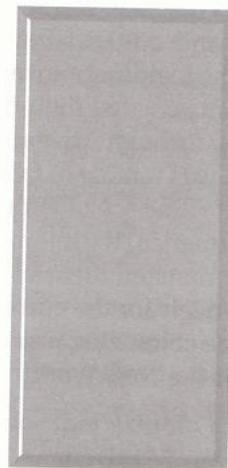


Paulo Edson Alves Filho (Uniso)

*A colonização espanhola: a sociedade
indígena e os modelos propostos pelos
teólogos espanhóis do século XVI*



RESUMO

Este artigo tem como objetivo propiciar um relato epistemológico em relação ao comportamento de alguns povos na América a respeito dos quais a coroa espanhola afirmava poder exercer sua soberania. Focaliza, de um lado, as teorias de juristas e teólogos que abordavam as fontes de uma autoridade política (*dominium*) sobre o Novo Mundo, decorrentes das diretrizes papais relacionadas ao reino universal explicando, através da teoria da escravidão natural de Aristóteles, que o homem natural indígena americano era incapaz de escolha racional e moral. De outro, a teoria luterana e a calvinista, que afirmavam que apenas Deus poderia ser o soberano legítimo.

Palavras-chaves: Colonização espanhola, índios sul-americanos, etnografia, Bartolomé de Las Casas, Jean Sepúlveda.

ABSTRACT

This work approaches the discussion raised when trying to provide an epistemological report about the behavior of some peoples in America over which the Spanish Crown affirmed to have sovereignty. This work is focused on the jurists' and theologians' theories that approached the sources of a political authority (*dominium*) over the New World based on the papal guidelines related to the Universal Kingdom and the Lutheran and Calvinist theories, that affirmed that only God could be the legitimate sovereign. In order to meet this purpose, those jurists and theologians created their own theory of relativity of the human social behavior, explaining, through Aristotle's Theory of Natural Slavery, that the natural American Indian was unable of rational and moral choice. This work presents some conceptions of Francisco of Vitoria, one of the most outstanding theoretician of the School of Salamanca, Bartolomé of Las Casas and Jean Gines of Sepulveda, who extensively approached theories about a sociological definition of the American natives and models for the correct positioning of the Spanish Crown and its conquerors along the colonizing process of America, focusing on the relationship with the dwellers of the New World

Key words: Spanish Colonization, South American Indians ethnography, Bartolomé de Las Casas, Jean Sepúlveda.

Introdução

Uma característica notável dos exploradores, observadores, estudiosos e historiadores europeus do século XV era o processo peculiar em descrever o Novo Mundo. Faziam-se descrições e classificações, tomando-se como parâmetros aqueles já presentes em sua cultura, fato que acarretava uma enorme imprecisão. Levando-se em conta que os europeus já tinham em sua cultura uma imagem fantástica do que encontrariam nas Américas, os relatos descritivos seriam ainda mais desfocados da realidade. Acreditavam que encontrariam o Eldorado, a fonte da juventude eterna, gigantes, sereias etc., entre outras paisagens e seres míticos.

Acreditava-se que a conjunção do fantástico e do familiar poderia ser um instrumento de analogia satisfatório para se fazer uma descrição exata do novo. Fazia-se imperativo ter um sistema de classificação e um vocabulário descritivo adequado para o novo cenário que despontava para tais estudiosos.

Os métodos para a classificação do homem no final do século XV eram aplicados em vários atributos humanos, como suas supostas características fisiológicas, localização geográfica e disposição astrológica, e entre elas, a mais importante, suas características comportamentais. Dentre estas características destacam-se os sistemas de crença de um grupo, seus meios de subsistência, sistema de governo e rituais matrimoniais, e foi a partir da descrição dessas características que o observador europeu pôde avaliar com qual espécie de homem ele estava lidando.

Devido ao escasso conhecimento dos estudiosos europeus do século XVI quanto à terminologia usada para classificar tal material, nota-se que, sob seu olhar, povos que não fossem europeus ou nem mesmo cristãos, eram classificados genericamente como bárbaros, e tal denominação seria inclusive aplicada aos ameríndios e sua cultura.

O termo “bárbaro” distinguia os membros da sociedade observante, no caso a européia, e aqueles não pertencentes a ela, e era um termo instável e aplicado a diferentes grupos, como turcos e etíopes, sendo que até mesmo irlandeses e normandos haviam sido classificados como bárbaros. Esses povos tinham tal denominação com a implicação de inferioridade e o próprio termo teve diferentes definições com o passar dos tempos.

Para os gregos do século VII e VI a.C., “bárbaro” equivaleria à designação dada aos “estrangeiros”, mais especificamente aos egípcios, ou povos e gru-

po de pessoas que não falavam grego. Em um contexto mais amplo, o termo ilustrava a diferença entre os que pertenciam a um círculo e aqueles que estavam fora desse círculo. Já no século IV a.C. o termo teria uma correspondência maior com inferioridade mental e cultural. Segundo a visão teológica dos gregos e, mais tarde, dos cristãos, existia uma escala de graduação de “humanidade”, que variava de “bestial” a “próximo a Deus”, sendo que os bárbaros se encontravam na parte inferior dessa escala.

Um dos primeiros fatores a determinar a diferença entre os gregos e os bárbaros foi o surgimento das cidades, ou *polis*, e a definição do termo “bárbaro” tinha uma implicação mais cultural do que mesmo racial. Genericamente, eram considerados bárbaros os moradores de fora das cidades.

Tanto para os cristãos quanto para os gregos, os bárbaros pertenciam a um tipo específico cultural que poderia ser caracterizado em termos da quantidade de antíteses às supostas características da comunidade civil. Alguns estudiosos tentaram explicar o surgimento desses “humanóides”. Paracelsus, um físico do século XVI, e Andrea Cesalpino afirmavam que eram seres sem alma, descendentes de outro Adão ou que eram gerados espontaneamente da terra, dessa forma sendo classificados como insetos, conforme Giordano Bruno. Para os europeus, os ameríndios eram, na pior das suposições, membros defeituosos de sua própria espécie, embora o olhar desses últimos fosse certamente diferente: os incas, por exemplo, consideravam os espanhóis como *viracochas*, ou seja, seres sobrenaturais. Do final do século XII ao início do XVI, nota-se que o termo “bárbaro” se refere de forma ampla a povos não-cristãos e também, de forma menos estrita, a qualquer raça que se comporte de maneira incivilizada ou selvagem.

O cronista Gonzalo de Oviedo foi um dos primeiros observadores do mundo americano e se preocupou mais com o registro do que observava e o sentido desses registros do que mesmo tentar impressionar seus leitores com fragmentos de informações exóticas, comparando os ameríndios com a raça humana real e não a imaginária. Ele aceitava a idéia de que os índios se assemelhavam aos etíopes. Além de vários teólogos, Oviedo também buscava as respostas para várias indagações relacionadas ao comportamento e organização dos indígenas, tais como o porquê de eles não se comportarem de modo desestruturado, não terem se desenvolvido como a sociedade européia e como a existência e comportamento desses índios poderiam ser explicados em termos de sistema sociopsicológico vigente

em outros povos no mundo. Obtendo uma resposta satisfatória da História, o primeiro padrão a ser utilizado para explicar as causas do comportamento dos índios foi baseado na psicologia, que era a teoria da escravidão natural de Aristóteles.

1. A instituição *encomienda* no processo de colonização espanhola.

A proposta de que os indígenas seriam escravos naturais vinha a dar suporte a um dilema político, o do direito da coroa de Castela de ocupar e escravizar os habitantes dos territórios, ações que ela não poderia reivindicar com base na História. Para concretizá-las, foi reunida uma junta de intelectuais provenientes das áreas da teologia, lei civil e lei canônica, entre eles, Melchor Cano e Domingos de Soto.

No final de cada reunião era produzido um documento (*parecer* ou *testimonio*) por cada um dos participantes e entregue ao rei contendo a opinião de cada um deles. O principal objetivo da junta era legitimar e não julgar os procedimentos da coroa, sendo que sua produção não deveria satisfazer as necessidades políticas a curto prazo, mas sim propiciar à coroa uma justificativa ética para o curso de suas ações. Caso essa junta desafiasse a posição da coroa, ela era silenciada ou simplesmente ignorada.

A primeira junta, com o intuito de discutir a legitimidade da ocupação espanhola, viria a ocorrer em 1504 e, apesar das opiniões divergentes de seus participantes, não foi de surpreender que a decisão daquele conselho era de que “os indígenas deveriam ser dados aos espanhóis, e que esta ação estaria de acordo com a lei divina e humana.”

Qualquer que tenha sido o motivo do rei Ferdinando para ter convocado essa junta, fica claro que ele se ateu às prerrogativas constantes na Bula Papal de Doação, que concedia o direito não só de o rei conquistar, mas também escravizar os habitantes das Antilhas, uma vez que a mensagem política da bula era decisiva.

A bula reconhecia a soberania dos monarcas católicos sobre todas as terras recém-conquistadas no Atlântico que ainda não haviam sido conquistadas por nenhum outro príncipe cristão. Ela não objetivava o aumento do poder e de riquezas da coroa espanhola, mas habilitava Ferdinando e Isabel a “*prossequirem e assumirem com intenção honesta essa expedição pelo zelo da Fé Ortodoxa*”, que eles deveriam “*induzir os povos moradores*

em tais ilhas e terras a abraçarem a religião Cristã”, e que nunca os “aterro-
rizem perigos ou trabalhos em tempo algum”¹.

Contudo, a realidade parecia ser diferente. Já estava aplicado sobre as novas terras conquistadas pelo espanhóis o sistema da *Encomienda*.

No entender de Frei Pedro de Aguado, no seu livro “*Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*”², a “*encomienda*” era uma “*merced*” concedida por lei pelos reis de Castela para os conquistadores, que passariam a ter ao seu cargo um número determinado de índios, durante todos os dias da sua vida e da vida de um seu herdeiro, assumindo o dever legal de exercer as funções atribuídas pela bula pontifícia à pessoa do Rei, ou seja, educar, cristianizar e desenvolver socialmente os índios.

Tal empresa não era atividade muito complexa junto aos indígenas: tome-se como exemplo Francisco Pizarro que, em 1531, com um exército não superior a duzentos soldados e equipado com algumas armas de fogo, rendeu com muita facilidade o Império Inca. O imperador Atualpa, por ser ele extremamente austero e seu povo estar submetido a níveis extremos de passividade e obediência, tornou essa conquista por parte dos espanhóis tarefa fácil, pois não existiu uma reação ordenada contra os invasores. Com isso, dá-se início à ocupação dos territórios habitados pelos índios, nos quais os conquistadores buscavam encontrar riquezas, principalmente metais — ouro e prata — incentivados pela Coroa. Foi nesse cenário que a instituição *encomienda* desempenhou significativo papel na colonização, entre duas culturas, não necessariamente uma superior à outra, mas muito diferentes entre si. Repentinamente começaram a compartilhar o mesmo espaço geográfico, não sem a imposição de uma sobre a outra.

A *encomienda* se constituiria como base do sistema econômico aqui implantado pelos colonizadores espanhóis e oferecia a solução para o início da exploração das novas terras. Nelas, os colonizadores utilizaram a mão-de-obra indígena, existente em abundância, para a produção e exploração de riquezas, base do sistema econômico aqui implantado. Foi uma instituição peculiar do processo colonizador. O Estado concedia a particulares o direito de cobrar tributos dos índios encomendados. Por sua vez, os *encomenderos*, que na América do Sul tinham diferentes nomes — administradores, *mayordomos*, *pobleros*... — assumiam o compromisso de proteger os

¹ Bula Inter Coetera, do Papa Alexandre VI, de 4 de maio de 1493.

² Rafael Ruiz Gonzales, *Francisco de Vitoria e a liberdade dos americanos: a difícil implantação dos direitos humanos na América Espanhola*. S. Paulo: Ceveh, 1991.

índios e instruí-los na fé cristã: em cada *encomienda* deveria existir um padre e ser construída uma igreja. No entanto, esse compromisso não passou de uma formalidade e a maior parte dos *encomenderos* não o cumpriu, preocupando-se mais com o enriquecimento e com interesses pessoais. Na definição de Luiz Roberto Lopez³

a encomienda foi um sistema de trabalho imposto aos nativos diretamente derivado de uma instituição feudal do mesmo nome. Na Europa consistia no direito outorgado a um nobre (encomendero) de receber dos vassallos os impostos devidos ao rei. No Novo Mundo, os vassallos eram os índios e a tributação era sob forma de trabalho forçado, visando compensar o ônus do latifundiário com as tarefas de catequese. Na prática, tratava-se de uma espécie de escravização por dívidas." (Lopez, 1986:42)

O papel desempenhado pelos *encomenderos*, segundo Mayo⁴, foi significativo para a colonização espanhola da América, pois a *encomienda* converteu-se na parte principal de uma rede de atividades econômicas. Em muitos casos a *encomienda* tornou dinâmica a sociedade conquistada, investindo os tributos conseguidos dos indígenas em setores chave da incipiente economia colonial. Um dos fatores relevantes desse modelo econômico apresentava um sistema de taxação de três categorias prevaletentes: o pagamento em espécie, por metais preciosos e por serviços pessoais.

Como freqüentemente os índios não conseguiam pagar completamente os tributos, pois o tempo de trabalho a eles necessário para tal era considerável e acarretava dificuldades à produção da sua própria subsistência, ocorreria uma mudança radical em seu modo de vida, sendo muitos obrigados a trabalhos forçados e, como causa final, a dizimação de sua população.

Um outro aspecto da *encomienda*, todavia relativo à América do Sul, é o fato de o sistema aqui ser mais desenvolvido que no México. Porém, os índios eram mais escravizados e maltratados e apresentavam resistência ao contato com o branco. Salienta-se que outra razão do declínio demográfico dos índios tem sido a incidência de epidemias introduzidas pelos europeus, como sarampo e varíola, que desestruturava ainda mais o sistema produtivo dos indígenas, afastando ainda mais a perspectiva de uma vida melhor.

³ Luiz Roberto Lopez, *História da América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

⁴ Carlos A. Mayo, *Los pobleros del Tucunun colonial*. *Revista de História da Costa Rica*. México, 1985.

Era evidente que, no contato com os espanhóis, os ameríndios tivessem desvantagens, principalmente em relação às mudanças de seu modo de vida. No entanto, o colonizador europeu também viria a sofrer modificações como resultado desse contato, surgindo assim uma nova cultura.

O modo de agir dos *encomenderos* não era algo uniforme. Suas atitudes e métodos eram alvos de discussão e protesto, tanto por parte do clero como da Coroa, em relação à colonização e interação, freqüentemente cruel, com o indígena.

A Espanha tinha a missão dupla de conquista, a do aspecto temporal e espiritual, e o que ocorreria seria uma espécie de disputa de poder entre o clero e os *encomenderos*, uma vez que os últimos formavam a entidade que mais tinha contato com os indígenas americanos. O clero, juntamente com a coroa, tentaria defender a fé e os princípios que regiam o mundo até então e cultivava também o interesse de difundir os ensinamentos cristãos entre os “infiéis da América” e lutar contra a barbárie e a ignorância. É nítido o fato de que a atuação espanhola na conquista americana estava projetada sobre uma fundamentação ideológica medieval, implantando aqui um sistema político-ideológico tradicional, estruturado sobre uma das bases de vencedores e vencidos.

Da mesma forma, é claro que a Espanha atuou em duas frentes distintas, como salienta Medina⁵ em sua obra:

Si el conquistador fué el elemento que dio impulso ala obra, uniendo, por medio de las armas, las provincias al Imperio hispano, el misionero la hizo posible incorporando espiritualmente a sus habitantes. Consecuentemente, el misionero, fué el artífice de la cristianizacion, de la humanizacion dei indio (...) el Imperio español tuvo un sentido altamente misionero, dentro dei qual la iglesia desempeña papel relevante, en su cometido de cristianizar y proteger el indio. (Medina,1953:367)

A Igreja, sempre presente no processo colonizador, procurava exigir da Coroa e dos colonizadores uma atitude mais humana em sua obra, sendo que, conforme se pode constatar em algumas situações, não conseguiu efetivamente ter essa exigência satisfeita.

Vários de seus líderes discordavam do sistema aplicado aos indígenas. Para muitos colonizadores espanhóis o índio não passava de um vil animal,

⁵ Fernando de Armas Medina, Problema del indio. *Indios hispanoamericanos*. Sevilla, v. 5, n. 19, p. 363-380, 1953.

indigno de qualquer tratamento que não fosse a escravidão. Alguns outros não o consideravam um ser humano, mas sim uma espécie superior de animal e para tanto devia ser tratado de “forma adequada”. Mesmo após as declarações do Papa Paulo III, de que os índios eram “autênticos seres humanos”, o posicionamento de tais conquistadores pouco mudou. Em várias situações o clero assume a defesa dos indígenas como, por exemplo, quando o Concílio de Lima orienta seus subordinados a não permitir a entrada de espanhóis nas povoações indígenas, porque normalmente os enganam com vinho, espelhos e outras coisas sem valor, para poder tirar-lhes o ouro, prata, algodão e outros bens que possuíam.

Uma outra situação a ser mencionada é referente ao padre Diogo de Torres (1550-1638) que, em sua Carta Magna das Reduções do Paraguai, também mostra constante preocupação com a defesa dos índios e orienta seus padres para que

com toda a energia, prudência e diligência possível se impeça que os espanhóis entrem no povoado e, entrando, não façam agravos aos índios e em breve tornem a sair. De maneira nenhuma os deixem tirar índios (peças) para escravos, defendendo a estes como verdadeiros pais e protetores⁶.

Talvez uma das primeiras manifestações mais duras contra o sistema aplicado pelos colonizadores aos indígenas tenha sido o discurso de Antonio de Montesinos, em 1511.

Montesinos, da Ordem dos Pregadores, na então chamada Ilha Espanhola, (atualmente República de São Domingos) discursava no púlpito de uma catedral lotada de soldados e conquistadores do Novo Mundo e assim começou sua homilia:

Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por

⁶ Arthur Rabuske, Carta Magna das reduções do Paraguai. *Anais do Segundo Simpósio Nacional de Estudos Missionários*. Santa Rosa: Faculdade Dom Bosco, número grafado.

sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.

Para a estupefação dos dignitários e demais espanhóis presentes à celebração daquele Corpus Christi na Ilha Espanhola, Montesinos criticava o grande número de índios livres, vivendo em regime de escravidão virtual sob a instituição da “*encomienda*”. Além dele, Juan de Zumarraga, primeiro bispo da cidade do México, afirmava que de forma alguma os índios poderiam se tornar escravos, seja pela sua condição civil, seja pela condição natural ou humana.

A coroa espanhola já tinha o costume de escravizar muçulmanos, gregos e russos, uma vez que eles eram resistentes à autoridade legítima da “verdadeira igreja”. A escravidão de africanos era considerada válida, pois, conforme afirmação de Francisco de Vitória, “se os africanos fossem tratados de forma humana, seria melhor para eles serem escravos entre cristãos do que livres em suas terras, tal era a dádiva em se tornarem cristãos”.

A principal diferença entre a escravidão dos africanos e a dos ameríndios era calcada no compromisso político que a Espanha tinha com tais regiões do globo, sendo que os monarcas católicos se isentavam de qualquer responsabilidade pela mercadoria humana que estava sendo negociada.

Além disso, a *encomienda* poderia ser também responsável pelo alto índice de infanticídio, suicídio e abortos induzidos, ocorrências que os europeus atribuíam como inerentes à vida dos indígenas, mas que muito provavelmente se devessem à brutal mudança de estilo de vida dos índios, tal como a dissolução da unidade tribal e o sentido grupal de coesão social.

A igreja combatia os *encomenderos* com ameaças de excomunhão, mas na prática isso surtia pouco efeito, pois eles não estavam tão preocupados com os assuntos religiosos implícitos em suas práticas. Por volta de 1530 a vastidão do império espanhol, juntamente com o enorme número de índios oficialmente vassallos da coroa, tornava ainda mais iminente a ilegalidade da colonização espanhola. Com um número maior de indígenas a serem escravizados e prêmios mais atrativos a serem conseguidos, os excessos por parte dos colonizadores aumentavam, assim como a indignação dos missionários.

2. A teoria da escravidão natural e a posição dos retóricos diante do sistema vigente de colonização.

A lei da escravidão natural aristotélica incorporava em seus preceitos a dependência psicológica entre subordinados e mestres, o que, segundo Aristóteles, seria o correto.

A expressão chave usada por Aristóteles, *phúsei doulos* — *escravos por natureza* — era traduzida pelos pensadores medievais por “servos a natura”. Equivaleria, segundo certos estudiosos, a alguns homens terem nascidos para serem senhores e outros para serem escravos. Para Aristóteles, a natureza - em sua enorme sabedoria — aos senhores deu razão e inteligência; aos escravos corpos fortes. Isto é, cada um seria capacitado para desempenhar uma tarefa que a própria natureza havia destinado. Os gregos nasceram para ordenar; o restante, aos quais ele chamou de *bárbaros*, nasceu para obedecer. Os senhores — que nasceram para comandar — podiam submeter pelas armas aos que nasceram para obedecer, no caso de estes últimos se negarem a servi-los, e tal violência (guerra) seria justa e em conformidade à lei natural.

Pelo menos teoricamente, os gregos aceitavam duas formas de escravidão: a civil, considerada apenas uma instituição natural, normal e necessária como parte de toda uma sociedade civil, e a natural que, conforme a definição de Aristóteles, referia-se não a uma instituição mas a uma categoria particular de homem.

A teoria da escravidão seria o meio de justificar moralmente o direito de uma nação escravizar os membros de uma outra. O princípio dessa escravidão encontrar-se-ia na psicologia do próprio escravo. O escravo natural de Aristóteles teria seu intelecto de alguma forma falho em governar suas paixões: não conseguia totalmente deliberar, apesar de ter um certo grau de razão. Mesmo não sendo capazes de formular instruções por si sós, os escravos eram capazes de segui-las e de ter uma certa compreensão, ainda que sem uma sabedoria prática. Em termos ideais, o escravo deveria possuir corpo forte, pressupondo a capacitação para tarefas físicas, cabendo a seu senhor os poderes superiores da razão, a fim de conduzi-lo a ser útil à vida política, às artes da paz e da guerra. Aristóteles afirma também que os bárbaros e os escravos naturais são da mesma natureza e é a identificação entre eles que torna a teoria Aristotélica útil à discussão sobre a natureza do índio americano, pois o índio sendo identificado como “bárbaro”, sua cul-

tura e sociedade seriam consideradas inferiores às do homem branco, conforme aqueles que tiveram contato com esses indígenas.

O panorama traçado na *Política* de Aristóteles parecia então ser extremamente condizente com o perfil do ameríndio que os estudiosos procuravam delinear. As idéias da *Política* Aristotélica chegaram à Renascença principalmente através da tradução feita, por volta de 1260, pelo monge dominicano Guilherme de Morbercke. Vários autores medievais tomaram desta obra suas idéias sobre a escravidão natural.

Temos como um importante estudioso Tolomeu de Lucca que, fundamentado em idéias científicas comuns na época, deu à escravidão natural características geográficas. Tais idéias tiveram grande aceitação porque se pensava - pelo fato de seu escrito ter sido incluído no *Regimento dos Príncipes* - que era obra de Tomás de Aquino.

Mas foi John Mair, teólogo e historiador escocês quem, pela primeira vez, pensou que as idéias da *Política* podiam ser aplicadas aos índios e as expôs em seu livro "*In primum et secundum sententiarum*". E a partir dele a doutrina da escravidão natural de Aristóteles seria cada vez mais aceita como um modelo para a escravidão indígena.

Alguns estudiosos foram totalmente contra sua doutrina, como é o caso de Domingos Soto e Francisco de Vitória, e outros a apoiaram como, por exemplo, Palacio Rubios, Bernardo Mesa e Juan Quevedo. O ponto crucial repudiado nos procedimentos de colonização espanhola impostos aos indígenas da América era a truculência e a violência empregadas pelos espanhóis, que não pareciam tão interessados na condição espiritual dessa força de trabalho. Fomentava-se um longo processo de questionamentos e discussões ao redor de um assunto complexo e importante para a coroa espanhola, que tinha a preocupação de que as conquistas fossem feitas de acordo com a legalidade.

A teoria de Aristóteles foi aplicada na Espanha, pela primeira vez, no ano de 1512, quando o rei Ferdinando nomeou uma outra junta para decidir a legitimidade da conquista e a utilização da mão-de-obra escrava. Como os resultados dessa junta não agradaram ao rei, ele resolveu então solicitar que Palacio Rubios e Matias de Paz expressassem em separado suas opiniões.

Rubios escreveu o *Libbelus de insularis oceanis* e afirmava que os índios deviam ser tratados em liberdade, embora, pelo caráter espiritual da conquista, achasse necessário o regime de "*encomienda*" como uma forma de exercer a tutela adequada. Distinguia, com a precisão jurídica típica daque-

la época, entre “liberdade” e “perda de domínio político”, não vendo nenhuma contradição no fato de que os índios passassem a viver num regime de “liberdade tutelada”⁷. Em seu entender, o índio era livre e independente, mas em contato com o mundo civilizado ele perdia a autoridade sobre si próprio.

Rubios também era o autor do *Requerimiento*, título legal da conquista, uma outra face da moeda da Bula Pontifícia. Para Francisco de Vitoria era notório que o *Requerimiento* não passava de um sofisma, que criava uma ficção jurídica - requerer aos índios que aceitassem a fé e o domínio espanhol - a fim de justificar, de acordo com o direito europeu, a declaração formal de guerra justa.

Por volta da década de 1530, a mentalidade dos intelectuais espanhóis começaria a sofrer uma mudança gradual. Era o início de um novo movimento teológico conhecido como a “Escola de Salamanca”, que viria a afetar todo o pensamento teológico europeu. Tal Escola tinha a preocupação de descrever e explicar o mundo natural e o lugar do ser humano nele, levando em consideração essa novíssima perspectiva, a saber, a descoberta do novo mundo, a existência e a inter-relação com seus habitantes.

Vitoria estabeleceria a relação proporcional da teoria jurídica correta sobre as novas relações dos poderes e a prática em si, ou seja, os procedimentos em relação aos índios das Américas.

O curso da análise das características dos indígenas americanos estava sob o enfoque da lei natural, e Vitoria desenvolveu um dos seus primeiros trabalhos, os “*Comentários à Secunda Secundae*”, que seriam publicados em 1512. Em relação ao processo colonizador que se desenrolava na América, Vitoria criticava a tese aristotélica de que existiam pessoas mais aptas a comandar e outras mais aptas a obedecer, questionando se seria correto concluir que os espanhóis eram o povo ideal para a primeira função e os índios, para serem seus subordinados.

Afirmava que os índios detinham, sim, a faculdade do raciocínio, talvez até mesmo o equivalente aos espanhóis e que sua cultura e tradições seriam diferentes, não sendo correto julgar que não fossem inteligentes ou tivessem de ser submissos aos espanhóis. Vitoria, condenando a conquista espanhola das Américas pela autoridade insuficiente do Papa em tal assunto, acreditava que tanto o Tratado de Tordesilhas como as bulas pontifícias

⁷ Rafael Ruiz Gonzales, op. cit.

não eram válidas para conceder à Coroa de Castela a posse das Índias, pois era recorrente em suas obras a tentativa de evidenciar que os índios eram donos e senhores legítimos de seus territórios. Vitoria dizia que “*os índios, antes da chegada dos espanhóis, eram verdadeiros senhores, pública e privadamente*”⁸. Isto equivaleria a dizer, na Corte Imperial espanhola, que os índios estavam em pé de igualdade em relação aos espanhóis, que eram tão legítimos proprietários das suas terras quanto os espanhóis o eram das suas próprias terras e que, por conseqüência, nada havia sido descoberto.

Vitoria, justificando sua teoria sobre os indígenas, se utiliza de várias peculiaridades de suas culturas para ilustrá-la.

Ele fazia referência às moradias dos nativos, comparando-as a cidades estruturadas. Além disso, tomando como base a descrição do frei franciscano Jacobo de Testera sobre a capacidade inata dos índios mexicanos, ele destacava as seguintes características que seriam iguais às de quaisquer outros homens: eles têm a habilidade de imitação e a habilidade especulativa, eles conseguem se comunicar, seu mundo social é articulado (p. ex., disputas, festas, cerimônias, etc.), têm reis e oficiais como regentes e têm a consciência da necessidade de manipularem seu espaço social.

A estrutura religiosa dos índios, segundo Vitoria, indicaria que, apesar de estarem longe da verdade, pelo menos tinham a consciência do tipo de verdade a ser seguida. Afirmava que o verdadeiro homem natural há muito já havia desaparecido, precisamente na ocasião do Dilúvio. Anterior a ele, o homem vivia na era do vegetarianismo, em contrapartida à idade moderna, que se caracterizava pela era da carne cozida. Esse homem pós-diluviano era um ser morador de cidades, dependente de suas habilidades para moldar o ambiente, que se utilizava das *opfícia*, ou seja, as habilidades da manipulação de ferramentas, das artes e artesanato e atividades mecânicas em geral que complementaríamos as deficiências naturais.

Com essa lista de atributos, Vitoria justificaria a seu público que os índios viviam em uma sociedade que satisfazia todas as exigências básicas de um modo de vida civil e, portanto, não poderiam ser considerados “bárbaros”, segundo os fundamentos aristotélicos. Simultaneamente, também descrevia um quadro antagônico sobre as características culturais e sociais dos indígenas. Atos como sacrifício humano e canibalismo eram claras indicações de que o mundo mental dos indígenas era seriamente defeituoso,

⁸ *De Indis*, I, 1, 16, 33-34, p. 31.

além de que eles careciam de todas as artes e letras, de um sistema diligente de agricultura e de outros itens necessários à vida humana. Citava essas imperfeições, comparando os indígenas com os camponeses europeus, que eram proverbialmente estúpidos e facilmente levados pela paixão. Ele acreditava que as leis e costumes das sociedades verdadeiramente civis tinham como objetivo transformar seus membros em bons cidadãos e em homens virtuosos. Caso essas leis não fossem naturais, os homens que as seguissem se tornariam incapazes de seguir os ditados da razão. No terreno do poder eclesiástico, Vitória escreve sua *De potestate ecclesiae* onde critica os defensores do poder universal do Papa, afirmando que ele não teria competência nem jurisdição sobre as questões temporais que afetam os príncipes ou soberanos e em seu trabalho *De Indis*, essa sua posição viria a ser ainda mais evidente quando põe em dúvida a verdadeira legitimidade da Bula do Papa Alexandre VI, com sua doação das terras descobertas aos Reis Católicos e considera esse instrumento jurídico totalmente inválido e ineficaz.

Vitória afirma que não se pode guerrear com os bárbaros nem se aposar de seus bens por eles não reconhecerem o domínio papal, uma vez que tal domínio é realmente inexistente. Ele restringia o poder papal, como autoridade espiritual sobre a civil, em certas situações, quando os indivíduos impedissem ou atentassem contra os direitos derivados do fim espiritual como, por exemplo, se obrigassem os fiéis a adorar ídolos ou se os forçassem a renunciar à sua fé. Duas condições condicionariam esta autoridade: a) esse poder não deveria exercer-se “*por avareza e lucro, mas por necessidade e para utilidade das coisas espirituais*”⁹; b) por outro lado,

*deve o Pontífice respeitar o governo temporal, e não decretar qualquer coisa que, à simples vista, julgar oportuno para fomentar a religião sem fazer caso das coisas temporais, pois nem os príncipes nem os povos estão obrigados, nem se lhes pode forçar ao mais perfeito da vida cristã, mas somente à lei cristã dentro de certos limites*¹⁰.

Em suma, o “*Papa não tem poder senão dentro da Igreja*”¹¹. Em consonância com o pensamento de Vitória, expresso alguns anos antes da *Relectio de Indis*, o Papa teria poder espiritual sobre os fiéis e não sobre os infiéis,

⁹ *De Indis*, I, 2, 7, 48-50, p. 51.

¹⁰ *De potestate ecclesiae prior*, q. 3, *Utrum potestas spiritualis si supra potestatem civilem*, n. 14, p. 309.

¹¹ *Id.* n. 2, p. 294.

ou seja, na questão das Índias ele não teria poder algum sobre os índios do Novo Mundo¹². Como consequência dessa teoria, ele considera que a Bula de Alexandre VI simplesmente outorgaria aos espanhóis o direito de pregar a fé católica aos habitantes das Índias e

“como especialmente corresponde ao Papa procurar a promoção do Evangelho em todo o mundo, se para a pregação do Evangelho naqueles territórios têm mais facilidades os príncipes da Espanha, pode encarregá-los e proibir a todos os outros”¹³.

Vitoria levanta a questão sobre se realmente os índios, pelo fato de serem infiéis, podem perder o domínio e o poder e, mais tarde, os iguala às crianças e aos dementes, já que se estes têm direitos, os índios também os têm, pois *“as crianças, antes do uso da razão, podem ser donos”¹⁴* e *“também podem padecer injustiça, portanto têm direitos”¹⁵*. Na doutrina de Vitoria está presente também a noção do direito natural, isto é,

o que é necessário ou o que convém por si próprio — como bom e justo — à natureza; de maneira que não depende da vontade própria, nem da alheia, já que tudo aquilo que depende da vontade ou do beneplácito dos homens é chamado de positivo”¹⁶

O justo natural é aquilo que tem força homogênea independentemente do local, da vontade e do pensamento humano; em contrapartida, o justo legal é dependente do estabelecido pela vontade e a razão dos homens. Vitoria conclui que, frente a essas características, o direito natural sobrepõe-se ao direito legal, pois ele conta com a própria natureza e tem uma força maior — a própria força da existência — do que a força das vontades.

A característica principal do Direito Natural é que ele pode ser conhecido pela razão humana através de um processo natural dedutivo e, portanto, mesmo que um governo pretenda ignorar ou esconder as exigências nele implícitas, os homens, com o simples ato de pensar, podem descobri-lo (alheios à justiça ou injustiça dos governos) como é o caso dos índios que,

¹² *De Indis*, I, 2, 4 *passim*, p. 43ss.

¹³ *Id.* I, 3, 9, 6, p. 88.

¹⁴ *De Indis*, I, 1, 13, p. 28.

¹⁵ *Id.*, I, 1, 14, p. 29.

¹⁶ *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 57, ^a 2, n. 2, p. 7.

por natureza, sabem que nem o rei da Espanha nem o Papa têm poderes para desapropriá-los das suas terras.

Desconsiderando o *requerimiento* e a Doação Pontíficia, Vitoria vai fixar as novas bases que dariam direito ao Reino da Espanha a permanecer no Novo Mundo, através de uma nova ética apurada durante a colonização. Parte da premissa de que os índios não poderiam mais ser forçados a aceitar o poder do Papa nem dos Reis da Espanha, já que eles não poderiam mais ser ameaçados com a escravidão e, por conseguinte, a missão colonizadora deveria ser uma tarefa pacífica. Os indígenas, sendo livres, poderiam escolher voluntariamente submeter-se aos reis espanhóis já que, de fato, pode haver mais vantagem para eles estarem ao serviço da monarquia espanhola do que sob o jugo de alguns caciques e tiranos. Porém, para que isto se fizesse conforme o direito, seria necessário que o consentimento fosse livre e voluntário. Em vista desta doutrina, o *Requerimiento* seria nulo de pleno direito, pois estava escrito em língua estranha aos povos indígenas e apesar de traduzido, seria de difícil compreensão. Além disso, vinha acompanhado da presença do exército em armas. A condição se tornava ainda mais específica, uma vez que esse consentimento deveria ser de todo o povo ou da sua maioria, conforme era explicitado na obra *De Indis*¹⁷. De forma alguma um príncipe indígena poderia oferecer seu poder aos reis espanhóis, visando a algum benefício pessoal.

Vitoria acreditava que se tratava agora de um paciente e constante trabalho de persuasão, principalmente nas mãos dos religiosos, para aproximar os indígenas, de livre e espontânea vontade, à fé católica e, depois, para serem súditos de Castela. Seria, portanto, uma mudança de método contra aqueles que defendiam que, para a difusão da fé, era necessária ou conveniente a força. “*Pelas armas os bárbaros não poderiam ser induzidos a crer, mas a fingir que crêem e que abraçam a fé cristã, o qual é monstruosamente sacrílego*”¹⁸. Vitória propunha a evangelização pacífica e o ensino. Mesmo assim, ele tinha consciência de que essa solução não seria fácil, pois nem todos os índios reagiriam pacificamente e nem todos os missionários agiriam sempre de boa-fé e com retidão.

Os resultados dos preceitos de Vitoria logo teriam repercussão: haveria uma mudança na orientação da política indígena da Espanha, de modo

¹⁷ *De Indis*, I, 3, 15, 8-10, p. 94.

¹⁸ *Id.*, I, 2, 20, 31-34, p. 66.

progressivo e radical, com o intuito de substituir o conceito de “conquista” pelo de “pacificação”, apesar de os métodos propostos por Vitoria terem encontrado forte oposição nos meios próximos ao Imperador. A obra *De Indis* viria a abalar profundamente a credibilidade da teoria da escravidão natural como a explicação do comportamento anormal dos indígenas e os seguidores de Vitoria vieram a ter consciência de que tal teoria, como um modelo, não satisfaria a evidência que constituía o pressuposto a ser explicado.

Talvez uma das mais importantes discussões entre os teólogos de Salamanca e outros pensadores aconteceria em Valladolid, entre 1.550 e 1.551, protagonizada pelo frei Bartolomé de Las Casas e pelo cronista e capelão do imperador, Juan Ginés de Sepúlveda, na tentativa de explicar fatos reais a respeito da sociedade dos índios.

3. Retóricos e teólogos

As guerras e atrocidades continuavam a ocorrer nas Índias, alheias às discussões travadas na Corte Espanhola em torno de documentos como as Bulas Pontifícias, o *Requerimiento* e as *encomiendas*. No mesmo período da publicação da *Relectio de Indis*, de Vitoria, o jurista Juan Ginés de Sepúlveda, também publicaria o tratado *Las Justas Causas de la Guerra contra los indios*, também conhecido como *Democrates alter*.

Sepúlveda estudara em Salamanca e Alcalá e também tomara conhecimento da filosofia aristotélica com o grande filósofo renascentista Ponponazzi (1462-1525). Tornou-se especialista em Aristóteles e um dos maiores expoentes do humanismo filosófico da Espanha. Fixara-se em Valladolid e participara da política e cultura tanto dessa cidade como da Espanha em geral. Sua obra *Democrates alter* havia sido escrita em forma de diálogo entre duas personagens: o alemão Leopoldo que, de acordo com as palavras de Sepúlveda, no fim do prefácio, estava um tanto contagiado pelos erros do luteranismo e Demócrates que, seguindo o método socrático, foi o porta-voz das doutrinas de Sepúlveda.

Após uma longa introdução sobre a natureza da guerra justa e a legitimidade da busca da “glória sólida”, Leopoldo compara os índios aos espanhóis que, em prudência, sabedoria e todas as virtudes, são inferiores, como crianças comparadas a adultos. Na seqüência, elogia as virtudes dos espanhóis e descreve uma série de defeitos dos indígenas, tais como sua falta de cultura e a prática da antropofagia.

A acerbação da linguagem de *Democrates alter* tem a intenção de criar uma imagem do índio semelhante à de uma criatura semi-humana, cujo mundo era oposto ao mundo da religião, da temperança e da própria humanidade. O principal argumento da obra era que a guerra contra os índios era justa pois, de acordo com a *Política*, os índios eram bárbaros e escravos por natureza. No caso em que os índios se negassem a aceitar e a reconhecer o domínio espanhol, podia-se recorrer à violência e assim obrigá-los a obedecer. O tratamento que se devia dar aos índios que se negassem a obedecer tinha de ser o mesmo dado às bestas. A guerra era o passo preliminar para a evangelização; sem ela os índios nunca sairiam de seu natural estado de rispidez e brutalidade. E, levando em consideração que os índios jamais deixariam sua própria religião voluntariamente, devia se recorrer a outros métodos. Destes, os mais efetivos, segundo ele, eram o terror e a ameaça.

Sepúlveda ia ainda mais além: ele se utilizaria da Bíblia em sua argumentação e, também, da escolástica, dos Padres da Igreja e da Lei Natural. Um dos motivos principais da legitimidade da conquista devia-se, conforme suas próprias palavras, à “*rudeza da inteligência dos índios, pois são por natureza gente servil e bárbara e, por conseqüência, obrigada a servir aos de inteligência mais elegante, como são os espanhóis*”.

Ele se baseia em Aristóteles que, na *Política* (I, 5, 1254), tratando dos diferentes graus de domínio e império, faz um paralelo entre o império do rei e seus súditos, entre o pai e seus filhos, entre o homem e a mulher e entre o sábio e o ignorante. Afirmava que “*os índios nasceram para servir os espanhóis, já que foram eles os primeiros seres civilizados que chegaram. Portanto, se os índios recusarem-se a servir, é justo declarar-lhes a guerra*”. Enumerava que as razões que condicionariam uma guerra justa seriam a causa para ela ser empreendida, sua legítima autoridade, a reta intenção de quem a faz e a reta maneira de fazê-la. Tentava demonstrar que as guerras empreendidas pela Espanha contra os índios atendiam a esses requisitos. Para isso, recorreu à doutrina contida na *Política*, de Aristóteles, e no seu trabalho fica claro que os índios pertenciam à classe inferior, e os espanhóis, à superior. Resalta também as torpezas, as impiedades e os pecados cometidos pelos indígenas, referindo-se em particular aos pecados de sodomia.

Apesar de a autoridade do Papa não ser universal nem sobre todas as matérias, é incontestável que, nesse caso, os pecados e as torpezas seriam contra a natureza, e o Papa teria poderes — que delegou aos reis da Espanha — para afastá-los desses crimes e pecados nefastos. Para reforçar suas

argumentações, Sepúlveda coloca nessa questão também os pecados de idolatria, com a seguinte conclusão: os índios deviam sofrer a guerra para serem afastados desses vícios, o que era totalmente contestado por Francisco de Vitoria em seu *De Indis*.

A contestação de Vitoria a esses argumentos baseava-se na igualdade de tratamento devido tanto aos príncipes europeus quanto aos indígenas, afirmando que atos de incesto, homossexualismo e similares também ocorriam em terras européias e, assim sendo, os espanhóis também poderiam atacar os franceses ou italianos ou, mais ainda, os próprios índios poderiam ter título legítimo para fazer a guerra aos europeus pelos mesmos motivos.

A discussão se aprofundava: o Papa, sendo a única autoridade com poder para castigar esse tipo de crime de ordem espiritual, não teria jurisdição sobre os infiéis, pois “*os prelados só receberam potestade sobre aqueles que se submetem à fé*”¹⁹ e, como consequência, voltava o questionamento do principal título jurídico esgrimido pelos espanhóis, a Bula Pontifícia.

De acordo com as idéias de Vitoria, o Papa não poderia castigar os infiéis, porque não poderia legislar sobre eles, uma vez que carecia de jurisdição. Então, como se aceitaria que o Papa fizesse a doação das terras descobertas aos reis da Espanha, conforme a Bula?

Um outro motivo alegado por Sepúlveda para a guerra contra os índios seria uma questão crucial no desenvolvimento futuro de todo o processo colonizador. Em seu entender, a guerra de conquista precisaria ser necessariamente realizada para cumprir a finalidade própria da doação pontifícia, ou seja, a cristianização dos índios, fazendo com que a pregação e a catequese se desenrolassem de forma mais segura e eficaz.

Sepúlveda defendia sua tese argumentando que assim era a intenção real do Papa e dos Reis Católicos. Está explícito na Bula que a intenção do Papa Alexandre era a de que os bárbaros se sujeitassem primeiro aos Reis de Castela e, depois, anunciassem o Evangelho. Ele também ressaltava que o costume, já transformado em lei, era evidenciado através do Papa Alexandre e seus sucessores, pelo fato de terem conhecimento de como os espanhóis procediam nas Índias e por não terem se manifestado contrários a tais procedimentos. Sepúlveda havia criado uma teoria política que seria realizada gradualmente e que implicava na conquista prévia e sucessiva submissão dos índios para que estes, depois, fossem evangelizados. Ele

¹⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Commentarium in epistolam ad Cor.* I, cap. 5, 3.

propunha que a colonização se processasse primeiramente com a submissão política, de modo que os índios fossem afastados rápida e definitivamente de seus costumes cruéis e selvagens. Para isso, a Espanha deveria promover a guerra de conquista para obter a submissão. Propunha que fosse permanentemente empregada a força, já que onde se deixasse de exercê-la, os pagãos voltariam aos seus antigos costumes. Sepúlveda definia que o tipo de força e de pressão conveniente era aquele usado de forma mais adequada à conversão dos índios.

Em oposição às idéias de Sepúlveda, posicionava-se Bartolomé de Las Casas que, em seus fundamentos apoiou-se claramente em Vitoria. Nascido em Sevilha, em 1484, após residir na Ilha Espanhola entre 1.502 e 1.507, voltou à Europa e foi ordenado sacerdote em Roma. Após ter ouvido um dos sermões do pe. Antonio de Montesinos, que criticava duramente os maltratos aos indígenas, ficou sensibilizado com a situação dos nativos da América e pôde ver, na prática, a crueldade e injustiça com que eram feitas as guerras contra os indígenas, na invasão de Cuba. Em 1514, devolveu publicamente seus escravos para o governador e tomou a decisão de dedicar sua vida à defesa da causa dos indígenas. Dedicando-se entre 1515 e 1520 à elaboração de planos destinados a conciliar os interesses tanto dos conquistadores como dos indígenas, ele propunha um tipo de conquista e evangelização no qual todas as partes envolvidas obteriam proveito. Em 1523, entrou para a ordem dos dominicanos e, a partir desse momento, adquiriria uma sólida cultura teológica, jurídica e filosófica. No processo de análise da obra de Sepúlveda, *Democrates Secundus*, Las Casas argumentava três proposições básicas: I) que os indígenas seriam culturalmente inferiores aos espanhóis; II) que seus “crimes” não naturais os privariam do direito de domínio e III) que as bulas de doação seriam documentos válidos para as conquistas espanholas.

Embasado em uma vasta gama de dados históricos e empíricos, Las Casas tenta demonstrar que as comunidades indígenas anteriores à conquista satisfaziam todos os requisitos presentes no conceito de Aristóteles relacionado a uma sociedade civil verdadeira e também justificar por que as culturas ameríndias se diferenciavam em algumas situações tão radicalmente das normas européias.

Tratando a teoria aristotélica de forma literal, Las Casas procura proporcionar ao leitor evidências da similaridade fundamental entre grupos culturais muito separados através de uma detalhada descrição da variedade dessas formas culturais, tendo como fonte diversos autores.

Las Casas considerava que o termo “bárbaro” deveria ser interpretado como referência a diferentes tipos culturais. Ele explica o termo “bárbaro” com detalhes em, pelo menos, três obras: na *Historia de las Indias*, quando narrou sua controvérsia contra o bispo Juan de Quevedo, na *Apología* e na *Apologética Histórica*. Segundo sua ótica, existiam os seguintes tipos de “bárbaros”:

O primeiro tipo dizia respeito a indivíduos e não a raças. Seriam homens que momentaneamente e sob certas circunstâncias perderiam o controle de si próprios e teriam seus pensamentos dominados pela paixão. Eram os homens cruéis, inumanos, ferozes e violentos, que se encontravam afastados da razão humana, pelos impulsos da ira ou da natureza. Para Las Casas os índios não eram bárbaros dessa espécie, porque era contra a própria natureza que toda uma nação tivesse os defeitos desse tipo de bárbaros. Para isso teria de ter ocorrido um erro monstruoso por parte da natureza, e a natureza não costuma errar em tão grande grau.

O segundo tipo seria aquele classificado em termos de linguagem, já que a linguagem conferiria poderes ao seu usuário. Esse tipo de bárbaro carecia de escritura, não tinha letras nem erudição e pelo fato de ter outro idioma não entendia o que um outro falava. Ele bárbaro, não seria propriamente bárbaro, pois, embora não tivesse escritura, podia ser classificado como sábio, cordato, prudente e civilizado. Aristóteles referiu-se a esse tipo de bárbaro no livro 3 da *Política*. Quanto aos índios serem bárbaros dessa segunda espécie, Las Casas respondeu afirmativamente, mas disso não poderiam ser tiradas conclusões que afetassem a política ou o senhorio, pois idênticas razões tinham os índios para considerar bárbaros os espanhóis, uma vez que os espanhóis também não entendiam a língua dos índios. Las Casas lembra também que vários autores já teriam feito referências a bárbaros que não possuíam uma língua e uma escrita.

O terceiro tipo seria o bárbaro “simples”, conforme o estrito senso da palavra. Eram, segundo Aristóteles, escravos por natureza e se assemelhavam mais a bestas que a homens e estavam tão afastados da excelência da condição humana que a própria natureza os tinha feito escravos, pois assim, sendo governados e educados por homens mais prudentes, podiam aprender a viver humana e politicamente. Eles, por sua vez, tinham que retribuir esse serviço a seu senhor, trabalhando. Para isso a própria natureza lhes tinha dado corpos robustos. Aristóteles faz menção a este tipo de bárbaro no livro 1 da *Política*.

Las Casas não nega a existência desse tipo de bárbaros, mas afirma que eles eram raríssimos na natureza. Quando achados, deviam ser mansamente atraídos e ganhos com caridade para adotar os melhores costumes. Las Casas diz que era preferível seguir o mandado de amor de Cristo, distanciando-se assim de Aristóteles, que afirmava que eles poderiam ser caçados como feras selvagens. No que se refere aos índios serem bárbaros pertencentes a essa terceira espécie, Las Casas foi enfático e veemente na sua negação: não eram naturalmente escravos no sentido aristotélico. Os nativos seriam simplesmente pessoas sem leis que não praticavam a amizade, não viviam nas cidades nem em comunidades, não teriam ritos de casamento e não praticavam o comércio. Las Casas tomava como parâmetro para a definição deste tipo de bárbaro o preceito de Homero que dizia que tais bárbaros viviam “em clãs, sem leis e sem lares”.

O quarto e último tipo seria meramente descrito como aquele que não seria cristão, ou seja, aqueles que não conheciam a Cristo. Esta classe de bárbaros tinha sua origem na tradição cristã e não em Aristóteles. Quanto aos índios serem enquadrados nesse quarto tipo de bárbaros, Las Casas respondeu afirmativamente por causa de seu desconhecimento da fé cristã, que ele chamou de *barbárie negativa*. Mas, segundo seu conceito, essa barbárie negativa não era pecado.

Dentre essas quatro categorias, Las Casas tenta enquadrar os ameríndios no segundo e no quarto tipo de bárbaro.

A influência do ambiente e o impacto que hábitos perversos teriam sobre a mente humana faria os homens serem irracionais e quase bestiais, segundo Las Casas. Em sua obra *Apologética Histórica* ele tenta proporcionar ao leitor uma descrição combinada com uma explicação causal, além de a obra ser uma tentativa de aplicar as categorias da antropologia aristotélica do século XVI a um corpo substancial de dados empíricos.

Para Las Casas os índios eram seres livres, com direitos naturais que a Espanha era obrigada a reconhecer e a respeitar. Por essa razão, nada podia justificar a invasão de seus territórios e a usurpação de seus pertences. Ele viria inclusive a denunciar o extermínio de índios. Em algumas situações, índios eram queimados vivos, objetivando amedrontá-los para que pagassem os tributos e entregassem o ouro.

E, considerando que os índios eram seres inteligentes, razoáveis e idênticos em humanidade aos espanhóis, a sua escravidão era contrária ao direito natural e ao direito civil. A relação da Espanha com as nações indíge-

nas deveria ser igual à que existia entre povos soberanos, onde cada um reconhece os direitos do outro.

Las Casas, ao enfrentar a tese de Sepúlveda, resgata toda a tradição tomista e vitoriana.

Em suas *Réplicas* a Sepúlveda, ele articula a proposição décima-terceira:

Por razão de pecado, de idolatria ou de qualquer outro pecado, por enorme, grande e nefando que for, cometido durante a sua infidelidade, antes de receberem por sua própria vontade o Santo Batismo, os infiéis(...) não podem ser punidos por nenhum juiz do mundo.

Las Casas também faz referência ao malfadado *Requerimiento* de Palacios Rubios. Com respaldo da tese vitoriana, deixa claro que está provado que os índios eram donos e senhores legítimos das suas terras antes da chegada dos espanhóis; o descobrimento não seria título jurídico suficiente para que os reis de Castela possuíssem as Índias, pois só se concede ao ocupante o que não é de ninguém²⁰. Acrescenta que o Papa não poderia doar aquelas terras dos índios, já que não era senhor de todo o mundo nem teria esse poder ou jurisdição, quer seja por delegação divina, quer seja ainda sobre povos pagãos²¹. Quanto ao “*Requerimiento*”, ele afirma que aquilo era um sofisma e a guerra promovida contra os índios, absolutamente injusta, pois, mesmo se recusassem a obedecer aos Reis e ao Papa, não teriam nenhuma obrigação de fazê-lo²².

Las Casas acreditava que o medo e a ignorância eram vícios de consentimento e, portanto, qualquer aceitação ou consentimento do poder espanhol sobre os índios deveria ser nulos, uma vez que o “*Requerimiento*” dificilmente era entendido e sempre era feito na presença das tropas armadas espanholas²³. Mesmo se o cacique aceitasse o poder imperial, essa aceitação não seria legítima, pois seu povo não teria sido consultado. Os passos a serem seguidos dentro da política de Las Casas garantiriam a autonomia e a vontade dos povos indígenas. Ele considerava como primeira atitude a conversão prévia dos povos indígenas, antes de qualquer tentativa de conquista, a qual deveria ser absolutamente voluntária. Após tal ato, ocorreria

²⁰ *De Indis*, I, 2, 10.

²¹ *Id.*, I, 2, 4-5.

²² *Id.*, I, 9.

²³ *Id.*, I, 2, 23.

a aceitação formal da submissão ao Papa e a formalização do pacto constitucional entre a Coroa espanhola e os chefes de cada reino indígena. Esse pacto seria realizado através de um contrato de submissão com direitos e deveres para ambas as partes. Las Casas, na sustentação de sua defesa, de forte conteúdo vitoriano, afirma que deveria ficar clara a divisão entre o religioso e o eclesiástico e entre o político e o civil. Uma vez que os índios aceitassem a fé cristã, eles ficariam obrigados a aceitar também o Papa como senhor no foro da consciência em todos os assuntos relativos à fé cristã, mas não seriam obrigados a aceitar as determinações pontificias em questões políticas e temporais. Ele considera também que a evangelização só poderia ser entendida através de uma forma pacífica, onde fossem respeitados e figurassem os direitos básicos fundamentais dos índios, tais como liberdade, autonomia da vontade, direito de resistência, liberdade de consciência, entre outros. Las Casas deixaria, então, decidido, ao menos no nível teórico, que o processo de colonização deveria ser totalmente pacífico.

Levando-se em conta que a teologia era considerada superior às outras ciências, Las Casas tinha uma vantagem sobre Sepúlveda, pois este teria que primeiro demonstrar que seus argumentos filosóficos seriam aceitos pela ótica teológica. Vitória inclusive já teria afirmado em seu *Relectio de Indis* que a discussão dos assuntos relacionados com a conquista do novo mundo não era só da competência dos juristas, mas também dos teólogos.

Na Espanha, diferentemente da Inglaterra e Alemanha onde argumentos econômicos eram suficientes, houvera a necessidade de explicar os feitos dos conquistadores à opinião pública e às autoridades e havia um grande esforço para que a consciência do país fosse plenamente satisfeita em relação à legalidade e legitimidade da possível escravidão dos ameríndios.

Foi na volta à Europa que Las Casas tomou conhecimento de que Juan Ginés de Sepúlveda queria publicar seu *Tratado de las Justas Causas de la Guerra Contra los Indios*, e nos anos que se seguiram ambos manteriam uma forte disputa, que teve seu ponto alto na Controvérsia de Valladolid, a qual se prolongaria por muito tempo.

Sabendo também que Sepúlveda queria publicar o *Democrates Alter*, Las Casas conseguiu uma cópia do livro e, após ter tido conhecimento de seu conteúdo, iniciou as diligências para impedir sua publicação através de intervenção real. Como tal pedido já tinha sido também encaminhado por Sepúlveda ao *Consejo de Indias* e, posteriormente, ao *Consejo Real de Castilla*,

os votos ficaram divididos em ambas as instâncias, sem haver um consenso sobre a publicação ou a proibição da obra. Visando a uma decisão quanto ao impasse, o texto havia sido enviado às universidades de Salamanca e Alcalá, para que os peritos na matéria dessem seus pareceres.

Várias discussões entre os teólogos de Salamanca e Alcalá se iniciariam e tanto Las Casas como Sepúlveda tentaram influenciar o veredicto. Contudo, esses teóricos foram contrários à publicação do texto, embora aceitassem que ele possuía alguns aspectos positivos.

Conclusão

A polêmica levantada por Las Casas e Sepúlveda duraria por quase uma década e, mesmo tendo Las Casas conseguido censurar a obra *Democrates Alter*, as divergências por parte de ambos os polemistas não diminuíram. Como o assunto tocava diretamente nos interesses da Coroa, o próprio Rei Carlos V convocou Las Casas e Sepúlveda para debater publicamente seus pontos de vista ante um júri *ad hoc*, entre 1550 e 1551, no debate conhecido como a Controvérsia de Valladolid, que viria a inflar ainda mais as discussões sobre evangelização, invasão, raças superiores, guerras religiosas e guerras santas. Da confrontação das idéias de Bartolomé de Las Casas e Jean Sepúlveda, surge uma nova forma de pensar no mundo jurídico, político, teológico e sociológico espanhol.

A tentativa de explicar os modelos sociais dos indígenas, os quais anteriormente tinham como parâmetro a psicologia aristotélica da escravidão natural, resulta, em um momento seguinte, na conclusão de que eles eram homens naturais, incapazes de escolha moral e racional.

Vários dos juristas e teólogos contemporâneos de Las Casas, Vitoria e Sepúlveda concluíam que os ameríndios deveriam ser subjugados à coroa espanhola não por nenhuma lei positiva, mas, sim, pelo fato de terem uma educação fraca e bárbara e, por conseguinte, serem incapazes de formar, pelo menos temporariamente, uma sociedade civil. Além disso, deveriam sujeitar-se à coroa da Espanha como conseqüência de seu trabalho cristão para com as pessoas que ainda estão na condição de imbecilidade infantil.

Las Casas, não só influenciou o pensamento sociológico da época como também muito contribuiu com o pensamento político relacionado à inter-relação com os indígenas, afirmando que todos os seres humanos seriam

iguais no que concerne à sua humanidade. Suas idéias foram também utilizadas na elaboração dos direitos humanos e dos direitos dos povos.

Com sua definição de diferentes tipos de bárbaros, Las Casas poria o silogismo dos conquistadores em descrédito e, uma vez que os índios não podiam ser considerados naturalmente escravos, as guerras contra eles eram injustas e ilegais.

Contudo, em termos religiosos, os resultados colhidos da luta de Las Casas pela igreja parece não terem sido os que ela esperava. Apesar do esforço dos missionários na árdua tarefa de sedentarizar os índios e de instruí-los na fé cristã, o que mais se observou é que, de modo geral, entre os indígenas prevaleceu um sincretismo religioso de aparência cristã. No campo jurídico, também, os resultados não foram muitos: apenas algumas leis fracas e atrasadas, uma vez que a vitória moral de Las Casas viria tardiamente aplacar a chacina nas Américas que, na época da Controvérsia de Valladolid, já estava praticamente consumada.

O legado de Las Casas é importantíssimo. Seu estudo aprofundado da causa indígena seria a luz de vários outros autores que estariam por vir, assim como ele havia sido uma das poucas vozes que se alçaram valentemente para denunciar coerentemente os crimes de seus contemporâneos.

Algum tempo depois, em 1590, imprime-se em Sevilla a obra do jesuíta Pe. José de Acosta sobre a "*Historia natural y moral de las Indias*" onde, como diz o próprio subtítulo "*se trata de las cosas notables del Cielo, elementos, metales, plantas y animales de las Indias, y de los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los indios*".

Acosta inclusive afirmou que seria "*falsa a opinião daqueles que consideram os índios como homens sem entendimento*", tomando como exemplo o sistema usado tanto pelos astecas quanto pelos incas para o cálculo do tempo, os sistemas utilizados para registros de dados, os hieroglíficos astecas e os nós coloridos dos incas. O referido autor sedimentaria a questão do indígena: eles não eram escravos por natureza, mas livres e senhores dos seus domínios.

Apesar de todo o caminho sinuoso percorrido por aqueles pensadores, Vitória e seus seguidores conseguiram, de alguma forma, lançar novos horizontes na mentalidade colonizadora espanhola. Se, por um lado, o Imperador escreveu ao Superior de Salamanca para proibir as discussões sobre os títulos da Conquista, também, por outro, daria "instruções aos seus embaixadores nos países europeus para que não abusassem da doação papal

como título único e prevalente para justificar a legitimidade da conquista de América” e, em 1.542, Carlos V assinaria as “*Leyes Nuevas*”, garantindo as sucessivas conquistas feitas pelos defensores dos índios.

REFERÊNCIAS

- BRUIT, Hector Hernan. *Bartolomé de las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Edunicamp, 1995.
- FERREIRA, Jorge Luiz. *Conquista e colonização da América espanhola*. S. Paulo: Ática, 1992.
- GONZALES, Rafael Ruiz. *Francisco de Vitoria e a liberdade dos índios americanos: a difícil implantação dos direitos humanos na América espanhola*. S. Paulo: Ceveh, 1991.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodriguez. *As conquistas como problema filosófico: uma página seleta da história das idéias*. A prolíxa controvérsia entre Las Casas e Sepúlveda sobre se era possível aplicar aos índios americanos a categoria aristotélica de “escravos por natureza”. S. Paulo: Ceveh, 1999.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- LOPEZ, Luiz Roberto. *História da América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.
- MONTERO, Paula. A universidade da missão e em particular das culturas. In: MONTERO, Paula. *Entre o mito e a história: o quinto centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- NATALINO, Eduardo. *Ensaio biográfico: Frei Bartolomé de las Casas*. S. Paulo: Ceveh, 1999.
- PAGDEN Anthony. *The fall natural man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- RADIN, José Carlos. *A encomienda na colonização espanhola da América do Sul: civilização ou exploração*. Florianópolis: EUSCA, 1994.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição*. S. Paulo: Pioneira, 1969.
- TODOROV, Isvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. S. Paulo: Martins Fontes, 1996.