados a la independencia política. Contra el colonialismo y el imperialismo, España debía preparar cultural y políticamente a los pueblos de América con el fin de que pudieran acceder por sí mismos a su propio gobierno” (IDEM, p. 60).

²³ Numa prospetiva parecida se coloca também a obra de um estudioso latino-americano, o argentino Alberto Caturelli, para o qual a descoberta está inserida num plano providencial sob o perfil teológico e histórico. CATURELLI, Alberto. *El Nuevo Mundo: el Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América y la Cultura Occidental*. México: EDAMEX, 1991. Para uma avaliação crítica de este texto ver: PIAIA, G., Rec. a: A. CATURELLI, *Il Nuovo Mondo riscoperto*. La scoperta, la conquista,

Nessa ótica, confere-se aos escolásticos de Salamanca o papel de absoluta proeminência, e sua “doutrina indiana” é considerada a “carta magna”²⁴ dos índios, o parâmetro de referência de todo o debate para, a partir desta posição central e ortodoxa, examinar as teses extremas e opostas de Sepúlveda e Las Casas.

Em relação a Sepúlveda, intenta-se uma operação de recuperação em chave “humanista”, atenuando suas divergências com os escolásticos de Salamanca e até com Las Casas²⁵.

Esse intento apologético encontra o seu principal obstáculo na figura de Bartolomé de Las Casas, que deve ser por um lado combatida, mas ao mesmo tempo, de alguma forma, assimilada. Na Espanha, o defensor dos índios, depois de um longo período de ostracismo e de aberta hostilidade²⁶ — porquanto considerado o principal responsável pela *leyenda negra* —, está sendo paulatinamente reabilitado e finalmente admitido ao *pantheon* das glórias pátrias. “*Es una gloria que nos pertenece a los españoles*”, afirma Luciano Pereña²⁷. Acrescenta logo, porém, que, embora seja um pensador genial, a sua obra foi prejudicada pelo fanatismo, pela intemperança, pela obsessão, ao contrário da moderação, do equilíbrio e da profundidade dos mestres dominicanos da “Escola de Salamanca”, dos quais depende completamente do ponto de vista teórico²⁸.

Parecida é a posição do já mencionado padre Venâncio Carro, ao qual devemos o mérito de ter sido um dos primeiros, em âmbito dominicano, a reconhecer o valor de Las Casas, porém com as seguintes ressalvas:

Las Casas se somou, ao mudar e converter-se, ao plano missionário dos primeiros missionários dominicanos, sendo um simples clérigo. **O que há de melhor e mais acertado nele, o recebe dos missionários e teólogos dominicanos, tanto na ordem ideológica como prática;** de sua parte, ele colocou uma constância e um zelo não superados, para lutar, durante mais de meio século, para uma nobilíssima causa, que era a mesma causa defendida pela verdadeira Espanha, pelos Reis, os teólogos-juristas e os missionários, Las Casas tem excessos de linguagem e exageros verbais; pero, **no fundo tem razão e não diz**

l’evangelizzazione dell’America e la cultura occidentale (Milano 1992) “*Studia Patavina*”, 39 (1992), pp. 644-647; e MALUSA, L. *La “coscienza cristiana” nella conquista d’America. Considerazioni di filosofia (e teologia) della storia*. In AA. VV. *L’universalità dei diritti umani*, op. cit. p. 211-229.

²⁴ PEREÑA, L. (coord.). *Escuela de Salamanca. Carta Magna de los indios. Fuentes Constitucionales (1534-1609)*, op. cit.

²⁵ Ver LOSADA, A. *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su “epistolario” y nuevos documentos*. Madrid 1973 (1949); IDEM. *Sepúlveda - Las Casas - Vitoria. Más coincidencias que divergencias*. In *I diritti dell’uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, op. cit. p. 439-462.

²⁶ O exemplo mais famoso desta interpretação hostil a Las Casas continua sendo o livro do historiador espanhol MENÉNDEZ-PIDAL, R. *El Padre de las Casas. Su doble personalidad*, op. cit. que suscitou uma reação de repúdio quase que unânime por parte dos estudiosos. Ver HANKE, L. *La lucha por la justicia*, op. cit., pp. 320-340; BATAILLON, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976 [1965], p. 5-42.

²⁷ “*Es una gloria que nos pertenece a los españoles. Por encima del fanatismo morboso de Bartolomé de Las Casas, de su especulación política sobre los textos científicos o de sus contradicciones psicológicas, el tratado “De Regia Potestate” ofrece valores positivos que no podemos silenciar y tenemos el deber de cultivar, reivindicar y actualizar.*” L. PEREÑA, *Presentación ao De Regia Potestate* de Bartolomé de Las Casas, na edição do “*Corpus Hispanorum de Pace*”, Vol. VIII, Madrid 1984, p. XI.

²⁸ CARRO, V. *Introducción general*. In: D. DE SOTO. *De Iustitia et Iure*, op. cit., p. XXXV. IDEM. *Los Postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas, sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los Maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*. In “*Estudios lascasianos*”, IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas (1566-1956), y en el “*Anuario de Estudios Americanistas*” XXIII (1966).

nada de novo, pois reflete o sentir de toda a Espanha cristã, que não era precisamente o dos *encomendeiros* e de alguns guerreiros²⁹.

Essa leitura apologética do processo de *Conquista* e distorcida da obra de Las Casas foi a ideologia dominante durante a Espanha do período franquista e só nas últimas décadas começou a ser criticada na própria Espanha e pelos próprios dominicanos, sobretudo pelo labor incansável do padre Isacio Pérez Fernandez³⁰.

Somente em tempos mais recentes, sobretudo após o fim do franquismo e durante o processo de democratização, a historiografia espanhola voltou a reflorir e apareceram leituras mais pluralistas de todo o debate e da obra do defensor dos índios³¹, inclusive entre os estudiosos dominicanos, como pode ser visto pelos numerosos e qualificados artigos publicados nos últimos decênios pela revista “*Ciencia Tomista*”³².

Neste sentido, é importante ressaltar a contribuição do professor Pedro Calafate, da Universidade de Lisboa, e do seu grupo de pesquisa sobre *A Escola Ibérica da Paz*, que publicou nas últimas décadas vários documentos de autores espanhóis e portugueses, muitos deles inéditos, sobre os temas da conquista, entre eles Martin de Azpilcueta (1492-1586), Frei António de São Domingos (1531-1596), Luís de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617), que ensinaram nas universidades de Coimbra e Évora.

Escreve Calafate:

Os autores desta Escola ibérica e hispânica, espanhóis e portugueses, eram todos homens de igreja, frades e clérigos, dominicanos uns, jesuítas outros, confessores régios, quase todos catedráticos de Teologia nas Universidades de Coimbra, Évora, Salamanca e Alcalá de Henares, teólogos reais no Concílio de Trento, abades de mosteiros e missionários, crentes sinceros a quem repugnava a ideia de que o Deus da paz deliberasse que os cristãos levassem a desolação e a morte àqueles que O não adoravam, derramando sangue dos Seus filhos, ocupando territórios alheios, expropriando os bens das comunidades indígenas e esmagando as suas soberanias, ainda que embrionárias, em territórios que nunca haviam pertencido aos cristãos, mediante práticas de crueldade a que se não tinham atrevido ainda os piores tiranos³³.

Neste livro, procuraremos mostrar — por meio de uma leitura o mais possível *iuxta propria principia* — como os teólogos e juristas da Escuela de Salamanca, ao debater as novas questões apresentadas pela descoberta do Novo Mundo, elaboraram

²⁹ CARRO, V. *Introducción general*: SOTO, D. de. *De Iustitia et Iure*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-68 (tradução minha).

³⁰ Ver a leitura totalmente diferente feita pelo dominicano Isacio Pérez Fernandez, que documenta a originalidade e a independência do pensamento do frade dominicano em relação aos mestres de Salamanca: PÉREZ FERNÁNDEZ, I. *Cronología comparada de las intervenciones de Las Casas y Vitoria en los asuntos de América*, op. cit., p. 539-568. Ver também a obra monumental: PÉREZ FERNÁNDEZ, I. *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas*. Revisado por Helen Rand Parish. Bayamon, Puerto Rico: Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe (CEDOC), 1981.

³¹ Entre as novas publicações sobre o debate ver: URBANO, Francisco Castilla. *El pensamiento de Francisco de Vitória*. Filosofía política e indio americano. Barcelona: Anthropos, 1992. REAL, Ricardo José Cuéllar. *Francisco de Vitoria y las cuestiones de India*. Sevilla: Punto Rojo libros, 2015.

³² Ver, por exemplo: FERNANDEZ-LARGO, Antonio Osuna. Bartolomé de Las Casas em el V Centenario. Revisión de su figura y de su doctrina moral. *Ciencia Tomista*, Año LXXXIII – Tomo CXIX – Sep. Dic. 1992 – N° 389, p. 459-498.

³³ CALAFATE, Pedro. *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (século XVI)*. *Teocomunicação*. Porto Alegre v. 44 n. 1 p. 78-96 jan.-abr. 2014

uma doutrina subjetiva dos direitos naturais, inovadora e original, que se diferencia tanto do direito objetivo antigo e medieval como dos modernos direitos humanos, mas que é, de qualquer forma, uma passagem obrigada para a afirmação histórica dos direitos humanos.

2.2. Quentin Skinner. Uma leitura contrarreformista.

Uma postura totalmente diferente da precedente, muito mais crítica em relação a Vitoria e à Segunda Escolástica, é a do britânico Quentin Skinner, professor em Cambridge e um dos mais prestigiosos expoentes da *conceptual history* inglesa, no seu livro fundamental sobre as origens do pensamento político moderno³⁴.

A Segunda Escolástica, que ele prefere chamar de “*neotomismo do século XVI* ou *renascimento do tomismo*”, é apresentada em chave meramente contrarreformista, ou seja, como uma doutrina elaborada para defender a ortodoxia católica contra os nominalistas, os luteranos, os humanistas, os maquiavélicos, em suma, contra “todos os heréticos do presente era”.

Uma de suas principais preocupações, afirmavam constantemente, consistia em refutar “todos os hereges desta era”. Os hereges que mais os preocupavam eram, é claro, os luteranos, e um de seus principais objetivos assim esteve em desacreditar não apenas o conceito luterano de Igreja, mas toda a concepção de vida política associada à reforma evangélica.

[...]

A *relectio* de Vitoria intitulada *Do poder da Igreja (De Potestate Ecclesiae)* em boa medida se dirige contra “as palavras de excepcional imprudência de Lutero” e de outros “hereges incrivelmente arrogantes”, que não fazem caso das tradições da Igreja, afirmam que “todos os cristãos são igualmente sacerdotes” e insistem em que “o poder da Igreja reside em todas as pessoas, não contendo graduação ou ordens eclesiásticas de espécie alguma”³⁵.

Skinner discorda de autores como o francês Pierre Mesnard³⁶ e a britânica Bernice Hamilton³⁷, que consideram Vitoria e Soto escolásticos com simpatias humanistas, não

³⁴ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Revisão técnica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

³⁵ IDEM, p. 417.

³⁶ No capítulo que Mesnard dedica a Vitoria, em *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*, o mestre de Salamanca é considerado como um escolástico profundamente influenciado pelo humanismo cristão de Erasmo: “Amigo e discípulo de Erasmo, [Vitoria] lutou no seu ambiente para a “filosofia cristã” e o culto das *humanitates*: quando se tornou celebre e influente em Espanha, interveio em favor do teólogo de Roterdã, a quem havia permanecido fiel. À sua formação parisiense e à influência erasmiana deve seus dotes de estilo”. MESNARD, P. *Il pensiero politico rinascimentale*. Bari: Laterza, 1964 [1951], p. 105 (tradução minha).

³⁷ Bernice Hamilton afirma que, até a segunda metade do XVI século (e talvez para além disso) na Espanha não havia sido criado ainda um clima antiliberal (*illiberal atmosphere*) e que a intolerância (*bigotry*) e a censura não eram tão ativas como pretende certa historiografia. Como exemplo, *inter alia*, deste clima, cita a ampla aceitação que tiveram em Espanha as ideias de Erasmo. Sobre o episódio da junta de Valladolid de 1527, a estudiosa afirma que se tratou de uma questão mais de forma que de conteúdo. O próprio Erasmo, numa carta a Vitoria, se queixa de que: “Foram examinadas de maneira escolástica e o estilo da Sorbonne coisas que possuíam um valor puramente retórico”; e Vitoria havia afirmado que Erasmo, de filólogo que era, queria se passar por teólogo. Ver HAMILTON, B. *Political Thought in Sixteenth Century Spain*. Oxford: The Clarendon Press, 1963, p. 9 e p. 172 (tradução minha). Sobre a influência do erasmismo em

hostis a Erasmo e comprometidos com a promoção de uma síntese entre escolástica e humanismo:

Além de apontar os erros dos luteranos, os tomistas consideraram igualmente prioritário corrigir diversas heresias de responsabilidade dos humanistas. Inicialmente, voltaram a atenção para as perigosas ideias acerca da Igreja que vinham de Erasmo e vários outros humanistas cristãos. A necessidade de contestar essa perspectiva, e em especial de submeter as obras do próprio Erasmo a um exame pormenorizado, foi plenamente reconhecida pela primeira vez durante uma conferência de teólogos realizada em Valladolid, em 1527, na qual Vitoria e seus associados renegaram a simpatia que antes haviam expressado pelo programa do humanismo cristão, passando a criticar uma série de dezenove heresias, que Diego López de Zuñiga alegava ter descoberto nas obras publicadas de Erasmo.

[...]

É importante notar como Vitoria e Soto rapidamente radicalizaram sua oposição a Erasmo, dado que a perspectiva de ambos já foi considerada, quem sabe de forma errada, uma tentativa de combinar a escolástica com o humanismo cristão³⁸.

Skinner considera Vitoria, portanto, um escolástico que já participa de um clima contrarreformista. Para manter a coerência com esse esquema, insere também a polêmica sobre o Novo Mundo no contexto da resposta que os “renovadores do tomismo” deram aos “humanistas” e aos “luteranos”, em particular sobre a questão da relação entre natureza e graça³⁹.

O ponto de contato entre humanistas — neste caso representados por Sepúlveda — e luteranos seria, para Skinner, a tese luterana de que a natureza humana foi irremediavelmente corrompida pelo pecado e somente a misteriosa intervenção da graça divina poderia salvá-la; tese que contrastava com a tradicional doutrina de Santo Tomás de que a graça não elimina, mas somente aperfeiçoa, a natureza humana.

O que estava em jogo era a legitimidade e legalidade do domínio natural dos povos indígenas, que Sepúlveda negava, entre outros motivos, por causa da sua infidelidade, ou falta de religiosidade. Segundo Skinner, esses argumentos eram apoiados também pelos humanistas: “Mas os mais perigosos entre os humanistas eram aqueles em quem os tomistas enxergavam afinidades com as concepções luteranas da sociedade política”⁴⁰. Em primeiro lugar Erasmo, mas também Sepúlveda:

[Os tomistas] preocuparam-se, acima de tudo, em responder às teses que Juan Ginés de Sepúlveda e seus seguidores começavam a sustentar, com respeito à legitimidade das conquistas espanholas no Novo Mundo. [...] A essência de seu argumento era que, como os índios não detinham o conhecimento da fé cristã, não se podia dizer que vivessem com genuína “liberdade política e dignidade humana”.

Espanha e especificamente sobre o Novo Mundo, ver o clássico: BATTAILLON. M. *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991 (“Erasmo y el Nuevo Mundo”, pp. 807-832).

³⁸ SKINNER, Q. *As Fundações*, op. cit. p. 419.

³⁹ Apesar de Skinner reconhecer que “Sepúlveda foi pessoalmente ao Concílio de Trento defender suas teses”, IDEM, p. 420.

⁴⁰ IDEM, p. 420. Embora, como vimos, o “humanista” Sepúlveda tivesse publicado panfletos polêmicos tanto contra Erasmo como contra Lutero.

[...] Para os teóricos jesuítas e dominicanos, era algo difícil opor-se à tese de Sepúlveda, pois ela se fundamentava numa referência à *Política* de Aristóteles, autoridade por quem expressavam a maior reverência. Não obstante, é certo que consideravam essencial repudiar o modo como Sepúlveda defendia a ética do Império. Mostravam-se, sem a menor dúvida, preocupados com as implicações heréticas de sua argumentação, em especial porque ela se baseava na tese, afim ao luteranismo, de que toda genuína sociedade política sempre deveria estar alicerçada na piedade. E se opunham com igual sinceridade, por motivos puramente humanitários, a suas tenebrosas consequências para os índios da América, à medida que as teses de Sepúlveda alcançavam, na prática, uma aceitação quase universal⁴¹.

Em relação à *Relectio de Indis* de Vitoria, Skinner evidencia como o mestre de Salamanca refutasse como herética a teoria — que se encontrava já em Wycliff e Hus — segundo a qual o verdadeiro domínio deve estar sempre fundado na graça divina. Por isso, afirma que os indígenas exerciam um verdadeiro *dominium* sobre os próprios assuntos públicos e privados (*barbari isti sunt veri domini et publice et privatim sicut christiani*). Dessa maneira, afirma Skinner, eram recusadas como heréticas as teorias “quase luteranas” de Sepúlveda.

Além de responder às heresias dos luteranos, os teóricos da Contrarreforma também dirigem seus argumentos contra seus vários inimigos humanistas. Em primeiro lugar, conseguem replicar à malvista sugestão de Sepúlveda de que os infiéis são incapazes de manter uma sociedade política genuína, sendo, portanto, legítimo conquistar e escravizar os indígenas do Novo Mundo. O equívoco presente nessa ideia, asseguram, é o mesmo erro fundamental dos luteranos. Sepúlveda e seus adeptos não reconhecem que, como é facultado a todos compreender a lei natural, deve ser possível a qualquer agrupamento de homens estabelecer uma sociedade política sem necessidade da revelação, simplesmente consultando e seguindo seus instintos sobre as regras da justiça natural⁴².

Concordamos só em parte com essa interpretação do grande *scholar* inglês. Certamente a concepção tomista da relação natureza-graça, muito mais positiva do que a agostiniana-luterana, será utilizada por Vitoria e Soto e, sobretudo, por Las Casas, para acusar Sepúlveda de heresia e jogará um papel importante na recusa dos teólogos de Salamanca e de Alcalá à publicação do *Demócrates Segundo*.

Entretanto, se as observações de Skinner em relação à polêmica antiluterana no debate natureza-graça são pertinentes, elas não valem para os “humanistas”, que não compartilhavam certamente da concepção pessimista de Lutero sobre a natureza humana. Aliás, utilizando as categorias de Skinner, seria muito fácil mostrar como o pensamento do “humanista” de Córdoba é muito mais “contrarreformista” que aquele dos mestres de Salamanca. Não somente porque Sepúlveda escreveu um tratado contra Erasmo e outro contra Lutero, e foi pessoalmente ao Concílio de Trento para defender as suas teses sobre a Conquista, mas sobretudo porque compartilhava os princípios teocráticos comuns a uma grande parte dos teólogos do seu tempo, que fundamentavam as Bula pontifícias de

⁴¹ IDEM, p. 421. No entanto, é preciso observar, como veremos mais adiante, que apesar de Sepúlveda retomar alguns temas do agostinismo político (subjacentes a algumas teses luteranas), não afirmou que “de que toda genuína sociedade política sempre deveria estar alicerçada na piedade”.

⁴² IDEM, p. 445.

Alexandre VI e que os escolásticos de Salamanca contestavam. Não por acaso, o “humanista” foi nomeado cronista e capelão do Imperador e gozou sempre de proteção na Cúria romana⁴³.

Per isso consideramos redutiva e insuficiente, diante da complexidade da controvérsia sobre o Novo Mundo, a contraposição de Skinner entre “contrarreformistas” e “humanistas” e particularmente desviante em relação ao pensamento de Vitoria, que nasce e se desenvolve num contexto que, como afirma Bernice Hamilton, não pode ser ainda definido contrarreformista.

Talvez seria mais pertinente inserir historicamente o pensamento de Vitoria e da Escuela de Salamanca (porque há diferenças entre os fundadores dominicanos da escola e os continuadores jesuítas, que Skinner analisa em conjunto) no âmbito da chamada “Reforma Católica”, ou seja, aquele movimento de renovação do catolicismo que se desenvolve entre 1530 e 1550, que recebe a influência do humanismo cristão e que precede o enrijecimento sucessivo ao Concílio de Trento⁴⁴. A própria surpreendente liberdade de debate e a falta de censura, evidenciadas por Lewis Hanke, pode ser um sinal deste clima cultural, que mudará com Felipe II e com o Concílio de Trento. Por exemplo, Las Casas, em 1552, logo após a controvérsia de Valladolid, que foi o último grande debate aberto, pude publicar, sem pedir a autorização, oito dos seus principais tratados; mas a partir desta data não lhe será permitido publicar mais nenhuma obra.

Acreditamos, portanto, que a Disputa do Novo Mundo, embora obviamente não possa ser isolada do contexto histórico-conceitual da época, deve ser enfrentada na sua especificidade e não como um aspecto marginal e secundário de uma disputa entre Humanistas e contrarreformista.

Neste contexto, os neotomistas não estão lutando contra adversários “externos” à ortodoxia católica, mas enfrentam uma luta “interna”, que os obriga a assumir posturas mais originais e abertas que beiram a heterodoxia; como esperamos demonstrar no decorrer da exposição sobre o debate.

2.3. Anthony Pagden. Um olhar etnológico.

Em *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner dedica poucas páginas à controvérsia sobre a Conquista, nas quais reconhece que os escolásticos desenvolvem de maneira exaustiva a intuição tomista e que:

O testemunho que Las Casas forneceu em seu tratado *em defesa dos índios* [a *Apologia*] ainda constitui um documento impressionante e sobretudo convincente, muito embora, em seu forte empenho de

⁴³ Anthony Pagden, que se formou com Skinner, o reconhece: “Pelo que parece, apesar de ter frequentado o mundo intelectual bastante aberto dos aristotélicos italianos, sua mente permaneceu rigidamente ortodoxa e profundamente chauvinista. Incerto até sobre os riscos do seu amor para os estudos clássico, Sepúlveda estava longe de ser o humanista iluminado que muitos historiadores tentaram pintar. À sua maneira, ele era, para usar as palavras de Marcel Bataillon, o típico representante daqueles que estavam preparando o terreno para ‘a restauração dogmática de Trento’”. PAGDEN, A. *La caduta dell'uomo naturale*. L'indiano d'America e le origini della etnologia comparata. Torino: Einaudi, 1989, p. 141 (A citação de Bataillon é retirada de *Erasmus y España*, op. cit. p. 409. A tradução é minha).

⁴⁴ Segundo esta leitura, “a Contrarreforma opera em relação às precedentes tentativas de Reforma católica de maneira nova e muitas vezes contra elas. Compartilham desta opinião historiadores católicos como Imbart de la Tour, Jedin, Brezzi, Alberigo, e historiadores laicos como Febvre.” Ver MALUSA, L. *Dall'Umanesimo alla Controriforma*, in “Storia del Pensiero Occidentale” diretta da M. F. Sciacca, Vol. III, Milano: Marzorati Ed., 1975, pp. 303-309, a p. 307.

justificar cada um dos aspectos da vida indígena, chegue a proceder a uma longa defesa do canibalismo e dos sacrifícios humanos⁴⁵.

Apesar desses excessos que o escandalizam, o professor de Cambridge interpreta o pensamento de Las Casas como substancialmente devedor e dependente da doutrina de Vitoria:

A essência de seu argumento toma por base a mesma premissa central de Vitoria: todos os homens, exceção feita talvez a pouquíssimos bárbaros, são igualmente dotados por Deus das mesmas capacidades de raciocínio. Assim, Las Casas insiste desde o início em que Sepúlveda está fundamentalmente errado quando supõe que os indígenas são bárbaros no senso estrito de que Deus “determinou que lhes faltasse a razão”. Admite que sem dúvida sejam bárbaros no sentido de não ser cristãos, porém sustenta que isso de modo algum os impediu de formar uma sociedade política legítima, com “suficiente conhecimento natural e capacidade para dirigir e governar a si mesma”.

Conclui que, como construíram uma sociedade sem o benefício da revelação, não pode haver razão para usar sua falta de entendimento cristão como desculpa para escravizá-los. Concorde que, obviamente, é legítimo “instruí-los na palavra de Deus”, esperando que possam ser “conduzidos de forma benigna a aceitar o melhor modo de vida”. Mas ainda afirma, de maneira muito semelhante a Vitoria, que, mesmo que se recusem a ser dessa forma conduzidos, isso não constitui razão para proceder ao modo dos espanhóis - “como carrascos ferozes”, tentando “justificar sua escravização” e explorando-os para seu próprio “conforto e prazeres”, coisas que julga contrárias ao verdadeiro espírito do cristianismo⁴⁶.

Será um aluno de Skinner, Anthony Pagden, que irá retomar, a partir da mesma posição⁴⁷, o estudo do pensamento político da Escolástica espanhola numa série de estudos que fizeram de Pagden um dos mais maiores especialistas das doutrinas política dos impérios coloniais modernos⁴⁸.

Um dos primeiros e mais importante ensaios sobre o assunto é o livro *A queda do homem natural. O índio americano e as origens da etnologia comparada*, do qual nos ocuparemos⁴⁹. O homem natural a que Pagden se refere não é o homem do estado de natureza dos jusnaturalistas modernos, mas uma referência à concepção estática e hierárquica da natureza humana da tradição antiga e medieval, que começa a ser questionada pela imagem dos povos do Novo Mundo.

⁴⁵ SKINNER, Q. *As Fundações*, op. cit., p. 447.

⁴⁶ IDEM, p. 447.

⁴⁷ Ele considera a análise de Skinner “the best analysis of the political thinking of the Neo-Tomists “. Ver. VITORIA, F. de. *Political writings*. Edited by A. PAGDEN - J. LAWRENCE, Cambridge 1991, p. XXXI.

⁴⁸ PAGDEN, A. *The “School of Salamanca” and the “Affair of the Indies”*, in “History of Universities, I: Continuity and Change in Early Modern Universities”, Avebury 1981, pp. 71-112; IDEM. *Dispossessing the Barbarian: Rights and Property in Spanish America*, in “Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory (1513-1830)”, New Haven and London: Cambridge University Press, 1990, pp. 13-35; IDEM. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France (c. 1500-c.1800)*. New Haven-London: Yale University Press, 1995, pp. 29-62. IDEM. *Povo e Impérios. Uma história de migrações e conquistas da Grécia até a atualidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

⁴⁹ *The Fall of Natural Man: the American Indians and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1986 (1982). (Utilizaremos a tradução italiana: *La caduta dell'uomo naturale*, op. cit.).

Como escreve o autor na introdução:

Este livro é uma tentativa de explicar aquela mudança de ampla repercussão na maneira de entender as sociedades humanas que marcou a passagem [...] de uma descrição das culturas baseada sobre um conceito de natureza humana constante no tempo e no espaço para um mais amplo relativismo antropológico e histórico⁵⁰.

Segundo Pagden, um dos resultados mais relevantes e inesperados do suscitado pela descoberta dos povos do Novo Mundo foi o de promover um deslocamento das tradicionais concepções estáticas da natureza humana como essencialmente uniforme para uma abordagem mais relativista, que conduz à afirmação — que se tornará um lugar-comum no século XVII — segundo a qual “as diferenças de comportamento cultural poderiam ser explicadas através dos diferentes graus de desenvolvimentos históricos”⁵¹.

Para Pagden, a questão teórica fundamental levantada pela descoberta do Novo Mundo era a do valor universal da lei natural, que deveria ser conhecida por todos os povos, inclusive os infiéis, porque inscrita por Deus no coração de todos os homens, desde a criação do mundo. A descoberta de populações que viviam, há milhares de anos, isoladas do resto do mundo e que praticavam costumes verdadeiramente “inaturais” como o canibalismo e os sacrifícios humanos colocava seriamente em questão a validade da doutrina. Com efeito, perguntavam-se os escolásticos:

Se eram *irracionales* ou *amentes*, como explicar as suas cidades, a administração civil e religiosa e assim por diante. Se eram homens racionais, como explicar o canibalismo, os sacrifícios humanos, as técnicas primitivas de agricultura e o caráter imitativo da arte?⁵².

A resposta mais imediata e comum foi considerar essas manifestações típicas de povos bárbaros e selvagens, identificando-os com os bárbaros em absoluto (*simpliciter*) ou por natureza da exegese medieval da *Política* de Aristóteles. A outra solução, que havia sido levantada por alguns teólogos e juristas, foi de considerá-los como uma terceira espécie, situada entre os homens e os macacos.

Mas os maestros de Salamanca não poderiam aceitar a tese de que povo inteiros, por milênios, tivessem ficado na ignorância não somente do cristianismo, mas também dos princípios elementares da lei natural. Tratava-se de um problema eminentemente teológico, que jogava uma sombra inquietante sobre a doutrina jusnaturalista.

Pagden afirma que, na *Relectio de Indis*, Vitoria recusava as duas teorias, a primeira porque o princípio aristotélico da perfeição da natureza (*natura nihil frustra facit*) impedia que a doutrina da escravidão natural de Aristóteles pudesse ser aplicada a povos inteiros, ainda mais para um cristão que acreditava na existência de um Deus onipotente e providente. Mas também Vitoria não aceitava a segunda teoria, daqueles que consideravam que “os índios das Américas não eram verdadeiros homens, mas uma terceira espécie animal entre o homem e o macaco, criada por Deus para melhor servir o homem”, como havia dito, por exemplo, Bernardino de Minaya⁵³.

Vitoria, segundo Pagden, proporia uma outra opção:

⁵⁰ PAGDEN, A. *La caduta dell'uomo naturale*, op cit., p. VII (tradução minha).

⁵¹ IDEM, p. IX.

⁵² IDEM, p. 110.

⁵³ IDEM, p. 122.

Para Vitoria, os índios não eram uma terceira espécie, mas um tipo de crianças crescidas e dotadas de faculdades racionais ainda em potência, não em ato, mas completas. [...] Os índios, como as crianças de outras raças, um dia cresceriam e se tornariam cidadãos livres e independentes de uma verdadeira *polis*, mas até aquele momento, pelo seu próprio bem, deviam permanecer sob a tutela legítima do rei de Espanha, num estado similar, embora não igual, àquele dos escravos⁵⁴.

As manifestações irracionais ou pouco racionais dos indígenas eram assim interpretadas não como expressões de homens naturalmente e irremediavelmente inferiores, mas de mentes ainda em formação e somente potencialmente racionais, como são as das crianças.

Qualquer pretensão de *dominium* em América era justificada não pelos *direitos* da Coroa, mas pelo seu dever cristão de ajudar o desenvolvimento das populações que haviam permanecidos no estágio de obtusidade infantil. No entanto, para chegar a esta conclusão, eles foram obrigados a inventar uma própria teoria da relatividade do comportamento social humano. O que eles fizeram (como explicarei no cap. IV), foi transferir um certo tipo de argumentação de um ramo da psicologia aristotélica (referente à condição mental dos escravos) a um outro (referente ao estado mental das crianças)⁵⁵.

Utilizando então as categorias aristotélicas de ato e potência, Vitoria e seus discípulos demonstrariam, segundo Pagden, como a suposta inferioridade dos índios não seria permanente, mas temporária; e como eles seriam seres humanos cujo intelecto se encontrava ainda em estado de devir, em potência mais do que em ato⁵⁶.

Dessa maneira, o bárbaro que havia sido excluído da vida humana era colocado de volta à civilização, embora no nível social o mais baixo possível:

Socialmente estava no nível de um camponês, uma criatura rude que vivia estranhada daquela sutil trama de afiliações, esquemas de comportamento, modalidade de linguagem e de expressão que constituíam o homem civil; e psicologicamente no nível de uma criança, criatura irreflexiva, dominada pelas paixões e semirracional. Apesar disso, porém, o índio estava “dentro”⁵⁷.

Assim, Vitoria abre a possibilidade de uma ação missionária que desenvolva as potencialidades racionais e para uma interpretação histórica e evolutiva do mundo americano que será seguida depois de forma mais ampla por Bartolomé de Las Casas e José de Acosta.

O defensor dos índios é, com efeito para Pagden, um dos primeiros autores modernos a reconhecer que as diferenças espaciais podem ser assimiladas a diferenças temporais e que os costumes inaturais dos povos recentemente descobertos derivam do fato de que estes eram “mais jovens” na escala histórica comum a todos os homens. Encontram-se aqui os primeiros sinais daquilo que será chamado no século XIX de etnologia comparada

⁵⁴ IDEM, p. 122-123.

⁵⁵ IDEM, p. IX. “

⁵⁶ IDEM, p. 110

⁵⁷ IDEM, p. 123.

A imagem estática do homem da natureza, que perdurava desde a Antiguidade, “cai” e são introduzidos elementos dinâmicos que fazem pensar que também a natureza humana possui uma história e está sujeita a uma evolução e a um progresso.⁵⁸

A análise de Pagden toca num dos temas cruciais da controvérsia, ou seja, a questão da natureza humana e da validade do direito natural universal, como veremos no desenvolver do texto. Mas a solução por ele proposta não parece ser adequada e foi criticada por Brian Tierney da Cornell University, especialista da tradição jurídica medieval e estudioso do debate sobre a conquista (cujo pensamento analisaremos mais adiante), segundo o qual toda a estrutura do livro está baseada num profundo mal-entendido (*misunderstanding*) do pensamento de Vitoria:

Vitoria não reconhece uma contradição inerente à teoria aristotélica da escravidão natural; não afirma que os índios eram crianças por natureza, não considera que seu intelecto seja em potência e não em ato e não muda de um ramo da psicologia aristotélica a um outro⁵⁹.

Retomaremos no decorrer da exposição essas questões. Aqui cabem só algumas observações preliminares.

A leitura “antropológico-cultural” de Pagden é válida até um certo ponto. Os escolásticos, mas sobretudo Las Casas, iniciaram o que se pode chamar de uma etnologia comparada discutindo as diferenças culturais entre os povos, não como critérios de desigualdade e inferioridade, mas para reconhecer aos indígenas a sua plena humanidade. Tentaram assim tornar próximo e comum o que era distante e estranho; mais complexo é saber se elaboraram também uma antropologia histórico-cultural, ou seja, uma teoria do progresso cultural dos povos, como afirma Anthony Pagden.

Quanto à comparação dos índios com as crianças, concordamos com as dúvidas de Tierney. Como veremos, na *Política*, Aristóteles admite três tipos principais de relações entre os homens: a despótica, que vigorava entre o senhor e escravo; a paterna ou marital, que vigorava entre o marido e a mulher e entre o pai e o filho; e a política, que vigorava entre os homens livres e iguais.

Enquanto Sepúlveda e outros afirmavam que caberia aos índios o poder despótico, os escolásticos de Salamanca discordavam porque este poder era exercido somente em favor do senhor e não do escravo, e não era um poder político, mas privado, exercido no âmbito do *oikos*, nas relações domésticas. Por isso, criticavam a *encomienda* como uma forma disfarçada de escravidão.

Defendiam, portanto, que os índios, que eram verdadeiros senhores do ponto de vista público e privado como os cristãos, tivessem direito a um domínio “político” exercido em benefício dos povos indígenas. As características deste poder oscilavam segundo os intérpretes: Vitoria e os catedráticos de Salamanca defendiam “temporariamente” um tipo de poder “paternalista”, mas não porque os indígenas fossem parecidos com crianças — uma vez que as suas características plenamente humanas haviam sido demonstradas pela capacidade de viver em cidades e criar culturas refinadas, feitos que crianças não teriam condições de realizar —, mas porque eram vítimas de uma “rude e bárbara educação” e poderiam, por meio de uma boa educação, reencontrar a sua

⁵⁸ Temas que Pagden desenvolverá na análise das obras de José de Acosta e Joseph-François Lafitau.

⁵⁹ “Vitoria did not recognize an inherent contradiction in Aristotle’s theory of natural slavery; he did not affirm that the Indians were nature’s children; he did not regard their intellect as potential rather than actual; he did not shift from one path of Aristotelian psychology to another”. TIERNEY, B. *Aristotle and the American Indians: Again. Two critical discussions*, in “Cristianesimo nella Storia”, 12 (1991), pp. 295-322, a p. 307.

primitiva e originária natureza. Las Casas, porém, não aceitava esse poder paternalista, mas pregava um domínio de tipo estritamente político, igual ao que o rei exercia sobre os outros “súditos livres” de sua majestade.

Teremos a oportunidade, no desenvolvimento do texto, de retomar as interpretações de Pagden à luz dos textos.

2.4. Tzvetan Todorov. Uma leitura relativista e perspectivista da alteridade.

Também Tzvetan Todorov, como Pagden, no seu belíssimo livro sobre “*A conquista da América. A questão do outro*”, põe em evidência um Las Casas, não somente antropólogo cultural, mas também “relativista” e “perspectivista” *ante litteram*⁶⁰.

O livro de Tzvetan Todorov é precioso pela originalidade da análise, pela qualidade literária do texto e pela paixão ética que lhe garantiram um grande sucesso editorial. Sua característica principal está na refinada análise de interpretação dos textos (que deriva da sua formação de semiólogo) e da utilização como chave de leitura da categoria (levinasiana) da alteridade. A *Conquista* lhe aparece, então, como um fato histórico exemplar do encontro com um “outro absoluto”, o “diferente por excelência”, encontro que “nunca mais alcançará uma tal intensidade” e que teve um êxito trágico: “o século XVI verá perpetrar-se o maior genocídio da história”⁶¹.

As quatro partes do livro analisam de maneira sugestiva quatro posturas típicas na abordagem com o “outro”: descobrir, conquistar, amar, conhecer; encarnadas por quatro personagens exemplares: Cristóvão Colombo, o descobridor, Hernán Cortés, o conquistador, Bartolomé de Las Casas, o defensor apaixonado dos índios, e Diego Durán e Bernardino de Sahagún, os primeiros “etnólogos” que se dedicaram a estudar e classificar os usos e costumes dos indígenas.

O interesse principal de Todorov não é histórico, mas moral, como ele explicita logo no começo:

Escolhi contar uma história. Mais próxima do mito do que da argumentação, mas distinta em dois planos: em primeiro lugar, é uma história verdadeira (o que o mito *podia*, mas não *devia* ser); em segundo lugar, meu interesse principal é mais de um moralista do que o de um historiador. O presente me importa mais do que o passado. Não tenho outro meio de responder à pergunta de como se comportar em relação ao outrem a não ser contando uma *história exemplar* (este é o gênero escolhido), uma história tão verdadeira quanto possível, mas tentando nunca perder de vista aquilo que os exegetas da Bíblia chamavam de sentido tropológico ou moral⁶².

O mérito e a ambiguidade da obra estão todos nesta opção inicial. A história que ele conta é, ao mesmo tempo, verdadeira e exemplar como pode ser um romance: uma crista difícil de percorrer sem perder o equilíbrio. A figura que, na minha opinião, é mais prejudicada é a de Las Casas, que ele paradoxalmente aproxima àquela de Cortés:

Las Casas e os outros defensores dos índios não são contrários à expansão espanhola; mas preferem uma de suas formas à outra. Daremos a cada uma dela um nome familiar (ainda que estes nomes

⁶⁰ TODOROV, T. *A Conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁶¹ IDEM, p. 6. Estamos aqui de cheio naquela leitura “moralista” da história que será ironicamente estigmatizada por Giuliano Gliozzi, como veremos a seguir. GLIOZZI, G. *Tre studi sulla scoperta culturale del Nuovo Mondo*, “Rivista storica italiana”, XCVII, I, (1985), pp.160-176, p. 163.

⁶² TODOROV, T. *A Conquista*, op. cit. p. 4.

não estejam totalmente corretos historicamente): têm uma ideologia *colonialista*, e são contrários à ideologia *escravista*.

[...]

Se um Colombo deve ser colocado ao lado dos escravistas, personagens tão diferentes, e inclusive opostas na realidade, como Cortés ou Las Casas, estão ligados à ideologia *colonialista*. [...]. É verdade que muitas coisas separam os dois homens. Las Casas ama os índios, mas não os conhece; Cortez conhece-os a seu modo, embora não sinta por eles nenhum “amor” especial. [...] E, contudo, Las Casas e Cortez concordam num ponto essencial: a submissão da América à Espanha, à assimilação dos índios à religião cristã, a preferência do colonialismo em detrimento do escravismo⁶³.

A figura de Las Casas é assim julgada a partir de um critério de valor (externo ao debate) que o autor introduz como seu parâmetro, o da “comunicação não violenta”.

Portanto, se o colonialismo se opõe, de um lado, ao escravismo, opõe-se, ao mesmo tempo a uma outra forma, positiva ou neutra, de contato com o outrem, que chamarei simplesmente de *comunicação*. À tríade compreender/tomar/destruir corresponde esta outra, em ordem inversa: escravismo/colonialismo/comunicação. [...] A comunicação não violenta existe e pode ser defendida como um valor. Isto poderia fazer com que a tríade escravismo/colonialismo/comunicação não seja apenas um instrumento de análise, mas acabe por corresponder a uma sucessão no tempo⁶⁴.

Todorov desenvolve esse conceito de comunicação não violenta a partir de outro critério: “É possível estabelecer um critério ético para julgar a forma das influências: o essencial, eu diria, é saber se são *impostas* ou *propostas*”⁶⁵.

À luz desse critério moral, Todorov vê no pensamento de Las Casas dois momentos distintos e contraditórios: o primeiro é aquele em que Las Casas impõe aos índios sua visão do encontro:

Las Casas recusa esta violência (dos *conquistadores*), mas, ao mesmo tempo, para ele só há uma religião “verdadeira”: a sua. E esta “verdade” não é somente pessoal (não é a religião que Las Casas considera verdadeira para ele mesmo) mas universal e válida para todos, e por isso ele não renuncia ao projeto evangelizador. Ora, já não há violência na convicção de possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se impô-la a esses outros? ⁶⁶

E aqui Todorov mostra a sua proposital ambiguidade entre juízo histórico e moral, com uma frase baste surpreendente:

Não diminui em nada a grandeza da personagem, muito pelo contrário, reconhecer que a ideologia assumida por Las Casas e outros defensores dos índios é uma ideologia *colonialista*. É justamente por ser

⁶³ IDEM, p. 212, 213.

⁶⁴ IDEM. p. 215 e 219.

⁶⁵ IDEM, p. 216

⁶⁶ IDEM, p. 203-204

impossível não admirar o homem, que é importante julgar lucidamente a sua política⁶⁷.

O que surpreende nesta frase é aquele “lucidamente”: a partir de que perspectiva pode se dar um juízo “lúcido” sobre as personagens e os acontecimentos históricos de uma situação tão distante e complexa? Não dá para saber se “lucidamente” significa um juízo moral ou histórico, porque em Todorov os dois momentos não estão diferenciados

Mais adiante, Todorov vai explicitar essa perspectiva como uma consequência do critério “neutro e positivo” da comunicação não violenta: ou seja, o relativismo e perspectivismo cultural.

Todorov identifica, assim, um segundo momento no pensamento e na ação de Las Casas, o da velhice, quando o frade dominicano chega até a justificar os sacrifícios humanos. Ao fazer isto,

Las Casas acaba por adotar uma nova posição, introduzindo o que poderia ser chamado de “perspectivismo” no seio da religião. [...] Reconhecer que o deus dele é verdadeiro para eles, não significa dar um passo na direção de um outro reconhecimento, a saber, que o nosso Deus é verdadeiro para nós – somente para nós?⁶⁸

O último Las Casas descobre assim, aquela forma superior de igualitarismo, que é o perspectivismo, no qual cada um é relacionado aos seus próprios valores, em lugar de se referir a um único ideal⁶⁹.

Por esse motivo, o último Las Casas “sugere ao rei de Espanha que renuncie a suas possessões ultramarinas, nem mais nem menos”. Desta maneira, “renunciando, na prática, ao desejo de assimilar os índios, escolhe a via neutra: os índios decidirão eles mesmos acerca do seu próprio futuro”⁷⁰.

Não só isso, mas Las Casas, segundo Todorov, renunciaria ao cristianismo como única e verdadeira religião, isto é, como único caminho para a salvação, admitindo a existência de uma pluralidade de religiões, todas legítimas:

Embora afirme a existência de um único deus, Las Casas não privilegia *a priori* a via cristã para chegar a ele. A igualdade já não é estabelecida à custa da identidade; não se trata um valor absoluto: cada um tem direito de se aproximar de deus pelo caminho que lhe convier. Não há mais um verdadeiro Deus (o nosso), mas uma coexistência de universos possíveis: se alguém o considerar como verdadeiro... Las Casas, sub-repticiamente, deixou a teologia e passa a praticar uma espécie de antropologia religiosa; o que, nesse contexto, é realmente subversivo, pois parece que, assumindo um discurso sobre a religião, ele dá um primeiro passo em direção ao abandono do próprio discurso religioso⁷¹.

“O que é demais”, desabafa Giuliano Gliozzi comentando esta passagem: “Todorov defende o seu direito de não desaparecer como subjetividade na interpretação

⁶⁷ IDEM, p. 210.

⁶⁸ IDEM, p. 228.

⁶⁹ IDEM, p. 231.

⁷⁰ IDEM, p. 233.

⁷¹ IDEM, p. 229.

dos textos do século XVI que ele examina, mas é duvidoso que tenha conseguido evitar o perigo que ele mesmo teme, ou seja, ‘sujeitar os outros a si mesmo’”⁷².

Durante toda a leitura da fascinante obra de Todorov, tem-se a impressão de que ele faz o mesmo das personagens históricas que critica, ou seja, “confrontar tudo a um único ideal”, neste caso não mais a cristianização, mas o relativismo e perspectivismo cultural, parâmetro “neutro e positivo” de juízo moral e histórico.

A ambiguidade está em querer manter, ao mesmo tempo, os dois planos do juízo moral e histórico. Se o critério principal de juízo é o moral, Todorov deveria então eximir-se de dar juízos históricos; se a sua é uma história exemplar, Las Casas é somente uma *dramatis persona*, uma máscara, uma personagem da narração mítica e não um homem inserido no seu tempo histórico; mas Todorov quer falar também do Las Casas histórico.

No decorrer da apresentação retomaremos as sugestivas propostas de leitura de Todorov que, apesar das limitações, contém muitos elementos de grande interesse. Veremos como Las Casas vai radicalizar sempre mais a sua postura crítica para com a conquista com o passar dos anos, até a total deslegitimação; veremos como essa postura vai encontrar o seu ponto mais alto e paradoxal (no sentido literal do termo, contra a opinião comum — *doxa*) na defesa dos sacrifícios humanos e do canibalismo. Veremos também como Las Casas realiza a maior e desconcertante tentativa, nunca realizada em toda a época moderna, de compreensão e aproximação desta “alteridade absoluta”; mas também como, ao fazer isso, ele não abandona a crença na sua religião como verdadeira, ou seja, não abandona o próprio discurso religioso.

Se ele conseguiu tornar o distante próximo, é muito duvidoso que tenha feito o caminho inverso, ou seja, tornar o próximo distante, abandonando as suas profundamente arraigadas convicções religiosas, típicas do homem do seu tempo e do seu contexto histórico, de certa forma intransponíveis.

2.5. Giuliano Gliozzi. Uma leitura marxista: as ideologias coloniais.

Uma chave de leitura diferente e crítica em relação a todas aquelas propostas até o momento, é a do estudioso italiano, que foi professor na Universidade de Turim, Giuliano Gliozzi, na sua obra sobre a teoria das origens do homem americano elaboradas nos séculos XVI e XVII: *Adão e o Novo Mundo. O nascimento da antropologia como ideologia colonial: das genealogias bíblicas às ideias raciais*⁷³.

A originalidade de Gliozzi consiste em introduzir uma leitura marxista ou materialista histórica da controvérsia, por meio do conceito de ideologia que relaciona as ideias com os interesses materiais em jogo. Gliozzi critica a chamada “história conceitual” afirmando que os “historiadores das ideias” tiveram o mérito de dirigir a atenção ao problema, mas erraram em “reduzir o problema a uma dimensão puramente intelectual”.

Um exemplo claro desse método é dado pela diferente interpretação dos debates sobre o Novo Mundo entre um discípulo da *history of ideias*, como Pagden e um marxista como Gliozzi:

Por exemplo – afirma Pagden em resposta às críticas de Gliozzi – eu afirmo que os juristas Palácios Rubios, Gil Gregorio e Bernardino de Mesa foram induzidos à hipótese paradoxal segundo à qual os ameríndios eram simultaneamente escravos naturais e agentes livres (*liberi et ingenui*), por uma necessidade imperiosa de preservar a

⁷² GLIOZZI, G. *Tre studi sulla scoperta culturale del Nuovo Mondo*, op. cit., p. 163, 164. (tradução minha).

⁷³ GLIOZZI, G. *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle idee razziali (1500-1700)*. Firenze, 1977 (tradução minha dos trechos citados).

integridade da espécie humana. Segundo Gliozzi, ao contrário, “esta lacerante contraposição” poderia também se tratar de “uma tentativa de compromisso entre os interesses da Coroa e os dos conquistadores”⁷⁴.

Gliozzi introduz, portanto, de forma massiva e até certo ponto obsessiva, o conceito de ideologia e de interesse, no intuito de demonstrar, por meio de uma minuciosa, erudita e documentada análise, e recorrendo ao materialismo histórico, como qualquer teoria, inclusive aquelas aparentemente mais excêntricas, encontra a sua justificação em causas externas ao debate, ou seja, nos interesses que os vários grupos sociais defendem.

Ele considera que a reconstrução o mais exaustiva possível do debate seja indispensável e preliminar, mas não suficiente.

É igualmente indispensável sair da perspectiva demasiado estreita do debate cultural europeu para aproximar-se do objeto real do discurso, da *relação* instaurada ou a ser instaurada com os habitantes do mundo objeto de conquista. É a perspectiva da *ideologia colonial*. Somente tendo presente, além da solução de cada autor, também a maneira como ele chegou a ela, as suas “razões, as suas “provas”, é possível reconstruir o significado histórico e a gênese do seu pensamento até encontrar os seus fundamentos materiais⁷⁵.

As teorias em discussão são, com efeito, justificações ideológicas das várias políticas coloniais que esses grupos representam e promovem. O livro, nas suas 635 páginas, oferece um panorama muito sugestivo e detalhado de uma pluralidade de teorias e hipóteses sobre as origens dos povos americanos, desenvolvidas durante dois séculos, não somente na Península Ibérica e em área católica, mas também em área protestante e em toda Europa até o surgimento das teorias propriamente racistas no século XVIII.

O debate sobre a escravidão natural é visto no contexto da discussão entre teorias monogenéticas (ou adâmicas) ou poligenéticas (ou pré-adâmicas) sobre a origem do índio americano. Segundo Gliozzi, apesar da opinião comum acriticamente repetida por muito intérpretes “o pertencimento dos americanos ao gênero humano — ou seja, à descendência de Adão — não foi colocado em discussão por nenhum espanhol da primeira metade do século XVI”⁷⁶. O que se discutia era a sua “bestialidade”, mas não para “afirmar a sua pertença a uma diferente espécie zoológica”, mas a um diferente tipo de homem inferior, porém da mesma espécie humana⁷⁷.

No decorrer do debate, foram elaboradas três diferentes concepções da inferioridade ou “bestialidade” dos indígenas. “Um significado da acusação de bestialidade referida ao índio se refere à sua incapacidade intelectual e moral de acolher a predicação evangélica”; em um outro sentido, muito próximo deste, “bestialidade consiste na *transgressão da lei natural* e por isso merecedor de *punição*”. Nesses dois casos, a bestialidade indígena não é entendida como dado natural e originário, mas como fato secundário e derivado, fruto do pecado. “O *índio bestial* é um objeto de imputação moral e, por isso mesmo, não pode ser concebido como uma criatura meramente animal.

⁷⁴ GLIOZZI, G. *Tre studi sulla scoperta culturale del Nuovo Mondo*. “Rivista storica italiana”, XCVII, I, (1985), pp.160-176, que incluem uma resenha crítica ao libro de Pagden, à qual Pagden responde na introdução à edição italiana da obra. PAGDEN, A. *La caduta dell'uomo naturale*, op. cit., p. XXI.

⁷⁵ GLIOZZI, G. *Adamo e il Nuovo Mondo*. Op. Cit. p. 11-12.

⁷⁶ IDEM, p. 287.

⁷⁷ IDEM *ibidem*.

Os animais não pecam”⁷⁸. Um terceiro sentido de “bestialidade” poderia ser sugerido pela teoria aristotélica da escravidão natural, como incapacidade política e racional permanente e originária em alguns homens, ou até povos, o que parecia em contraste com o monogenismo bíblico.

Gliozzi mostra como, no *Democrates Secundus* estão presentes e interagem essas três diversas concepções da inferioridade do índio. Com efeito, apesar de várias afirmações do literato de Córdoba que fazem pensar que ele considere os americanos “um gênero intermédio entre o macaco e o homem, uma raça inferior separada das raças verdadeiramente ‘humanas’ por uma diferença natural, originária e ineliminável”, Sepúlveda considera os índios como “homens moralmente e religiosamente depravados, que podem ser com a força (*manu militari*) corrigidos e conduzidos a retomar características mais humanas”⁷⁹.

Sepúlveda, segundo Gliozzi, modifica a concepção aristotélica⁸⁰, porque não está interessado em defender a *escravidão* dos índios, mas a sua *servidão* no sistema da *encomienda*⁸¹. Por isso, se a imagem do escravo naturalmente inferior lhe serve para justificar a submissão dos índios, ele tinha que “colocar ao lado da imagem aristotélica do *homunculus*, a cristã do homem que se tornou besta por depravação”, uma vez que a *encomienda* encontrava a sua justificação jurídica na possibilidade de recuperação religiosa e humana dos índios encomendados.

A análise, que até aqui havia se limitado aos discursos e à sua coerência interna avança em direção aos “fundamentos materiais”. A teoria da bestialidade do índio é elaborada em função da *encomienda*, que possui um duplo caráter: tende a produzir um tipo de exploração que mira unicamente ao lucro e, portanto, a eliminar os obstáculos de natureza “extraeconômica”; mas, ao mesmo tempo, é condicionada pela “*forma feudal* desta relação”, que “inibe o desenvolvimento desta potencialidade”⁸², forma feudal que é representada pelos interesses da coroa espanhola.

As teorias potencialmente poligenéticas, que “às vezes se aproximam de uma primeira formulação da teoria da raça”, desenvolvem-se no âmbito dos *conquistadores encomendeiros*, que tinham como interesse principal o lucro e a exploração da mão de obra indígena e negra. Tais doutrinas não conseguem, porém, afirmar-se devido “à imposição do estado absolutista feudal sobre aquelas forças — os *conquistadores* — que haviam contribuído ao processo de acumulação do capital de maneira determinante, ainda que nas formas violentas que, por outro lado, são características peculiares deste processo”⁸³. Pode-se entender assim a hostilidade da Coroa contra a publicação do livro de Sepúlveda: nele se via, não somente ou principalmente uma heresia e um afastamento dos princípios cristãos, mas uma ameaça ao poder absolutista feudal dos reais da Espanha sobre os *conquistadores*.

⁷⁸ Ibid., p. 293.

⁷⁹ Ibid., pp. 295-297.

⁸⁰ A teoria aristotélica implica, para Gliozzi, em uma concepção da inferioridade do escravo de tipo permanente e essencial.

⁸¹ Gliozzi se refere com aprovação à tese de Robert Quirk, que “oportunamente insiste no fato de que Sepúlveda modifica Aristóteles ao falar de ‘servidão natural’ em lugar de escravidão natural”. IDEM, p. 301, nota 54. Ver. QUIRK, R. *Some notes on Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and Natural Servitude*, in “The Hispanic American Historical Review”, 34 (1954), pp. 357-364. A tese de Quirk é contestada por HANKE, L. *Aristotle and the American Indians*, op. cit. pp. 58-61. Retomaremos esta questão mais adiante.

⁸² IDEM, p. 301-302.

⁸³ IDEM, p. 304.

A partir dessa análise, Gliozzi assume uma postura muito crítica para com todos aqueles intérpretes — que são a grande maioria — que utilizam categorias “moralistas que impedem uma avaliação do significado histórico da teoria da bestialidade do índio, assim como uma avaliação do contraste entre Sepúlveda-Las Casas que expressa este significado”. Com efeito, o que está em jogo, não é “uma confrontação abstrata entre uma concepção cristã do homem e uma pagã, uma vez que ambas as posições permanecem, definitivamente, no interior da ideologia cristã”⁸⁴. Não se trata tampouco de uma “luta pela justiça”⁸⁵ ou para fazer prevalecer um “espírito mais humanitário” representado por Las Casas⁸⁶. Nada disso; trata-se de uma disputa entre os interesses dos *conquistadores* — representantes de uma lógica de exploração direcionada ao lucro — e os interesses da Coroa — representante de um Estado absolutista e feudal.

O pensamento de Sepúlveda expressa para Gliozzi, com “clareza lógica”, por meio de uma teoria escravista, os interesses “dos *conquistadores* unicamente preocupados, através da exploração da mão-de-obra indígena, de realizar o máximo de lucro”⁸⁷. Porém, ele deve mascarar e diluir esta sua doutrina com a admissão da unidade do gênero humano, uma vez que “o papel do *encomendeiro* como propagador da fé não pode ser concebido senão como uma daquelas obrigações em que os homens devem reconhecer o trato com os outros homens pelo simples fato de serem homens”⁸⁸.

Gliozzi polemiza com a antropóloga Séjourné, porque “as suas intenções progressistas não desaguardam num correto juízo histórico, uma vez que são inspiradas a um abstrato ‘critério moral’ e a um respeito dos ‘valores humanos’”. Esta confusão entre “critérios morais e históricos” (que, para ele, é a mesma de Todorov) leva a que “Séjourné negue o caráter **progressista** que a doutrina de Sepúlveda possuía, no seu tempo, enquanto expressão de uma tendência desagregadora do sistema feudal europeu”⁸⁹.

Neste “progressista” temos finalmente o critério de juízo Gliozzi: a desagregação do sistema feudal europeu constitui um momento progressivo na história, uma vez que permitiu a acumulação primitiva do capital, ainda que nas formas violentas, que são uma característica intrínseca deste processo, como bem demonstrou Marx. O pensamento de Sepúlveda, enquanto representante (orgânico) dos interesses dessas forças desagregadoras do sistema feudal e portadoras de uma exploração baseada meramente sobre o lucro e não sobre fatores extraeconômicos, tem objetivamente um valor progressista:

Os *conquistadores*, estes ‘cavalheiros da acumulação originária’, tentaram instaurar uma relação que tivesse, e reconhecesse de ter, como único movente e fim, o lucro econômico, e desta tentativa é expressão a concepção mais radical da ‘animalidade’ do índio, da qual eles se fizeram portadores, ainda que de forma prudente: uma concepção que, enquanto justifica sobre bases exclusivamente naturalistas a busca pelo lucro, com o seu virtual poligenismo tende a se desvincular da ideologia feudal, que a esta busca impunha obstáculos de natureza extra económicas⁹⁰.

⁸⁴ IDEM, *ibidem*

⁸⁵ HANKE, L. *La lucha por la justicia en la conquista de América*, op. cit., p. 95-125.

⁸⁶ SÉJOURNÉ, L. *América precolombiana*, Milano: Feltrinelli, 1971, p. 84 ss (in *Storia Universale* Feltrinelli-Fischer).

⁸⁷ GLIOZZI, G. *Adamo e il Nuovo Mondo*, op. cit., p. 300.

⁸⁸ IDEM, *Ibidem*.

⁸⁹ IDEM, p. 304.

⁹⁰ IDEM, *ibidem*.

Gliozzi tem o mérito de introduzir a discussão dos “interesses materiais” que subjazem ao debate das ideias. É uma crítica explícita a uma história das ideias e dos conceitos que prescinde da história social, como se as duas dimensões fossem descoladas e independentes. Como se fosse possível, por exemplo, fazer uma história dos direitos humanos por meio dos tratados e dos documentos, esquecendo de relacioná-la com os acontecimentos e os contextos históricos em que eles surgiram⁹¹.

Gliozzi também critica as interpretações que utilizam critérios ou juízos morais, como as de Todorov ou Séjourné, que considera abstratos e anacrônicos e que pretendem emitir somente “juízos históricos”, de tipo objetivos, ou “científicos”. Para tanto, ele recorre às categorias do materialismo histórico, reconduzindo os discursos ao seu contexto de referência e, em última instância, aos seus fundamentos materiais, aos interesses em jogo.

O critério científico introduzido pelo materialismo histórico é o de verificar, a partir dos interesses materiais em jogo, quais são as forças sócias que, num determinado contexto e momento histórico, representam os interesses “mais progressistas”. No caso em questão, trata-se de saber quais são as forças que contribuem à superação do sistema feudal (representado pela Coroa espanhola), ou seja, de um modo de produção ultrapassado, que deve ser superado. Não se trata de um juízo moral, mas de um juízo histórico, baseado numa concepção “científica e a-valorativa” da história, mas que pressupõe toda uma filosofia da história não menos valorativa das abstratas e anacrônicas concepções moralistas.

Acreditamos que Gliozzi, ao mostrar o caráter “progressista” dos conquistadores, não quisesse dar um juízo de valor, mas simplesmente apresentar um “dado de fato objetivo” e, nas suas intenções, “científico”. Isso não significa que ele aprovasse a postura dos conquistadores e as justificações dos seus defensores, o que seria dar um juízo “moral”. Porém, não fica claro que conclusões Gliozzi quer retirar desta sua análise.

Nessa perspectiva, todos agem em nome da defesa de interesses mais ou menos inconfessáveis: os *encomendeiros* do lucro, a Coroa do seu poder absolutista feudal, os missionários das suas congregações; inclusive Las Casas⁹², que é um legítimo representante da “ideologia missionária”, e como tal não é portador de uma proposta grávida de progresso, porque age no interesse da sua congregação e da Coroa, ambas vinculadas a um mundo feudal que deve ser superado.

O único critério é saber quais são os interesses que preparam o caminho a um modo de produção superior. Para Gliozzi, são aqueles dos *conquistadores* e de Sepúlveda, seu representante, que aparecem aqui *paradoxalmente* como portadores de progresso. Las Casas, defensor da Coroa e da imposição de critérios “extraeconômicos”, permanece ancorado ao mundo medieval e feudal e, portanto, a um pensamento não “progressista”.

Este é um dos problemas de recorrer ao conceito de ideologia: ele explica tudo e nada ao mesmo tempo; nem sempre há uma correspondência entre ideologias e interesses materiais; muitas vezes aparecem teorias muito diferentes e até certo ponto contraditórias entre grupos que compartilham os mesmos interesses materiais. Por exemplo, no interior da *ideologia missionária*, encontram-se posições opostas como as de Las Casas, de Vitoria e de Oviedo, para citar os extremos de um *continuum*.

⁹¹ Ver como contraponto TRINDADE, D. de L. *História social dos direitos humanos*, op. cit. ou LOSURDO, D. *Contra-História do Liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

⁹² Gliozzi não estuda de modo aprofundado o pensamento de Las Casas, mas dedica muita mais atenção a um outro representante da “ideologia missionária”, o jesuíta José de Acosta, cujas posições são diferentes e menos radicais daquelas do defensor dos índios.

A questão é mais complicada ainda quando se trata de uma “ideologia progressista” cientificamente comprovada. Mas a pretensa “cientificidade” da teoria depende totalmente das diferentes interpretações do fenômeno em questão. No caso da Conquista, é preciso responder a questões como estas: a *encomienda* e toda a empresa colonial possuem ou não um caráter feudal?⁹³ Em que sentido pode ser utilizada a categoria de feudalismo neste caso? Quais as diferenças entre o feudalismo europeu e um feudalismo no Novo Mundo? A Coroa espanhola era absolutista e feudal ou, ao contrário, como as grandes monarquias absolutistas da época, estava em luta contra as formas feudais? Os *encomendados* eram os “cavaleiros da acumulação originária” do capital ou estavam vinculados ao mundo feudal e aos seus motivos extraeconômicos?⁹⁴ São questões sobre as quais os historiadores estão longe de ter um consenso: conforme as interpretações, o que era considerado “progressista” não o é mais, e toda a controvérsia pode ser vista em uma perspectiva diferente.

Além dessas considerações, entendemos que o que está em jogo naquele debate não é o caráter feudal ou (proto)capitalista da empresa colonial, mas a possibilidade de um encontro ou desencontro de civilizações que permitisse preservar a vida, a cultura, a estrutura social e política de indivíduos e povos. Que as posições de Sepúlveda fossem mais “progressistas”, porque desagregavam o sistema feudal, não era de nenhum interesse para os povos do Novo Mundo, que assistiam impotentes à destruição da sua civilização.

Tampouco lhe interessava saber se a *encomienda* representava uma forma de servidão ou de escravidão, porque os efeitos práticos eram os mesmos. Sabiam, ao contrário, muito bem que as propostas de Sepúlveda e dos conquistadores significavam o agravamento e a perpetuação do sistema injusto e desumano que os oprimia; e que havia propostas alternativas, no interior do mesmo ambiente cultural e dos mesmos interesses vinculados à empresa colonial, que teriam consequências menos nefastas para eles.

Por isso, os *caciques* indígenas, reunidos na *Ciudad de Los Reyes* (Lima), encarregaram formalmente Las Casas de representá-los como seu *Procurador* junto à Corte, para lutar contra a concessão das encomendas em caráter perpétuo e hereditário, (o que talvez teria transformado a *encomienda* em algo parecido com uma instituição feudal). E Las Casas conseguiu que o Rei Felipe não aprovasse a perpetuidade da *encomienda*.

Como o Las Casas pôde compatibilizar ser o representante dos interesses dos indígenas e ao mesmo tempo da *ideologia missionária*, é algo que vamos debater em toda a complexidade da questão, sem ter medo de utilizar juízos históricos e morais, porque a possibilidade real de salvar vidas humanas e de preservar culturas é um critério de avaliação ao mesmo tempo de valor histórico e moral, que propõe uma alternativa possível e real que teria tutelado de forma muito mais eficaz os direitos e os interesses dos indígenas.

É, porém, importante ressaltar um aspecto que já levantamos no começo deste livro: Las Casas representa (com toda a força e a ambiguidade do conceito de

⁹³ A tese de Aldo Andrea Cassi é que a *encomienda* não é totalmente assimilável à tradição do *jus commune* feudal, mas constitua um *unicum* na história do direito. Ver CASSI, A. A. *Jus commune, tra vecchio e nuovo mondo*. Mari, terre, oro nel diritto della conquista (1492-1680). Milano: Giuffrè, 2004. p. 240-241.

⁹⁴ A respeito desta questão, escreve o historiador Lyle McAlister: “A vinculação entre a *encomienda* espanhola e a americana se relaciona por sua vez, a uma outra questão controversa: esta instituição havia, nas Índias, um caráter essencialmente capitalista ou essencialmente feudal, ou, mais precisamente senhorial? A dicotomia feudalismo-capitalismo tem pouco significado fora de uma estrutura teórica marxista e é empiricamente especiosa”. McALISTER, L. *Dalla Scoperta alla Conquista*, op. cit., p. 219.

representação) os interesses dos indígenas, mas ninguém neste debate está preocupado em dar a palavra a eles. Las Casas justifica isso devido ao cansaço e desânimo dos indígenas: “Y pues no tienen los indios quien vuelva por ellos, y están tan lejos y tan abatidos y desamparados que no tienen ni esperan remedio de pedir de justicia”⁹⁵. Mas esta afirmação nada mais faz do que reforçar a falta de reconhecimento político das vítimas de todo este processo; um aspecto crucial do debate, que vamos retomar durante o nosso percurso.

2.6. Michel Villey e a “deformação” da filosofia do direito pelos escolásticos espanhóis

Michel Villey (1914-1988) foi um dos maiores filósofos franceses do direito do século XX. Católico, conservador, brilhante e polêmico na sua argumentação sempre muito clara e profunda. Escreveu várias obras fundamentais sobre a história e a teoria do direito, muitas delas traduzidas no Brasil⁹⁶. Daremos atenção somente a um aspecto do seu pensamento, que aliás é central e recorrente em toda a sua obra, ou seja, a crítica a que ele chama de “deformação” do direito, provocada pela teoria dos direitos subjetivos, que dá sustentação aos modernos direitos humanos.

Essa deformação⁹⁷ do direito ocorreu na passagem “do direito (*jus*), aos direitos (*jura*) humanos”, do direito objetivo da tradição greco-romana, que encontra a sua formulação mais exata na tradição aristotélico-tomista, para os direitos subjetivos dos modernos.

Segundo Villey, a concepção objetiva remonta ao direito romano. Para os juristas romanos, o direito é uma arte (*ars*) que não “tem nada de análogo nos Impérios Orientais, no mundo bíblico do Antigo Testamento, nas índias ou na China”⁹⁸. Trata-se de uma invenção que surge em Roma sob a influência da filosofia grega e de método dialético, no sentido antigo do termo, como “a arte de definir e distinguir os significados precisos dos termos gerais da linguagem”, desenvolvida por Aristóteles⁹⁹.

O fim do direito civil é definido pelos autores romanos, em particular Cícero, como: “O estabelecimento de uma justa proporção na distribuição dos bens e no julgamento dos litígios entre os cidadãos”. O direito (*jus*) se exerce para fazer justiça (*justitia*), entendida como “dar a cada um o que lhe pertence ou que lhe cabe” — *suum jus cuique tribuere* ou *unicuique suum tribuere*, no qual *tribuere* deve ser entendido como o ato do juiz de atribuir, ou seja, determinar o respectivo direito (*jus*) de cada cidadão¹⁰⁰.

Nesta concepção objetiva, o direito é o que é justo (*id quod justum est*) ou a coisa justa (*res justa*) e se refere a uma ordem objetivamente justa segundo a qual cada um recebe o que lhe cabe na distribuição dos bens e dos cargos.

Essa concepção do direito começou a ser questionada a partir do fim da Idade Média e do começo da Idade Moderna. Os principais responsáveis do que ele chama de “degeneração” da ciência do direito aristotélico-tomista foram Guilherme de Ockham e os nominalistas seguidores da sua escola, e, posteriormente, os teólogos espanhóis da

⁹⁵ LAS CASAS, B. *Tratado sobre los indios que han hecho esclavos*. Madrid: Alianza, 1992 (*Obras Completas*, Vol. 10, p. 230).

⁹⁶ VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. IDEM. *Filosofia do direito*. Definições e fins do direito. Os meios do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2008. IDEM. *O direito e dos direitos humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁹⁷ VILLEY, M. *Déformations de la philosophie du droit d’Aristote entre Vitoria et Grotius*. In: *Platon et Aristote à la Renaissance*. Paris : Vrin, 1976 (XVI Colloque International de Tours).

⁹⁸ VILLEY, M. *O direito e os direitos humanos*, op. cit., p. 31.

⁹⁹ IDEM, *ibidem*.

¹⁰⁰ IDEM, p. 62.

Escola de Salamanca, como Francisco de Vitoria e Francisco Suárez, os quais, apesar de afirmar sua fidelidade à Summa de Tomás de Aquino, acabaram por seguir a orientação dos *theologi moderni* defensores de uma concepção subjetiva do direito¹⁰¹.

Villey é explícito a respeito:

Antes de tudo me parece ser uma lenda aquela da fidelidade dos escolásticos a Santo Tomás. [...] De qualquer forma, com relação à matéria do direito ou da teoria jurídica, eu não consegui encontrar na Escolástica espanhola a doutrina de Santo Tomás.

[...]

O Direito (*jus*) se tornou *direito subjetivo*, ou seja, poder, *liberdade* reconhecida ao indivíduo de se comportar de uma certa maneira a respeito desta ou daquela coisa e desta ou daquela pessoa. Eu tenho “o direito” de assinar o contrato social, de usar os meus bens como quero. Se encontra aqui uma das origens dos nossos “direitos do homem” e do cidadão, e de nosso direito de propriedade individualista e liberal¹⁰².

E continua:

Nós vimos que para Aristóteles o direito era uma proporção entre coisas repartidas entre *vários homens*. A noção de direito “subjetivo” herdada do nominalismo (os nominalistas se recusam a conceber algo que não seja a partir do *indivíduo*) recebida pela escolástica espanhola, trinfou no humanismo porque o humanismo põe o acento sobre a liberdade da pessoa humana, e seguindo as suas fontes estoicas, procura o que é ou não é *permitido* fazer ao indivíduo: confusão entre moral e direito”¹⁰³.

O conceito de *dominium* (ou seja, de propriedade) adquire uma amplitude que não possuía antes e tende a se identificar com o conceito de direito como um todo (*jus*). Um nominalista como Jean Gerson e seus seguidores haviam afirmado que *dominium* é idêntico a *jus* e o haviam definido nesses termos: “Entende-se por propriedade (*dominium*) o poder (*potestas*) ou a faculdade (*facultas*) de assumir as coisas que estão próximas para fazer delas um uso lícito em conformidade com a lei e os direitos (*iura*) racionalmente instituídos (*rationabiliter institutas*)”¹⁰⁴.

Os *theologi moderni*, identificando os dois conceitos, tendiam a considerar o sujeito como único titular de direitos e a conceber o direito como propriedade e apropriação de um sujeito sobre uma série de direitos (*iura*), cujo único limite era dado pela lei. Como comenta um estudioso do direito medieval, Paolo Grossi: “Minha liberdade coincide com a propriedade que eu tenho sobre mim mesmo e minhas ações, minha existência de sujeito livre consiste numa série de comportamentos ‘dominativos’, em suma na propriedade que eu tenho de mim mesmo”¹⁰⁵.

¹⁰¹ Sobre este tema remeto ao meu ensaio: TOSI, Giuseppe. Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos. O conceito de *dominium* no debate sobre a questão indígena no sec. XVI. *Prima Facie*, Ano 4, n. 6 – jan/junho, 2005, pp. 42-56.

¹⁰² VILLEY, M. *Déformations de la philosophie du droit d’Aristote entre Vitoria et Grotius*, op. cit., p. 213 (tradução minha)

¹⁰³ IDEM, *ibidem*.

¹⁰⁴ TOSI, *Raízes teológicas*, op. cit. p. 42-56.

¹⁰⁵ GROSSI, Paolo. La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 1 (1973), p. 135.

Essa concepção subjetiva dos direitos será depois radicalizada, laicizada, retirada do seu contexto religioso pelos modernos, em particular Hobbes e Locke, aos quais Villey dedica a sua atenção.

Pois ela é a fonte do "direito humano", de seu "direito natural" (*jus naturale*). O que se toma, nessa hipótese, o direito de cada indivíduo, isso que se lhe deve atribuir (*suum jus cuique tribuendum*)? Logicamente, a "liberdade", já que nesse "estado de natureza" supõe-se que nenhuma lei restrinja a liberdade do indivíduo. A noção hobbesiana do direito vincula-se à tradição de Gerson e de Guilherme de Ockham, que reduz o direito à moral, ou à ausência de lei moral geradora de liberdades. O direito é licença, permissão de agir (*of doing*). [...] Observemos a distância que separa esse "direito natural" do *dominium naturale* dos escolásticos espanhóis. O *dominium* é um poder de governo outorgado por Deus, fração de potência concedida aos homens. O *jus naturale* de Hobbes é desdobramento da ação livre do indivíduo que nenhuma lei vem entravar: emanção do próprio sujeito, autêntico direito subjetivo. Todo homem o possui por si só¹⁰⁶.

E conclui que:

O aparecimento dos direitos humanos atesta a decomposição do conceito do direito. Seu advento foi o correlato do eclipse ou da perversão, na filosofia moderna individualista, da ideia de justiça e de seu instrumento, a jurisprudência. Ela tinha por finalidade a mensuração de justas relações. Essa arte autônoma cumpria uma função própria, insubstituível. As filosofias da Europa moderna deixaram-na de lado. O cuidado de uma justa repartição desapareceu de suas obras. Esses não-juristas, que foram os inventores dos direitos humanos, sacrificaram-lhe a justiça, sacrificaram o direito¹⁰⁷.

As consequências são uma proliferação ou inflação de direitos sem eficácia:

"Os homens nasceram iguais e livres'. Podemos ficar surpresos que uma imagem tão contrária à realidade, tão deliberadamente fictícia de nossa condição 'natural', ainda perdure em nosso subconsciente e esteja inscrita, em pleno século XX, na primeira linha das Declarações dos Direitos Humanos?"¹⁰⁸.

O que muitos autores consideram como a contribuição mais relevante dos Escolásticos à afirmação histórica dos direitos humanos é vista por Villey como uma "degeneração" do direito. Veremos a seguir as críticas de Brian Tierney a Michel Villey sobre este tema¹⁰⁹.

2.7. Brian Tierney. As origens da ideia dos direitos naturais.

¹⁰⁶ VILLEY, M. *O direito e os direitos humanos*, op. cit. p.145-146).

¹⁰⁷ IDEM, p. 163.

¹⁰⁸ IDEM, p. 145.

¹⁰⁹ Ver: TOSI, Giuseppe. O debate sobre a gênese e a validade dos direitos naturais subjetivos: Michel Villey e Brian Tierney. *Revista Portuguesa de Filosofia* T. 75, Fasc. 2, Escola Ibérica da Paz: Direito Natural e Dignidade Humana (2019), pp. 1067-1102.

Uma leitura eminentemente jurídica da controvérsia é àquela de Brian Tierney (1922), inglês de origem, formado em Cambridge, mas que exerceu a sua atividade acadêmica nos Estados Unidos, inicialmente na *Catholic University of America* e depois na *Cornell University of Ithaca*, da qual é professor emérito de estudos humanísticos. É um dos maiores estudiosos de direito canônico e do pensamento político medieval¹¹⁰.

Tierney dedicou à controvérsia sobre a conquista da América alguns capítulos do seu livro fundamental sobre *A ideia dos direitos naturais. Direitos naturais, lei natural e direito canônico 1150-1625*, e vários ensaios¹¹¹.

O minucioso e documentado estudo de Tierney, realizado sobre os textos originais, é dedicado à evolução histórica da ideia dos direitos naturais, a partir dos decretalistas medievais do século XII que, segundo Tierney, inauguram a linguagem dos direitos naturais subjetivos. Tierney acompanha este tema na famosa controvérsia sobre a pobreza de Cristo, ocorrida no século XIV, entre o Papa João XXII e os franciscanos, representados pelo grande teólogo e filósofo Guilherme de Ockham, fundador da corrente nominalista e crítico do poder do Papado; e pelos seus seguidores nominalistas, que exerceram uma grande influência durante muito tempo na Sorbonne de Paris, e que foram chamados de *theologi moderni*, entre eles Jean Gerson, Jacques Almain, John Mair (que encontramos no debate sobre a conquista) e Conrad Summenhart¹¹².

Na terceira parte do livro, Tierney dedica um capítulo a *Aristóteles e os índios americanos*, (uma homenagem ao livro homônimo do historiador americano Lewis Hanke) até chegar às influências que a escolástica espanhola exerceu sobre Hugo Grócio e o pensamento político moderno.

O livro pode ser visto como uma resposta às teses de Michel Villey que havia “responsabilizado” os escolásticos de Salamanca, em particular Vitoria e Soto, de ter traído a lição tomista, apesar da sua formal adesão e restauração do tomismo, influenciados pelos nominalistas. Tierney formula três principais objeções à tese de Villey.

Villey utiliza uma concepção estreita de direito (*jus-dikaion*), a de tipo objetivo; mas, como Tierney demonstra detalhadamente recorrendo aos autores, havia uma certa flexibilidade no uso do conceito de *jus/dikaion* entre os antigos e os medievais. Podem ser identificados, pelo menos três significados: o que é justo, um estado de coisa objetivamente justo, *id quod justum est*, que é o sentido que Villey considera como principal, senão único; um segundo sentido como virtude moral da justiça, como por exemplo em Aristóteles; mas há também uma terceira definição de *jus*, como direito subjetivo, apesar da negativa de Villey. Tierney fornece um exemplo bastante significativo desses três sentidos:

Os vários sentidos de *jus* que ele [Villey] discute não são conceitos contraditórios, mas correlatos. Quando estudamos Tomás e os canonistas sugerimos que os conceitos de *jus* como direito

¹¹⁰ Entre os seus principais trabalhos assinalamos: *Foundations of Conciliarism Theory* (1955), *The origin of Papal infallibility* (1972), *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Age* (1979), *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought* (1982).

¹¹¹ TIERNEY, Brian. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*. Emory University: Emory, 1997. Edição italiana: *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*. Bologna: Il Mulino, 2002. Utilizaremos o original em inglês cotejando a tradução italiana. IDEM. Entre os ensaios citamos: IDEM. *Aristotle and the American Indians-Again. Two critical discussion*. “Cristianesimo nella Storia”, (12. 1991), p. 295-322.

¹¹² Este é o debate que inspira Umberto Eco no seu famoso romance *O Nome da Rosa*, no qual o protagonista, o franciscano William de Baskerville, é ao mesmo tempo uma homenagem a Sherlock Holmes e a Guilherme de Ockham.

objetivamente justo e como preceito moral ou legal não eram intrinsecamente incompatíveis um com o outro. Agora podemos acrescentar que ambos os conceitos são compatíveis com a ideia dos direitos individuais. Podemos definir a relação entre pais e filhos em termos de uma ordem objetivamente justa; ou podemos defini-la em termos de um preceito moral – “Honra o pai e a mãe”; mas podemos também definir a mesma relação afirmando que os pais têm o direito de ser respeitados pelos seus filhos¹¹³.

A segunda crítica a Villey é a de que não foram Ockham nem os nominalistas que introduziram, “como se fosse uma novidade absoluta”, uma definição subjetiva dos direitos naturais; mas o conceito circulava entre os canonistas medievais, a partir do século XII, que o (re)introduziram ou enfatizaram para responder às novas situações jurídicas emergentes nas relações sociais e econômicas.

Trata-se, portanto, de um conceito jurídico praticado pela jurisprudência medieval.

Entre os canonistas, muito antes de Ockham, encontra-se com frequência o termo *jus* usado em sentido subjetivo, assim como a associação de “direito” e de “poder” que Villey havia enfatizado como a maior contribuição do franciscano à teoria dos direitos. Além disso, às vezes, ao definir formalmente o direito natural, o *jus naturale*, os canonistas atribuíram a este termo um sentido subjetivo, entendendo-o como se se referisse não ao direito natural objetivo, mas a uma “faculdade” ou “força”, ou “poder” subjetivo da pessoa humana¹¹⁴.

Comentando que:

Este conceito fundamental da teoria política ocidental [os direitos naturais] nasceu quase que imperceptivelmente nas obscuras glosas dos juristas medievais. Poder-se-ia dizer que, nas obras dos primeiro decretalistas, se verificou uma significativa mudança no pensamento e na linguagem, que deu origem a uma inteira nova espécie de ideias: a espécie das teorias dos direitos naturais¹¹⁵.

Tierney reconhece, portanto, com Villey, que houve uma passagem do “direito” aos “direitos”, mas não a atribui unicamente a Ockham, nem a considera incompatível com a doutrina tomista.

A terceira objeção é que, segundo Tierney, a ideia dos direitos naturais subjetivos não depende de uma particular filosofia ou de uma metafísica individualista ou nominalista que a fundamente. Ela é compatível com vários tipos de filosofias e metafísicas, tanto é verdade que está presente em pensadores tão diferentes como os escolásticos espanhóis e Hugo Grotius, absolutistas como Thomas Hobbes, liberais como Locke, Iluministas como Kant, mas também é aceita por autores contemporâneos, neoaristotélicos ou neotomistas como Jacques Maritain e John Finnis.

Com efeito, se descobre que os direitos naturais são considerados como correlatos em relação ao direito natural em todos os estágios da história da doutrina – no renascimento do direito no século XII, no Iluminismo

¹¹³ TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights*, op. cit., p. 33.

¹¹⁴ IDEM, p. 60.

¹¹⁵ IDEM, p. 344.

de XVIII século e nos discursos do XX século. Um pensador moderno como Jacques Maritain, enraizado na tradição tomista do direito natural, definiu os direitos naturais como compatíveis com esta tradição. Mais recentemente John Finnis, argumentando com a linguagem da jurisprudência analítica contemporânea, tratou o conceito de direito subjetivo como um “precioso acréscimo ... à tradição da ‘doutrina do direito natural’¹¹⁶.

Finalmente Tierney dá um juízo bastante rigoroso do esquema conceitual de Villey:

Villey criou uma espécie de universo maniqueu. Há um mundo-de-pensamento aristotélico, cheio de luz e de suave razão, e um mundo-de-pensamento ockhamista, onde tudo é trevas e vontade cega. A boa teoria do direito objetivo pode florescer somente no primeiro mundo-de-pensamento, a má teoria dos direitos subjetivos somente no segundo¹¹⁷.

Apesar desta observação, a questão posta por Villey permanece. Com efeito, a escolástica espanhola nasceu, no começo do século XVI, para promover uma renovação e restauração do tomismo contra a *via moderna* que havia dominado as principais universidades europeias, sobretudo a Sorbonne, nos dois séculos precedentes. Sobre a questão da fidelidade dos escolásticos à tradição tomista, Tierney afirma que os intérpretes são substancialmente divididos. Alguns defendem a tese de que os escolásticos mantiveram a sua fidelidade à tradição tomista do direito objetivo e não elaboraram uma doutrina dos direitos subjetivos¹¹⁸; entre eles, Tierney cita o dominicano Philippe André-Vincent, que escreveu:

Quem procurar na obra de Las Casas a vocábulo moderno de ‘direitos do homem’, a primeira prova será de não o encontrar: nem a palavra nem o seu equivalente. [...] Por trás desta palavra se encontra sempre e definitivamente a ideia de um conjunto de direitos subjetivos atribuídos ao homem, antes de qualquer relação social, em virtude da sua natureza. Esta ideia não existe em Las Casas. [...] Entre os diferentes significados da palavra direito, a prioridade pertence ao significado objetivo: *prima facie* o direito se diz “daquilo que é justo” (*quod justum*), - a coisa mesma que é devida entre um e outro; em seguida, em 2ª e em 3ª atribuição, direito será dito das atividades que determinam o que é justo: a arte de julgar, a prudência do legislador o fruto dessas atividades (a sentença e a lei) (II- II q. 57 a. 1c et ad Primum). Las Casas não precisa como nós de se referir à esta analogia; ele a vive com o seu realismo tomista através da sua luta de defensor dos direitos dos índios¹¹⁹.

¹¹⁶ IDEM, p. 34. Ver MARITAIN, Jacques. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris: P. Hartmann, 1945. FINNIS, John. *Lei natural e Direitos naturais*. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

¹¹⁷ TIERNEY. *The Idea of Natural Rights*, op. cit., p. 30.

¹¹⁸ IDEM., p. 257. ANDRÉ-VINCENT, Philippe. *Droit des Indiens et développement en Amérique Latine*. Paris, 1971, p. 55. Esta posição é analisada e criticada por Tierney in: IDEM. *Aristotle and the American Indians-Again*, op. cit. p. 297-305.

¹¹⁹ ANDRÉ-VINCENT, P. La dialectique lascasienne du droit naturel concret. Las Casas et les droits de l'homme. In: *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, op. cit. pp. 639-640. Nota-se que André-Vincent tem a mesma concepção de direito de Michel Villey, só

Outros autores como Villey afirmam, ao contrário, que os espanhóis traíram o ensinamento de Santo Tomás, ao atribuir aos índios americanos direitos subjetivos, assumindo, de fato, apesar das intenções, a doutrina dos *theologi moderni* ou *juniores* herdeiros da tradição ockhamista.¹²⁰

A tese que vou sustentar é que a nossa noção da lei possui o defeito de ser ela mesma um corpo estranho, e é o produto de uma infiltração no direito de uma *Teologia*, que esta infiltração infelizmente se produziu na época moderna e que a escolástica espanhola é a maior responsável por este acontecimento¹²¹.

Segundo Tierney, os escolásticos não traíram o pensamento de Tomás, mas tampouco o seguiram literalmente; eles operaram uma mudança de significado dos conceitos para responder à novas questões levantadas pela descoberta da América. Entre os temas estudados por Tierney está a relação entre *jus* (direito) e *dominium*, que pode significar domínio político sobre as pessoas e domínio econômico sobre as coisas, ou seja, propriedade. Vitoria e Soto, afirma Tierney, recebem da tradição diferentes significados de *dominium*: alguns mais restritos que não permitem a identificação entre *dominium* e *jus*, e outros mais amplos, como *facultas* o *potestas*, que tendem a uma identificação entre *dominium* e *jus*.

Os maestros de Salamanca retomam a concepção objetiva do direito da tradição tomista, mas utilizam, ao mesmo tempo, a definição subjetiva dos *juniores*¹²², que tende a identificar *dominium* e *jus*. O *dominium* é definido como o poder ou a faculdade de assumir uma coisa para seu uso segundo a lei e os direitos razoavelmente instituídos (“*potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et jura rationabiliter institutas*”)¹²³, acolhendo assim a concepção subjetiva dos direitos naturais (*jura*).

Tierney afirma, portanto, junto com outros intérpretes¹²⁴, que os teólogos de Salamanca, sem abandonar a concepção objetiva do direito, defenderam também uma nova concepção dos direitos naturais subjetivos, que não é idêntica aos modernos direitos humanos, mas abre o caminho para a nova linguagem dos direitos subjetivos.

que afirma que os escolásticos e Las Casas se mantiveram fiéis a esta concepção objetiva e não a traíram, como ao contrário afirma Villey.

¹²⁰ TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights*. Op. Cit., p. 257.

¹²¹ VILLEY, M. *La formation de la pensée juridique moderne*. IV ed., Paris 1975 p. 362. Ver também IDEM. *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique*. “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, n° 1 (1973), p. 55 (tradução minha).

¹²² Como o teólogo nominalista Gabriel Biel (1410-1495), o jurista Conrad Summenhart (1465-1511) e o teólogo escocês John Mair (†c. 1550) ao qual devemos a primeira intervenção teológica sobre a questão do Novo Mundo em 1513.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Estão de acordo sobre este ponto dois estudiosos como Paolo Grossi e Daniel Deckers. GROSSI, P. *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*. In “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, n° 1, 1973, pp. 123. DECKERS, D. *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Freiburg i.Br., Universitätsverlag-Herder, 1991 (Studien zur theologischen Ethik 35). Defendem, ao contrário uma rígida continuidade entre os teólogos de Salamanca e Tomás, além do citado Philippe André-Vincent: CARRO, V. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Op. Cit. BRUFRAU-PRATS, J. Introdução a SOTO, D. de. *Relección de Dominio*: Granada: Universidad de Granada, 1964.

Os escritos contemporâneos sobre as teorias dos direitos dos autores espanhóis do século XVI, muitas vezes, afirmam, ou que eles encontraram uma doutrina dos direitos em Tomás e simplesmente se apropriaram dela, ou que eles “traíram” Tomás adotando uma doutrina contrária aos seus ensinamentos, e que derivava, em última instância, do nominalismo e voluntarismo de Ockham. Ambas as teorias são simplistas. Ockham não inventou o conceito de direitos naturais que possuía raízes mais profundas na jurisprudência medieval. E a doutrina dos direitos naturais não contradiz formalmente nada do que o Aquinas escreveu.

[...]

Os espanhóis dominicanos estavam empenhados em reviver e difundir os ensinamentos do maior mestre da sua Ordem. Eles poderiam ter decidido seguir o seu exemplo também neste caso. Mas, no contexto do seu tempo, eles *precisavam* de uma doutrina dos direitos naturais; sobretudo para enfrentar os dilemas morais levantados pelas conquistas espanhola em América. Em consequência, optaram por associar uma doutrina dos direitos aos princípios tomistas que professavam. O resultado foi que, quando no começo da idade moderna, surgiram novos problemas, havia uma teoria dos direitos naturais já amplamente difundida e a disposição para ser facilmente utilizada pelas futuras gerações de juristas e filósofos¹²⁵.

Esta leitura nos parece a mais adequada, como veremos detalhadamente na interpretação dos principais textos da controvérsia.

2.8. Enrique Dussel. Las Casas: “o máximo de consciência crítica possível”.

A hipótese de Tierney a respeito da relevância do debate sobre o Novo Mundo para o desenvolvimento de pensamento político e jurídico moderno é apoiada e “radicalizada”, numa diferente prospectiva, pelos teólogos e filósofos da libertação latino-americanos, sobretudo em relação ao pensamento de Las Casas.

O teólogo peruano e fundador da teologia da libertação, Gustavo Gutierrez, publicou um estudo fundamental sobre o pensamento teológico de Las Casas, fruto de um trabalho de pesquisa de mais de duas décadas, intitulado: *Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomé de Las Casas*, no qual Las Casas é apresentado como um dos verdadeiros Padres e Doutores da Igreja latino-americana¹²⁶.

No Brasil, o Frei Carlos Josaphat, além da coordenação editorial da edição portuguesa das Obras Completas do grande dominicano, publicou o maior estudo brasileiro sobre a vida, a obra e o pensamento teológico e ético-político de Las Casas, intitulado: *Las Casas. Todos os direitos para todos*, além de outros opúsculos¹²⁷.

Um dos maiores filósofos mexicanos contemporâneos, Mauricio Beuchot dedicou várias obras a Bartolomé de Las Casas, ressaltando o seu valor filosófico: *Filosofia y*

¹²⁵ TIERNEY. B. *The Idea of Natural Rights*. Op. Cit. p. 286-87.

¹²⁶ GUTIERREZ. Gustavo. *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo*. Il pensiero di Bartolomé de Las Casas. Brescia: Queriniana, 1995. Edição brasileira. *Em busca dos pobres de Jesus Cristo. O pensamento de Bartolomé de Las Casas*. São Paulo: Paulus, 1995. (As citações serão feitas da edição italiana).

¹²⁷ JOSAPHAT, Carlos Frei. *Las Casas. Todos os direitos para todos*. São Paulo: Loyola, 2000. Este livro é a mais ampla e documentada biografia de Las Casas publicada no Brasil. IDEM. *Bartolomeu de Las Casas. Espiritualidade contemporânea e militante*. São Paulo: Paulinas, 2008.

política em Bartolomé de Las Casas, Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas, entre outros¹²⁸.

Como representante da filosofia da libertação, escolhemos o pensamento do historiador e filósofo argentino, mas radicado há muitas décadas no México, Enrique Dussel, sobre a controvérsia da Conquista da América e em particular sobre a figura de Bartolomé de Las Casas¹²⁹.

Num ensaio breve de 2002, pouco conhecido, mas que resume bem o pensamento do autor sobre o tema, Dussel defende três teses centrais¹³⁰.

A **primeira** é historiográfica. A Modernidade encontra na descoberta da América e na controvérsia que se seguiu o seu verdadeiro início, não somente cronológico, mas fundacional. Trata-se de reconhecer que este primeiro e último verdadeiro encontro com a alteridade totalmente inesperada, a “alteridade absoluta” de que fala Todorov, não levou ao ‘descobrimento’, mas ao “encobrimento” do outro (*descubrimiento/encubrimiento*)¹³¹, à sua destruição: o maior genocídio da história moderna¹³².

Esse evento não foi adequadamente tematizado pela reflexão ocidental sobre a constituição da modernidade e não foi considerado emblemático e paradigmático como a Reforma Protestante ou a Revolução Francesa. Isso acontece porque se trata de um fato que precisa ser “removido” de alguma forma da consciência coletiva do Ocidente, porque mostra como a modernidade ocidental afunda suas raízes na violência e ofusca a imagem da Europa como portadora de emancipação e progresso.

Dussel utiliza a categoria da alteridade como Todorov, mas em uma chave mais política do que moral. Ele quer demonstrar a originalidade e radicalidade de Las Casas em relação não somente à Escola de Salamanca, mas a toda a reflexão moderna sobre a alteridade.

Neste sentido, Dussel avança uma proposta ousada: mostrar como a filosofia política moderna não nasce com Maquiavel ou com Hobbes, mas com a controvérsia sobre a Conquista da América, que tem em Las Casas o seu personagem central.

A filosofia política moderna nasce com a reflexão sobre o problema da abertura do mundo europeu ao Atlântico; ou seja, foi uma filosofia hispânica. Por isto, não são nem Maquiavel nem Hobbes que iniciam a filosofia política moderna, mas aqueles pensadores que se encarregaram da expansão da Europa em direção ao mundo colonial. A questão do outro e o direito de conquista serão os temas iniciais da filosofia da primeira modernidade¹³³.

¹²⁸ BEUCHOT, Mauricio. *Filosofia y política en Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: San Esteban, 2013. IDEM. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Anthropos, 1994. IDEM. *La querella de la conquista: una polémica del siglo XVI*. México: Siglo XXI, 1992.

¹²⁹ Me permito também de assinalar: TOSI, G. Bartolomé de Las Casas. Primeiro filósofo da libertação latino-americana. *Filosofazer*, n° 36, jan/jul. 2010, p. 23-42.

¹³⁰ DUSSEL, Enrique. *Modernidad y alteridad. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617*. In: Actas del “Primer Simposio Internacional del Pensamiento Iberoamericano”. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (16-19 de octubre de 2002). (CD-ROM).

¹³¹ DUSSEL, E. 1492. *O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade*. Vozes: Petrópolis, 1993.

¹³² Defendem a tese do genocídio, além de Todorov que já citamos, também STANNARD, D. *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*. Torino: Bollati-Boringhieri, 2001 [1992]. Umas posturas mais equilibradas, não tanto sobre os números, mas sobre as causas da destruição dos indígenas se encontra in: LIVI BACCI, Massimo. *Conquista. La distruzione degli indios americani*. Bologna: Il Mulino, 2005.

¹³³ DUSSEL, Enrique. *Modernidad y alteridad*, op. cit., p. 1 (tradução minha).

Nesse momento crucial de constituição da modernidade, Las Casas representa para Dussel, utilizando uma categoria marxiana/lukacsiana, o “máximo de consciência crítica possível”:

Bartolomé de Las Casas é um crítico da Modernidade nascente, cuja sombra cobre os últimos cinco séculos. É o “máximo de consciência possível”, não somente desde Europa – como eu pensava até escrever estas páginas – como também nas próprias Índias, desde os povos ameríndios. Ele desenvolve coerentemente uma teoria de *pretensão universal de verdade*, de todo participante sério e honesto (europeu e ameríndio, e também africano ou árabe) – contra o relativismo ou o ceticismo à la maneira de Rorty – no diálogo intercultural; o que não lhe impede, de qualquer forma, de articular de modo admirável uma posição não somente de tolerância (o que é meramente negativa), mas de plena responsabilidade para com o Outro (que é uma atitude positiva), desde uma *pretensão universal de validade*, que obriga ética e politicamente a “tomar em sério” os direitos (e também os deveres deduzíveis de ditos direitos) do Outro, de maneira exemplar até o século XXI¹³⁴.

O **segundo** elemento é o ponto de vista que Las Casas expressa e defende, que não se limita aos interesses da própria congregação, como quer Gliozzi, mas representa os interesses dos pobres e dos oprimidos do sistema colonial.

Bartolomé de Las Casas toma decididamente na sua argumentação a perspectiva do indígena dominado, como ponto de partida de seu discurso crítico, organizado lógica e filosoficamente desde o horizonte da escolástica *moderna* da Escuela de Salamanca – o centro universitário europeu mais importante no século XVI, em torno do convento dominicano de San Esteban. [...]. Em 1514 – três anos antes do início da Reforma luterana, e quando Maquiavel está redigindo *Il Principe* –, continuando a *primeira protesta ética* contra a expansão da Modernidade, contra a conquista, lançada por Antón de Montesinos e Pedro de Córdoba em 1511 em Santo Domingo, Bartolomé muda o projeto existencial e de “clérigo encomendeiro” se transformará, até a sua morte, em “Defensor dos Índios”. De imediato descobre, na negatividade material do Outro¹³⁵ – como diria Horkheimer –, a miséria em que a conquista havia reduzido o índio, a “negatividade originária”¹³⁶.

Las Casas se faz porta-voz do horror e da indignação dos povos indígenas diante da destruição de suas vidas, da queda repentina e violenta de todo o seu sistema de valores.

O **terceiro** elemento relevante na releitura de Las Casas por parte de Dussel é a radicalidade do seu pensamento, que aplica até o fim os princípios da reciprocidade, chegando à justificação dos sacrifícios humanos e do canibalismo, considerados por todos

¹³⁴ IDEM, *Ibidem*.

¹³⁵ Ver DUSSEL, E. *Ética da Libertação na era da globalização*. Petrópolis: Vozes, 2000, cap. 4.

¹³⁶ DUSSEL, E. *Modernidad y alteridad*, op. cit., p. 3.

os intérpretes a ele contemporâneos (e a alguns nossos contemporâneos) como intoleráveis e um motivo de guerra “santa, justa e humanitária”¹³⁷.

Las Casas não somente defende que a única guerra justa nas Américas é a guerra de legítima defesa dos índios, mas defende também o dever dos índios de promover uma guerra justa para defender suas tradições contra os cristãos europeus. Isto deve ter aparecido aos seus contemporâneos como algo de escandaloso, como defender hoje os terroristas.

Dado que eles se comprazem em afirmar [...] que, ao adorar seus ídolos, adoram o verdadeiro Deus [...] e, apesar da suposição de que eles têm uma consciência errônea até que não se pregue o verdadeiro Deus, com *melhores e mais críveis e convincentes argumentos*, sobretudo com os exemplos de uma conduta cristã, eles estão sem dúvida obrigados a *defender o culto a seus deuses e à sua religião e a sair com suas forças armadas* contra tudo o que intente privá-los de tal culto [...]. Estão assim obrigados a *lutar contra estes, matá-los, capturá-los e exercer todos os direitos que são corolários de uma guerra justa*, de acordo com o direito das gentes¹³⁸.

E Dussel comenta:

Nunca se havia chegado, na história da Europa, e posteriormente nos cinco séculos da Modernidade, a este critério ético e político estratégico com tanta clareza! [...] Bartolomé de Las Casas permanecerá na história da Modernidade como um fracasso político, mas também como o primeiro crítico e cético mais radical das pretensões civilizatória da Modernidade¹³⁹.

Se, como afirma Todorov, “a descoberta da América, ou melhor, dos americanos, é o encontro mais extraordinário da nossa história”¹⁴⁰, a compreensão que Las Casas adquire deste encontro/desencontro é uma das mais extraordinárias da nossa história.

Segundo Dussel, na sua teoria e na sua prática se manifesta um dos momentos mais altos da “descoberta que o *eu* faz do *outro*”, que nunca mais será alcançado com tanta radicalidade na consciência moderna e a ele contemporânea e posterior.

Nos séculos seguintes dominarão a cena as teorias que Las Casas havia combatido, da superioridade de uma civilização sobre a outra, que alimentarão as várias formas de eurocentrismo, em nome das ideologias da evangelização, da civilização, do progresso, do racismo, do (sub)desenvolvimento, da democracia, e dos direitos humanos que acompanham todo o longo processo por meio do qual a história da Europa se torna história do mundo.

Dussel concorda com a leitura “antropológica” de Todorov e Pagden, valorizando a compreensão que Las Casas consegue ter da “alteridade” do outro, vista como uma alteridade, ao mesmo tempo, absoluta e negativa. Utiliza também a categoria marxista de ideologia de Gliozzi, atribuindo a Las Casas, porém, a representação não dos interesses

¹³⁷ CASSI, A. A. *Santa, giusta, umanitaria. La guerra nella civiltà occidentale*. Roma: Salerno Editrice, 2015.

¹³⁸ LAS CASAS, B. *Apología*. Madrid: Alianza Editorial, p.168.

¹³⁹ DUSSEL, E. *Modernidad y alteridad*, op. cit., p. 7.

¹⁴⁰ TODOROV, T. *A conquista da América*, op. cit. p. 5-6.

da sua congregação, mas dos próprios indígenas, uma vez que é o único a defender a guerra justa dos índios contra os espanhóis.

É uma leitura bastante fascinante e radical, que vê Las Casas à luz das categorias da contemporânea teologia e filosofia da libertação, como o seu pai e fundador.

2.9. Nestor Capdevila e Luca Baccelli. Bartolomé de Las Casas, legitimidade da evangelização versus ilegitimidade da Conquista.

Nestor Capdevila, apesar de adotar uma interpretação bastante favorável a Las Casas, diferencia-se dos filósofos da libertação devido à denúncia das ambiguidades estruturais e dos limites insuperáveis que ele encontra no pensamento do frade dominicano.

No começo da obra ele tece duas críticas principais à leitura “libertadora” de Las Casas, contrapondo em Las Casas o “humanismo” ao “humanitarismo”.

Las Casas, fiel ao cristianismo, afirma a unidade do gênero humano e a igualdade dos homens diante de Deus. Sobre esta base, ele defende os direitos que os índios compartilham com os Espanhóis. Mas este humanismo conhece duas limitações imediatas. Primeiramente, o combate de Las Casas se refere somente aos índios [...] ¹⁴¹Mas mesmo no campo onde ele funciona, (os índios), este humanismo é limitado. Las Casas defende a igualdade dos direitos somente até um certo ponto. Durante toda a sua vida sempre aceitou a doação de Alexandre VI como suficiente, segundo ele, a fundar a legitimidade da pretensão imperial castelhana. Esta dupla limitação é intrínseca à sua posição. A análise dos seus argumentos mostrará que nada lhe permitirá de superá-la ¹⁴².

E conclui esses raciocínios assim:

Esta ambiguidade é profunda. Ela perpassa o objetivo aparentemente unívoco do combate lascasiano: defender os índios. Esta defesa pode se fundar sobre a afirmação da igualdade, uma vez que Las Casas legitima com muita clareza a guerra indígena contra os Espanhóis (humanismo); mas, também pode expressar a existência de uma forma de desigualdade, uma vez que Las Casas se esforça para tornar a dominação espanhola aceitável para os índios (humanitarismo) ¹⁴³.

A relação de Las Casas com a alteridade dos indígenas seria assim uma relação profundamente e inevitavelmente assimétrica, apesar das (boas) intenções.

As questões que Capdevila põe são as seguintes:

Como a mesma ideologia pode servir para defender aqueles cuja submissão legítima? Como é possível a constituição de posições opostas na ideologia? Qual é a relação entre a crítica lascasiana e a ideologia dentro da qual (e contra a qual?) ela se efetua? ¹⁴⁴

¹⁴¹ Não inclui os hereges, as bruxas, os muçulmanos, e, segundo uma “leyenda negra” contra Las Casas, tampouco os negros escravizados. Sobre esta questão voltaremos no texto.

¹⁴² CAPDEVILA, Nestor. *Las Casas. Une politique de l'humanité. L'homme et l'Empire de la foi*. Paris : Les Édition du Cerf, 1998, p. 13 (tradução minha).

¹⁴³ IDEM, p. 13, 14.

¹⁴⁴ IDEM, p. 14.

Essas questões são analisadas detalhadamente e respondidas ao longo do texto minucioso e documentado de Capdevila. O autor reconhece a postura anti-imperialista de Las Casas, que chega a denunciar a ilegitimidade de todo o processo de conquista, a obrigação da restituição e a legitimidade da guerra dos índios, mas conclui que: “A denúncia dos abusos, a defesa da evangelização pacífica jogam um papel essencial em Las Casas, mas elas permitem de pensar também à possibilidade de uma submissão dos indígenas por parte dos espanhóis”.

E retoma nas conclusões a crítica ao humanismo lascasiano:

Mas este humanismo resta problemático. Dois fenômenos explicam esta limitação. A diferença entre fidelidade e infidelidade que produz sempre efeitos políticos de tipo teocráticos. A impossibilidade de entender no plano espiritual a posição anti-imperialista, apesar da dinâmica da crítica lascasiana, simboliza a dificuldade que ele tem em assumir teologicamente e até o fim este humanismo no caso dos índios¹⁴⁵.

Ao final, os argumentos de Capdevila se concentram no fato de que, em Las Casas, a defesa intransigente dos direitos dos indígenas é um caso excepcional e específico; ele não toma posição igualmente radical em relação a outros aspetos da evangelização, do imperialismo e do colonialismo, como a questão dos hereges, dos muçulmanos, dos negros. Conclui Capdevila:

Sobre todas as outras questões políticas, Las Casas pode sustentar posições perfeitamente “normais”. Os princípios que permitem a crítica da opressão dos indígenas podem justificar outras opressões sem que exista uma contradição ideológica e política¹⁴⁶.

Realmente, Las Casas era um membro do *establishment* eclesiástico e político da época, personagem influente que nunca foi investigado pela inquisição e que defendia posições ortodoxas em muitos aspetos da doutrina católica; que escreveu um *Tratado comprobante do império soberano e principado universal que os reis de Leão e Castela têm sobre as Índias*, e defendia (contra Vitoria) a legalidade e legitimidade das Bulas alexandrinas. Mas ele se sente investido desse poder para acusar com mais eficácia e com sempre maior radicalidade todo o processo colonialista e imperialista.

Reaparece aqui o dilema moral (ou moralístico?) de Todorov, ainda que expresso de forma mais refinada e complexa: as ambiguidades, contradições, limitações são parte do horizonte cultural em que ele viveu e se movimentou. Poderia ter feito mais ou será que somos nós que pedimos demais a Las Casas que, apesar da sua originalidade, era e não poderia que ser um homem do seu tempo? Ao final, como afirma Dussel, trata-se do máximo de consciência “possível”; segundo um historicista como Hegel, ninguém pode sair do próprio tempo, ninguém pode ser “extemporâneo” como pensava Nietzsche.

Reconhecemos, porém, a pertinência das observações de Capdevila, que nos ajudam a evitar uma leitura apologética ou hagiográfica de um autor tão complexo.

Uma tensão e uma ambiguidade parecida é atribuída a Las Casas também no livro de Luca Baccelli, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*¹⁴⁷. O livro

¹⁴⁵ IDEM, p. 361.

¹⁴⁶ IDEM, p. 361

¹⁴⁷ BACCELLI, Luca. *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*. Milano: Feltrinelli, 2016.

repercorre com inteligência e ponderação os principais temas recorrentes na obra de Las Casas: a condenação das guerras contra os indígenas; a condenação da aplicação da doutrina aristotélica da escravidão natural aos povos indígenas; os temas antropológicos, que fazem da obra de Las Casas um dos primeiros exemplos de antropologia cultural comparada; os temas político-jurídicos relativos à (des)legitimação de todo o processo de conquista; a evangelização como único “fundamento” legítimo da conquista, contanto que fosse conduzida no *único modo verdadeiro*, ou seja, de forma absolutamente pacífica.

Bacelli acompanha as diferentes “fases” do pensamento e da ação de Las Casas, que começam com as tentativas de “experimentos” alternativos de evangelização e colonização e prosseguem em um crescendo até a desilusão diante do fracasso dessas experiências e a progressiva radicalização do seu pensamento e da sua ação, que o levam à condenação de todo o processo de conquista.

Escreve Bacelli nas conclusões da sua obra:

Las Casas se converte de pacificador dos conquistados a promotor de formas paternalísticas e disciplinares de reforma, que fazem ainda referência a uma visão da evangelização como civilização. Mas, as sucessivas derrotas [...] o levam a uma progressiva radicalização e a denunciar como injusto e tirânico tudo aquilo que foi feito nas índias¹⁴⁸.

Bacelli se pergunta como entender este processo em relação ao significado da empresa colonial:

Devemos concluir que Las Casas “permanece em uma ótica colonial”, por usar a expressão de Todorov?¹⁴⁹ Ou podemos considerar Las Casas um precursor do anticolonialismo, que apesar disso favorece o imperialismo espanhol, político e eclesiástico, segundo a interpretação de Castro?¹⁵⁰

E conclui:

Nos capítulos desse volume examinei os conteúdos teóricos da obra lascasiana procurando evitar beatificações e demonizações; mas espero ter ofertado alguns argumentos para uma avaliação mais em sintonia com a tese de Young segundo a qual Las Casas inicia a crítica do colonialismo e, ao mesmo tempo, do imperialismo¹⁵¹.

Esta leitura não esconde, porém, que a inteira obra de Las Casas é, segundo Bacelli, perpassada por uma tensão fundamental que encontra a sua origem “na tentativa

¹⁴⁸ IDEM, p. 227 (tradução minha). Nas conclusões Bacelli explicita o significado do título da obra: “De sucesso em derrota, o pensamento de Las Casas se torna sempre mais radical e a conquista perde qualquer fundamento”. (p. 230). Ver também: BACCELLI, L. Norberto Bobbio: a era dos direitos sem fundamento, in: TOSI, G. (org). *Norberto Bobbio. Democracia, Direitos Humanos, Guerra e Paz*. João Pessoa: editora UFPB, 2013, Vol. 2, p. 105-138.

¹⁴⁹ BACCELLI, L. *Bartolomé de Las Casas... op. cit.*, p. 226. Bacelli se refere aqui ao livro sobre *A conquista da América* de Todorov, que analisamos acima.

¹⁵⁰ IDEM, p. 226. Bacelli se refere aqui ao livro de Daniel Castro. *Another face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*. Durham: Duke University Press, 2007.

¹⁵¹ BACCELLI, L. *Bartolomé de Las Casas... Op. Cit.*, p. 226. Bacelli se refere aqui ao livro de Robert J.C. Young. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. London: Blackwell, 2001.

de tornar compatíveis a afirmação da legitimidade da evangelização e a denúncia da ilegitimidade da conquista”¹⁵².

Escreve Marco Geuna, na resenha da obra de Baccelli:

No coração do pensamento de Las Casas é presente uma ambivalência que se resolve em um paradoxo: “os índios são plenamente racionais e virtuosos, portanto, são aptos a acolher o evangelho” (p. 153). Com base neste assunto, Las Casas, de um lado, se opõe com todas as suas energias à redução em escravidão dos índios; do outro, justifica a presença dos cristãos no Novo Mundo. Mesmo nos anos mais tardios, nos quais o dominicano radicaliza as suas teses e parece estar no “limiar da uma última, radical ‘conversão’¹⁵³ que chega ao ponto de revogar qualquer legitimidade à presença espanhola em América (p. 228), a necessidade do anúncio da mensagem cristã não é colocada em discussão¹⁵⁴.

E aqui volta o tema levantado por Capdevilla sobre a pretensão de universalidade da mensagem católica, que implica a pretensão de ser portadora de um projeto civilizatório. É com essa questão que Baccelli conclui a sua longa análise da obra do procurador dos índios:

Las Casas critica implicitamente a dialética da razão cristão-europeia e depois ocidental, mas não pode fugir dela. Trata-se de uma razão convencida de atingir a verdade e de expressar valores universais, e por isso mesmo estruturalmente propensa ao imperialismo cultural e à imposição de um modelo de racionalidade, sempre mais próximo a desencadear a violência simbólica e não só ela¹⁵⁵.

Tema este muito complexo e atual. Um dos tantos paradoxos da controvérsia é que os valores ético-políticos defendidos por Las Casas eram estranhos à cultura dos povos *recenter inventi*. Todorov tem uma certa razão quando afirma que “Las Casas ama os índios, mas não os conhece; Cortés conhece-os a seu modo, embora não sinta por eles nenhum “amor” especial”. Com efeito, a ideologia de Cortés era a mesma de Mocteczuma: ambos falavam a mesma língua, a dos conquistadores. Enquanto Las Casas falava uma língua estranha e trazia uma mensagem nova e desconhecida.

A questão tem tudo a ver com o debate atual sobre a universalidade dos direitos humanos, que se desenvolve entre dois extremos: uma imposição dos valores ocidentais dos direitos humanos, da democracia, da tolerância, em nome da sua pretensa universalidade; e a justificação das violações dos direitos humanos em nome das diferenças culturais.

Um equilíbrio difícil (ou impossível) de se encontrar hoje como na época de Las Casas¹⁵⁶.

¹⁵² BACCELLI, L. *Bartolomé de Las Casas...* Op. Cit., p. 17.

¹⁵³ Todorov, como vimos acima, havia indicado esta como uma conversão ao “relativismo ou perspectivismo cultural”, fruto do “abandono” por parte de Las Casas da crença de que a sua religião fosse a única verdadeira.

¹⁵⁴ GEUNA, Marco. Las Casas e i Dilemmi della Conquista. *Storia del Pensiero Politico*, 2/2017, p. 307-330, p. 312.

¹⁵⁵ BACCELLI, L. *Bartolomé de Las Casas...* Op. Cit., p. 230.

¹⁵⁶ Sobre este argumento ver: BACCELLI, L. *I diritti dei popoli*. Universalismo e differenze culturali. Roma-Bari: Laterza, 2009. Ver também: ZOLO, Danilo. Universalidade dos direitos humanos? In

Conclusões

Todas essas leituras e interpretações, às vezes tão diferentes e contrastantes, são de certa forma legítimas e mostram as várias facetas deste debate tão complexo que, apesar da grande distância que nos separa, não consegue se tornar algo “passado”; o que acontece somente com os grandes acontecimentos que merecem o título de históricos, e que, portanto, precisam continuamente de ser interpretados e reinterpretados, porque tem a ver com o presente.

Todos os protagonistas do debate eram espanhóis, que deviam fidelidade ao nascente Estado unificado depois da *Reconquista*, que tinham orgulho de serem “livres súditos de sua majestade”, a maior potência de época, e que ao mesmo tempo deviam respeito às supremas autoridades medievais, o Império e o Papado. Todos eles estavam profundamente convencidos de que a religião católica fosse a verdadeira religião, que os hereges deveriam ser condenados, que os infiéis muçulmanos fossem “inimigos perpétuos” dos cristãos e por isso haviam de ser combatidos.

Todos eles representavam determinados interesses materiais, justificados em nome da necessidade de pregar o evangelho aos novos povos descobertos e de anexar esses povos à Coroa espanhola. Todos eles acreditavam na doutrina do direito natural impressa por Deus no coração de todos os homens e respeitavam como máximas autoridades Aristóteles e Tomás de Aquino, além de todas as outras autoridades religiosas e leigas que eram obrigados a citar pelo método escolástico. Todos eles acreditavam na doutrina da guerra justa e santa para defender e propagandar a fé contra os infiéis.

Apesar dessas identidades, as opiniões sobre a legitimidade e legalidade da conquista da América divergem radicalmente, em um *continuum* que vai desde a apologia até a deslegitimação mais radical, num debate surpreendentemente livre, aberto e engajado com as questões e decisões práticas, nunca somente acadêmico.

Numa coisa, porém, todos concordam, sobre a excentricidade do pensamento e da ação de Las Casas: ou porque era um fanático e psicopata, ou porque era um santo e um profeta, ou porque era um antropólogo cultural e um relativista/perspectivista, porque defendia os sacrifícios humanos e a guerra justa dos índios, ou porque era um democrata, um Rousseau *avant la lettre*, ou porque foi o primeiro teólogo da libertação latino-americano porta-voz dos povos oprimidos.

As interpretações aqui apresentadas constituem, portanto, premissas para entender os textos originais dos autores: o *Demócrates Segundo* de Sepúlveda, a *Relectio de Dominio* de Soto, as *Relecciones de Indis* e *De Jure Belli* de Vitoria, a *Brevísima Relación*, a *Apologia* e o *De Regia Potestate* de Las Casas, entre outros.